



مركز الدراسات
الاسلامية

الأصول في علم الأصول

للفقيه المحقق الأصولي

الحاج ميرزا علي الايرواني النجفي

الجزء الأول والثاني

التحقيق: محمد كاظم رحمان ستايش

مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية

قسم إحياء التراث الإسلامي



الأُصُولُ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ

لِلْفَقِيهِ الْمُحَقِّقِ الْأُصُولِيِّ
الْحَاجِّ مِيرْزَا عَلِيِّ الْإِيرَوَانِيِّ النَّجْفِيِّ

الجزء الأول والثاني

التحقيق: محمد كاظم رحمان ستايش

مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية

قسم إحياء التراث الإسلامي

ایروانی، علی بن عبدالحسین، ۱۸۸۴ - ۱۹۳۵ .

الأصول في علم الاصول / لعلي الإيرواني النجفي؛ التحقيق محمد كاظم رحمان ستائش؛
مرکز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي . - قم : دفتر تليغات اسلامي حوزه
علمية قم، مركز انتشارات، ۱۳۷۹ .

۲ ج . در يك مجلد (۲۴ ، ۵۰۴ ص) . - نمونه . - (دفتر تليغات اسلامي حوزه علمية قم،
مرکز انتشارات؛ ۹۴۶ . مرکز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي؛ ۱۴۱)
ISBN 964 - 424 - 879 - 1 . ۲۴/۰۰۰ ريال .

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا .

پشت جلد به انگلیسی :
Mirza 'ali Al-iravani Al-najafi. Al-'usul fi 'elm
al-'usul [the principles of islamic legal theories]

کتابنامه به صورت زیرنویس .

۱ . اصول فقه شیعه . الف . رحمان ستائش ، محمد کاظم ، ۱۳۴۴ . - مصحح .
ب . دفتر تليغات اسلامي حوزه علمية قم . مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامي . واحد احياء التراث
الاسلامي . ج . دفتر تليغات اسلامي حوزه علمية قم . مرکز انتشارات . د . عنوان .

۲۹۷/۳۱۲

BP ۱۵۹/۸ الف / ۹ الف ۶

□ مسلسل انتشار: ۱۶۱۲

شابک: ۱ - ۹۶۴ - ۴۲۴ - ۸۷۹ - ۱ / ۹۶۴ - ۴۲۴ - ۸۷۹ - ۱ / ISBN: 964 - 424 - 879 - 1



دفترت تليغات اسلامي حوزه علمية قم
مرکز انتشارات

الأصول في علم الأصول ۲/۱

المؤلف: علي بن عبدالحسين الإيرواني

التحقيق: محمد كاظم رحمان ستائش

مرکز الأبحاث والدراسات الإسلامية

قسم إحياء التراث الإسلامي

الناشر: مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي

(مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)

المطبعة: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي

الطبعة: الأولى / ۱۴۲۲ق، ۱۳۸۰ش

الكمية: ۱۵۰۰

السعر: ۲۴۰۰ تومان

حقوق الطبع محفوظة للناشر

عنوان: قم، شارع شهداء (صفائية)، مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي،

ص ب: ۹۱۷، هاتف: ۷ - ۷۴۱۵۵، فاكس: ۷۴۲۱۵۴، توزيع: ۷۴۳۴۲۶

نشانی الکترونیکی: <http://www.hawzah.net/M/M.htm>

پست الکترونیکی: Bustan-e-Ketab@noormet.net

Printed in the Islamic Republic of Iran

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دليل الكتاب

٧	تصدير
٩	مقدّمة التحقيق
١٠	حياة المؤلّف
١٤	آثاره
١٨	هذا الكتاب
١٨	عملنا في التحقيق
١٩	شكر وثناء
٢١	نماذج مصوّرة من المخطوطات

متن الكتاب

٣	موضوع العلم
٨	الوضع
٢٥	الحقيقة الشرعيّة
٢٨	الصحيح والأعمّ
٣٣	المشتقّ

٤٥	الأوامر
٦٧	الإجزاء
٧٧	مقدمة الواجب
١٠٣	الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
١٢٩	النواهي
١٤٩	المفهوم والمنطوق
١٦٥	العموم والخصوص
١٨٩	المطلق والمقيّد
١٩٩	المجمل والمبيّن
٢٠٥	حجّيّة القطع
٢٣٧	حجّيّة الظنّ
٢٤٧	حجّيّة الظواهر
٢٥٨	حجّيّة الخبر الواحد
٢٧٦	حجّيّة مطلق الظنّ
٢٩٣	أصالة البراءة
٣٠٨	تنبيهات البراءة
٣١٥	أصالة التخيير
٣١٩	أصالة الاحتياط
٣٤٢	شروط إجراء الأصول العمليّة
٣٤٧	قاعدة نفي الضرر
٣٥٩	الاستصحاب
٣٨٠	تنبيهات الاستصحاب
٤٢٩	التعادل والتراجع
٤٦١	الاجتهاد والتقليد
٤٧١	الفهارس

تصدير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وبعد، فمن أبرز مميّزات الفقه الإسلامي - لا سيّما منهج الفقه الإمامي - قابليّته للشمول والمرونة في مختلف العصور والدهور، وهذه الحيويّة للفنّ مرهونة بفتح باب الاجتهاد والاستنباط في مختلف المجالات، بحيث يفي لبيان فقه كلّ حادثة في كلّ مكان و زمان. وبهذا يتّضح دوره الكبير في جميع شؤون حياة الإنسان المؤمن بالمبدأ والمعاد.

ومن الواضح أنّه لا يمكن الاجتهاد إلا على أساس قواعد وضوابط مقرّرة - عقلية ونقلية - يُبحث عنها في علم الأصول؛ ولذا بذل علماءنا منذ عصر الأئمة عليهم السلام إلى يومنا هذا جهوداً مكثّفة لدراسة هذا العلم والغور في مبانيه.

لقد شهد القرن الأخير تطوّراً وازدهاراً في علم الأصول؛ لما بذله عمالقة العصر من الجهود العلميّة الواسعة، لتنقيح مطالبه وتوضيح مآربه.

ومن أبرز العلماء والمحققين الذين خدموا المدرسة الأصوليّة وطوّروا نظرياتها المحقّق المدقّق الفقيه الأصولي آية الله العظمى الميرزا عليّ الإيرواني الغروي رحمته الله، فإنّه اعتنى بدراسة الأصول وتحقيق معالمه بفكره الثاقب ورأيه النافذ، ووصل في ذلك

إلى حقائق الأصول وذرواته.

ونظراً لأهميّة آرائه الأصوليّة وابتكاراته في هذا العلم، انبرى قسم إحياء التراث الإسلامي في مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة لإحياء كتابه الأخير، الذي يعدّ حصيلة غوره طيلة عمره في أصول الفقه. - نعني كتاب «الأصول في علم الأصول» - فقد كتبه بعد تأليف عدّة كتب ورسائل في الأصول، وبعد عدّة دورات من تدريس مبانيه على سطوح الخارج.

وفي الختام نشكر البارئ سبحانه على إنجاز هذا المشروع، ونقدّم جزيل الشكر والامتنان لسماحة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمداظم رحمان ستايش الذي تجسّم عناء تحقيق هذا السفر القيم وإعداده للطبع.

قسم إحياء التراث الإسلامي
مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة

مقدّمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين. أمّا بعد، فإنّ استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة يحتاج إلى إعمال القواعد الخاصّة العقليّة والنقليّة، ولما كان لهذه القواعد دور أساسيّ في الفقه لذا سمّيت بأصول الفقه، فهو بمنزلة المنطق للفقه. فلا يستنبط حكم شرعيّ إلاّ من خلال إحدى الكبريات الأصوليّة أمّا الأحكام الواضحة فلا تحتاج إلى اجتهاد.

وبما أنّ الحياة في تطوّر مستمرّ و الشعوب الإسلاميّة بحاجة إلى مواكبة هذا التطوّر، فلا بدّ من استنباط أحكام شرعيّة لسدّ متطلّبات الحياة الجديدة؛ ولهذا اعتنى علماؤنا الأعلام - قدّس الله أسرارهم - منذ أقدم عصور الفقه الإسلاميّ بهذا العلم. فتطوّر علم الأصول تطوّرًا مرحليًا تابعًا لتطوّر الفقه؛ لتلبية حاجة الناس، فكان تطوّره بارزاً بآراء ونظريات دقيقة ناتجة عن التفكير العميق في القواعد الأصوليّة، واستمرّ على هذا المنوال إلى أن ظهرت الحركة الأخباريّة التي كانت تهدف إلى هدم الاجتهاد والقضاء على حيويّة فقه الإماميّة، فواجهها أعلام الفكر الأصولي، وفي مقدّمهم الوحيد البهبهاني رحمته الله، فتطوّر علم الأصول ببركة هذه المدرسة الأصوليّة الجديدة التي أخذت على عاتقها نشر المفاهيم الأصوليّة والردّ على الأخباريين، وبذلك تمكّنت من إرساء قواعدها على أسس راسخة متطوّرة.

وامتداداً لهذه المدرسة الأصولية ظهر رواد برزوا في علم الأصول كان في طبيعتهم الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني وتلامذتهما، وهؤلاء هم الذين أبدعوا وجدّدوا، وكانوا هم السبب في ازدهار هذا العلم.

وممن سار على منهجهم شيخنا المحقق الميرزا علي الإيرواني الغروي رحمته فكان من المدققين المجدّدين في كثير من الآراء الأصولية، فخاض في مجال الأصول بحريّة الفكر الخاصّة به، وكشّف زوايا وخفايا كثيرة في أبحاث هذا العلم.

هذا، والكتاب الذي بين أيدينا يعدّ آخر ما انتهى إليه فكره الأصولي طيلة عمره، وهو آخر ما صدر عنه في علم الأصول في السنوات الأخيرة من عمره الشريف.

حياة المؤلف

على الرغم من توفّر كتب تراجم الأعلام والأفاضل للطائفة الإمامية، لكن بعض الأعلام لم يعط له العناية التي يستحقّها، كأمثال شيخنا المترجم له، فلم تتضح بعض زوايا حياته من خلال تلك الكتب على الرغم من عظم شأنه. ولذلك نشير إلى بعض الجوانب من حياته، وإلى أهمّ مصادر ترجمته.

اسمه ونسبه

هو الميرزا علي بن الشيخ عبدالحسين بن المولى علي أصغر بن محمدباقر الإيرواني^١. وبيت الإيرواني من البيوتات العلمية في النجف الأشرف، تعود هذه الشهرة إلى المرحوم

١. إیروان: مدينة قديمة في التاريخ، تقع في الجنوب الغربي من بلاد القفقاز، وتقرّب حضارتها في التاريخ إلى حضارة بابل ونيوى، وهي أقدم من حضارة الروم. ولإيروان أهمية عسكرية منذ القدم؛ لذا كانت مسرحاً لمنازعات أقوام شتى، وهي جزء من إيران قبل الفتح الإسلامي، وأصبحت بعد ذلك موطناً للمسلمين والأرمنيين، وهي من توابع المملكة الإيرانية إلى زمان فتح علي شاه القاجاري، حيث استولى الروس على بلاد القفقاز، وصارت جزءاً من الإمبراطورية الروسية سنة (١٢٤٨هـ) وهي اليوم عاصمة لجمهورية أرمينية.

ملاً محمدباقر الإيرواني، المشهور بالفاضل الإيرواني^١ (١٢١١ - ١٣٠٦ هـ)، الذي هاجر إلى النجف الأشرف وسكن بها.

ولادته

ولد في صبيحة يوم الجمعة لخمس بقين من شعبان سنة (١٣٠١ هـ).

نشأته

نشأ في رعاية والده إلى أوائل بلوغه حيث توفّي والده المرحوم الشيخ عبدالحسين، وكانت له والدة ممتن وهبهنّ الله نظراً مصيباً ومعرفة بالأمر، فبذلت جهدها في تحصيله، فاخترت له معلماً صالحاً يعلمه في دار سكنها، فتعلّم علوم العربيّة والمنطق عند معلّمه الخاصّ، ثمّ شرع في قراءة السطوح^٢، فدرس الرسائل عند الشيخ حسن التوسيركاني، وقرأ

١. كان عالماً فاضلاً كاملاً، له إحاطة بأكثر العلوم، متبحراً بالفقه والأصول، وهو من شيوخ الشيعة وأساتذة العصر في الحوزة العلميّة في النجف الأشرف.

حضر أوّل أمره درس السيّد إبراهيم صاحب ضوابط الأصول في كربلاء المقدّسة، وحضر درس الشيخ محمدحسن النجفي صاحب الجواهر، ودرس الشيخ حسن صاحب أنوار الفعّاحة، ودرس الشيخ الأعظم الأنصاري في النجف الأشرف، وكان يروي بالإجازة عنهم.

درّس الفقه وكان مشهوراً به؛ لطول باعه فيه وكثرة استحضاره لمداركه، ودرّس الأصول، وكان له إلمام بعلم الرجال ومعرفة المشايخ والطبقات، كما أنّ له نصيب وافر في جملة من العلوم العقليّة، سيّما الرياضيات، وكان درسه حافلاً بجلّ الفضلاء من طلاب العلم في النجف الأشرف.

له مصنّفات ذكرها الشيخ آقابزرگ صاحب الذريعة، وعدّد منها خمسة عشر كتاباً، وهي غير مطبوعة إلى الآن سوى رسالة عمليّة. وله مدرسة دينيّة في محلّة العمارة تنسب إليه.

وأصبح الإيرواني المرجع الديني العامّ في إيران وتركيا والهند والقفقاز وأذربايجان بعد وفات المرحوم السيّد حسين الترك المشهور بكوه كمره اي.

وتوفّي في النجف الأشرف يوم الخميس الثالث من شهر ربيع الأوّل سنة (١٣٠٦ هـ) ودفن في مدرسته المذكورة. وأعقب ثلاثة أولاد: الشيخ جواد والشيخ محمود والشيخ مرتضى.

(أعيان الشيعة ٨: ١٨٠؛ ماضي النجف وحاضرها ٢: ٥٥؛ معارف الرجال ٢: ١٤٠؛ ربحانة الأدب ٦: ٦٤).

المعقول على الإلهي البارع الحاج محمد علي نجف آبادي، وبعد أن أنهى دراسة السطوح أخذ يختلف على مشاهير عصره.

أساتذته

- ١- الآخوند الخراساني صاحب كفاية الأصول، قرأ عليه من الأصول دورة كاملة، ودورة أخرى إلى الاستصحاب، وعدة كتب فقهية إلى سنة (١٣٢٩هـ) حين توفّي الآخوند رحمته.
- ٢- السيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي صاحب العروة الوثقى.
- ٣- الميرزا محمدتقي الشيرازي من عام (١٣٣٦ - ١٣٣٨هـ).
- ٤- الشيخ عبدالحسين بن الشيخ عيسى الرشتي النجفي^١.
- ٥- السيّد إبراهيم الدرودي الخراساني.

تدريسه

بعد وفاة المرحوم محمدتقي الشيرازي سنة (١٣٣٨هـ) مكث الشيخ في كربلاء سنة. ثمّ قفل إلى النجف الأشرف سنة (١٣٣٩هـ)، واجتمع عليه بعض طلبة العلم فشرع في تدريس المكاسب والوسائل والكفاية سطحاً، وقد حضر عنده في هذه المرحلة أعلام الطائفة، حيث وجدوا في أبحاثه الدقّة وكشف غوامض هذه الكتب؛ لأنّه كان من العارفين بفحوى كلام مصنّفها، ثمّ شرع في البحث الخارج في الفقه والأصول، وأنهى ثلاث دورات في الدراسات الأصولية.

تلاميذه

- ١- آية الله أحمد الأميني التبريزي النجفي (١٢٨٧ - ١٣٤٠هـ) والد العلامة الأميني.
- ٢- الشيخ محمد باقر البيرجندي الآيتي المتوفّي عام (١٣٥٢هـ).

- ٢- آية الله السيّد هادي الحسيني التبريزي (١٣٢٧- ١٤٠٦هـ).
- ٤- آية الله الشيخ محمّد جواد الحكّامي النجفي، ولد عام (١٣١٢هـ).
- ٥- آية الله السيّد أبو الفضل خسرو شاهي، ولد عام (١٣٢٠هـ).
- ٦- آية الله العظمى الإمام الخميني رحمته الله (١٣٢٠- ١٤٠٩هـ) تتلمذ على الإيرواني أسبوعاً.
- ٧- آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي (١٣١٧- ١٤١٣هـ).
- ٨- آية الله الشيخ محمد طاهر آل راضي، ولد عام (١٣٢٢هـ).
- ٩- آية الله الميرزا نجم الدين السامرائي الطهراني، ولد عام (١٣١٣هـ).
- ١٠- آية الله الشيخ علي المجتهد السيرجاني (١٢٧٢- ١٣٤٥هـ).
- ١١- حجّة الإسلام السيّد مرتضى الشبستري (١٣٢٥- ١٣٥٩هـ).
- ١٢- آية الله السيّد علي أصغر الصادقي الخوئي، ولد عام (١٣١٢هـ).
- ١٣- حجّة الإسلام السيّد حسين القاضي الطباطبائي (١٣١٧- ١٣٩٣هـ).
- ١٤- آية الله السيّد علي الطباطبائي التبريزي (١٣٠٠- ١٣٩٣هـ).
- ١٥- آية الله السيّد محمّد جواد الطباطبائي التبريزي (١٣١٥- ١٣٨٧هـ).
- ١٦- آية الله العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي (١٣٢١- ١٤٠٢هـ).
- ١٧- آية الله الشيخ محمّد رضا الطبسي الحائري (١٣٢٤- ١٤٠٥هـ).
- ١٨- آية الله الشيخ علي الغروي العلياري ولد عام (١٣١٩هـ).
- ١٩- آية الله السيّد محمّد الفيروزآبادي (١٣٢٩- ١٤١٠هـ).
- ٢٠- آية الله الميرزا جعفر اللنكراني، ولد عام (١٣٢٢هـ).
- ٢١- آية الله الشيخ مجتبي الحاتمي اللنكراني النجفي (١٣١٥- ١٣٩١هـ).
- ٢٢- آية الله السيّد محمّد اللنكراني (١٣١٢- ١٣٨٢هـ).
- ٢٣- الشيخ جعفر باقر آل محبوبه، ولد عام (١٣١٤هـ).
- ٢٤- آية الله العظمى السيّد أحمد المستنطب الغروي التبريزي، ولد عام (١٣٢٥هـ).
- ٢٥- آية الله السيّد مرتضى المستنطب الغروي التبريزي، المتوفّى عام (١٣٩١هـ).

- ٢٦- آية الله السيّد نصرالله المستنبت الغروي التبريزي (١٣٢٧-١٤٠٦هـ).
 ٢٧- آية الله السيّد جعفر المرعشي التستري (١٣٢١-١٣٩٢هـ).
 ٢٨- آية الله السيّد شهاب الدين المرعشي النجفي (١٣١٥-١٤١١هـ).
 ٢٩- آية الله السيّد مرتضى المرعشي النجفي (١٣٧٥-١٤١٦هـ).
 ٣٠- آية الله الميرزا علي أكبر المرندي، ولد عام (١٣١٤هـ).
 ٣١- آية الله السيّد علي أكبر الموسوي الملكي الطسوجي، ولد عام (١٣١٩هـ).
 ٣٢- آية الله العظمى السيّد محمدهادي الميلاني (١٣١٣-١٣٩٥هـ).
 ٣٣- آية الله العلامة النائيني (١٣٢٠-١٣٩١هـ).

آثاره^١

- ١- الأصول في علم الأصول (المحاضرات في علم الأصول)، وهو الكتاب الذي في أيدينا.
 ٢- بشرى المحققين وبغى المجتهدين، ذكره صاحب أعيان الشيعة^٢ بعنوان بشرى المحققين، وذكره صاحب طبقات أعلام الشيعة^٣ بعنوان بشرى المجتهدين.
 والكتاب يشتمل على مسائل الأصول في مجلّدين: أحدهما مباحث الألفاظ، والآخر الأدلّة العقلية، وفي معارف الرجال^٤ أنّ هذا العنوان اسم لحاشيته على كفاية الأصول. والواقع أنّ هذا الكتاب يختلف عن حاشية الكفاية كما سيظهر.
 ٣- جمان السلك في الإعراض عن الملك، ذكره صاحب ماضي النجف وحاضرها. بعنوان رسالة في الإعراض عن المال^٥، طبع ضمن حاشية المكاسب.

١. حياة الإبروائي، للشيخ محمدعلي الأردوبادي، المطبوع مع حاشية المكاسب.

٢. أعيان الشيعة ٨: ٢٦١.

٣. طبقات أعلام الشيعة ٤: ١٩٧٧/١٤٦٥.

٤. معارف الرجال ٢: ٢٧٢/١٤١.

٥. ماضي النجف وحاضرها ٢: ٥٦.

٤- حاشية على العروة الوثقى.

٥- حاشية كتاب المكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري، وهي أشهر تأليفات شبيخنا المترجم له، تكشف عن دقته وتحقيقاته العميقة في مباحث الفنّ، لذا اشتهرت بين أرباب النضل والدراسة. وقد فرغ منها سنة (١٣٤٥هـ)، وطبعت في طهران سنة (١٣٦٥هـ) وطبعت عدّة مرّات بالأوفست.

٦- حاشية أخرى على المكاسب مختصرة، النسخة لدى أسرته الكريمة، وهي غير تامة.

٧- حاشية مختصرة على الجزء الأول من كفاية الأصول، النسخة لدى أسرته الكريمة.

٨- خير الزاد ليوم المعاد، وهو رسالته العمليّة بالفارسيّة لمقلّديه.

٩- الذهب المسكوك في اللباس المشكوك، طبع مع رسالة عقد اللاكي، وأخيراً طبع محقّقاً سنة

(١٤١٦هـ) من قبل مكتب نويد إسلام.

١٠- رسالة في قاعدة الإيمان، نسختها المخطوطة لدى أسرته الكريمة.

١١- رسالة في النجاسات، نسختها المخطوطة لدى أسرته الكريمة.

١٢- رسالة في النية.

١٣- رسالة مختصرة في معنى التكليف والإطاعة والعصيان والثواب والعقاب.

١٤- شرح مسافرت كوچك ياگفتگوی شيخ و فلکی (شرح السفر الصغير أو حوار الشيخ والفلكي).

١٥- عقد اللاكي في فروع العلم الإجمالي، طبع بالطبعة الحجرية سنة (١٣٦٧هـ) مع رسالة

الذهب المسكوك.

١٦- كتاب الحج.

١٧- كتاب الخمس.

١٨- كتاب الصلاة. فرغ منه سنة (١٣٥٠هـ).

١٩- كتاب الصوم. لم يتمّ.

٢٠- كتاب الطهارة. فرغ منه سنة (١٣٥٠هـ).

٢١- نهاية النهاية في شرح الكفاية. وهي حاشية مفصّلة على كفاية الأصول وقد فرغ منها

سنة (١٣٤٧هـ). طبع الكتاب عدّة طبعات، وأخيراً طبع محقّقاً سنة (١٣٧١هـ ش) من قبل

مكتب الإعلام الإسلامي في مجلدين.

٢٢- هدية الصبيان. طبع في تبريز بالطبعة الحبرية سنة (١٣٢٩هـ).

٢٣- الوراثة الأحمدية. وهو شرح على شرائع الإسلام للمحقق الحلبي. شرع فيه سنة

(١٣٤١هـ). خرج منه إلى مبحث الوضوء، وفرغ منه سنة (١٣٥٠هـ).

قال الشيخ الأردوبادي: وله كتاب يحتوي تقارير أبحاث أساتذته الأعظم، وكتابات

كثيرة لم تجمعها دفنًا التدوين، وكلها أوضح وغرر على جبهة الدهر وأوسمة لامعة على

مجال الزمن، وأنت إذا دقت النظر في هذه الصحف المكرمة تجد صاحبها هو ذلك الرئي^١

الحرّ في إراءة آرائه، إذا هداه النظر إلى ناحية من العلم فلا يكثر بتفرد في فتوى أو مخالفة

من جمهور، شأن المؤسس الناقد^٢.

تقرير أبحاثه

كتب بعض الأفاضل من تلامذته تقارير أبحاثه، منهم:

١- ولده الفاضل آية الله الشيخ يوسف الإيرواني، فقد كتب تقارير والده في الأصول

والفقه.

٢- آية الله الشيخ محمدرضا الطبسي الحائري، فقد كتب تقارير بحثه في الأصول

وسماه بالفوائد الأصولية.

٣- آية الله الميرزا علي الغروي العلياري التبريزي، كتب تقارير أبحاث أستاذه في

الصوم والصلاة وكثير من المباحث الأصولية.

٤- آية الله الشيخ علي المجتهد السيرجاني، وعنده تقارير لعدة مباحث من دروس

أستاذه.

ولم يطبع منها شيء إلى الآن.

١. الرئي: الذي يرجعون إلى رأيه.

٢. حياة الإيرواني، للشيخ محمدعلي الأردوبادي، المطبوع مع حاشية المكاسب.

أخلاقه

نعته صاحب كتاب ماضي النجف وحاضرها بقوله: كان حسن الأخلاق طيّب المعاشرة عربي الذوق سليم الذات نقي الضمير، تعلق أسارير وجهه بالبشاشة، وتقطر أخلاقه لطافة وظرافة^١. كما نعته صاحب معارف الرجال حيث قال: كان محموداً في ورعه وسلوكه ونقاه، محترماً عند العلماء والأعلام؛ لعلمه وقداسته واستقامته^٢.

وفاته

تُوفّي في كربلاء المقدّسة عصر الجمعة الثاني عشر من ربيع الأوّل سنة (١٣٥٤هـ)، ونقل جثمانه إلى النجف الأشرف في اليوم الثاني من وفاته، ودفن في الصحن الشريف في الحجرة الرابعة من الجهة الشرقيّة القريبة من القبلة، وهي حجرة الكازروني. أُقيمت له الفواتح في المشهدين وورثاه جمع من الشعراء بقصائد منها قصيدة للخطيب الشاعر السيّد مهدي الأعرجي والشاعر السيّد أحمد الهندي والفاضل الأديب الشاعر عبد المنعم الفرطوسي.

ورثاه الشيخ ميرزا محمّد علي الأردوبادي بقصيدة اقتطفنا منها ما يلي:

أصابَ مزليلاً شَمَّ الهضابِ	مُصابٌ هدّاً أعلامَ الكتابِ
دهى فَاغْتَالَ للعلماء كهفاً	مَنِيعاً سَاحَهُ رَحْبُ الجنابِ
ومتتجع الهدى والعلم ندباً	بِمِقْوَلِ فضله فَضُلُ الخطابِ
وسيفاً للشريعة ليس يُلفى	متى ما سُلَّ يَأْلُفُ للقرابِ
مضى ملء الردى خُلِقاً كريماً	ومن شرفِ الثقى ملء الإهابِ
بلا عيبٍ يُدَنِّسُهُ ولكن	ترقّع بالعلی عن كُُلِّ عابِ
بكاه الدستُ والتدريسُ يوماً	نَعَتُهُ للهدى أيُّ الكتابِ

١. ماضي النجف وحاضرها ٢: ٥٥.

٢. معارف الرجال ٢: ١٤٠.

إلى آخر القصيدة التي كانت من اثنين وعشرين بيتاً^١.

هذا الكتاب

قد عرفت أن شيخنا المترجم له قد كتب حواشي وشروحاً على كفاية الأصول كما كتب رسائل مستقلة في مباحث الأصول، ولعلّ آخر ما كتبه هو هذا الكتاب؛ حيث إن أقدم تاريخ يوجد في النسخة يعود إلى سنة (١٣٤٧هـ) و أدام تأليفه إلى آخر عمره، حتّى لم يف عمره لتبويض بعض أبحاث الكتاب.

وعلى هذا فالكتاب يشتمل على آخر ما وصل إليه فكره الثاقب في مجال أصول الفقه، ولذا تظهر أهمّيته من هذه الناحية.

ثمّ قد عرفت أن أصحاب التراجم لم يذكروا هذا الكتاب في عداد تأليفاته ﷺ، ولعلّ ذلك كان لتأخير تأليفه.

وقد سمّاه المؤلف نفسه بالمحاضرات في علم الأصول. ولكن ولده الفاضل بدّل اسمه بالأصول في علم الأصول لما لا يخفى وجهه.

عملنا في التحقيق

قمنا بعملية التحقيق على أساس نسختين من الكتاب:

١- النسخة الأولى: هي النسخة التي كتبها المرحوم المصنّف ﷺ بخطه، وعليها

تصحیحات نجله آية الله الشيخ يوسف الإيرواني ﷺ، وهي في جزأين:

الجزء الأول يقع في ١٩٨ صفحة، أمّمه يوم الاثنين ٢٧ من جمادى الأولى

١. مصادر ترجمته:

أعيان الشيعة ٨: ٢٦١؛ الذريعة ٣: ١٢٠، و ٦: ١٨٨ و ٢٢٠، و ٢٤: ٤٠٨؛ طبقات أعلام الشيعة - نقيض البشر - ٤:

١٩٧٧/١٤٦٤؛ معارف الرجال ٢: ٢٧٢/١٤٠؛ مشهد الإمام ٤: ١٨؛ معجم رجال الفكر والأدب في النجف ١: ١٤٦٥؛ ماضي

النجف وحاضرها ٤: ٥٥؛ ربحانة الأدب ٦: ٦٤؛ كنجينه دانشمندان ٤: ٣٨٣؛ بلوغ الأماني في ترجمة الإيرواني والمشاهير من

تلامذته، للسيد محمد تقي حشمت الواعظين الطباطبائي القمي؛ و حياة الإيرواني للشيخ محمد علي الأردوبادي،

المطبوع مع حاشية المكاسب.

سنة (١٣٤٩هـ)، وفرغ من تبييضه يوم ١١ من شهر رمضان المبارك (١٣٥٣هـ).
الجزء الثاني منه يقع في ٢٦٣ صفحة، فرغ من كتابة القطع والظن في الرابع عشر من
ذي الحجّة الحرام سنة (١٣٤٩هـ). شرع في تبييض هذا الجزء يوم الجمعة في الثالث
والعشرين من ربيع الأوّل سنة (١٣٥٣هـ)، وأنهاه إلى آخر رسالة البراءة والتخيير والاحتياط
في الرابع عشر من شهر رمضان المبارك (١٣٥٣هـ).

أمّا رسالتي الاستصحاب والتعادل والتراجيح فقد ذكر المؤلّف في خاتمتها أنّه فرغ من
تسويدهما في آخر ساعة من يوم الأربعاء في السادس عشر من جمادى الأولى (١٣٤٧هـ).
وبعد وفاة المرحوم المؤلّف أنجز نجله آية الله الشيخ يوسف الإيرواني تبييض هذين
الجزأين في العشرين من ذي القعدة والرابع عشر من ذي الحجّة الحرام (١٣٥٤هـ). وقياس
هذين الجزأين هو ١٣ × ٢١.

٢ - النسخة الثانية: ما استنسخه نجل المؤلّف آية الله الشيخ يوسف الإيرواني رحمته من
بعض مباحث الكتاب وفي حواشيه بعض التوضيحات المختصرة.
اعتمدنا النسخة الأولى، واستفدنا من النسخة الثانية في مواضع الحاجة وسد الثغرات.
استخرجنا الآيات والأقوال التي تعرّض لها في طيّ المباحث والأخبار التي استفاد منها
المؤلّف في الكتاب.

فقد عملنا فهارس عامّة للكتاب، تسهلاً لمهمّة الباحثين والمراجعين، وتحتوي على
فهرس الموضوعات والآيات الكريمة والأحاديث الشريفة ومصادر التحقيق، وألحقناها
في نهاية الكتاب.
وأخيراً نشكر الله تعالى على توفيقه لنا في إنجاز هذا العمل، وإظهاره إلى عالم
الفكر والمعرفة.

شكر وثناء

ختاماً فإنّي أتقدّم بجزيل الشكر والثناء الجميل إلى حفيد المؤلّف الحاج موسى
الإيرواني لما أتقنا بنسخ الكتاب الخطيّة، وإلى كلّ من ساعدني وأعانني على إخراج هذا

الكتاب في قسم إحياء التراث الإسلامي في مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، وأخصّ بالذكر منهم كلاً من الشيخ علي أوسط الناطقي، والأخ لطيف عباس، والأخ ناظم شاكر، والشيخ محسن النوروزي.

وأيضاً أتقدم بالشكر إلى الإخوة العاملين في قسم النشر خصوصاً رمضان علي قرباني؛ لمساعدته في صفّ الحروف وتنظيم الصفحات.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على نبيّنا وسيدنا محمد وآله الطيّبين الطاهرين.

محمد كاظم رحمان ستايش

قم المقدّسة

١٨ ذي الحجّة الحرام ١٤٢٠ هـ

اعوذ بالله الرحيم

من الشيطان الرجيم

وما جعله الله الا بشئى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم

بسم الله الرحمن الرحيم

في موضوع ^{العلم} موضوع كل علم هو الجامع المتزعم من جزئيات موضوعات مسائله والمجروح في كل علم هو الجامع المتزعم

من محولات تلك المسائل في قضايا علم واحد فتزعم قضية كلية الطرفين موضوعها موضوع العلم

ومحورها الجهة المجروح عنها في العلم فكان الموضوع هنا بمعنى موضوع القضية وهو اطلاقاً لا بمعنى

موضوع العرض الذي هو اطلاقه الاخر ومعلوم انه لا يستبرغ في موضوع القضية ان يكون العوارضاً

فصلها ان يكون عارضاً ذاتياً لا لا نظر في القضايا الأولية والاعزى الشائعة ولعل الخاطى بين الا

وحسبنا ان الاطلاق في المقام بالعلم المأذون واجب قصرهم موضوع العلم بما يحث فيه من عوارضه الذ

ضا قوامه ذلك الكلام في تحقيق العرض الذاتي وبيان ما يميزه عن العرض الغريب او لعل تصديجها من

المتقنين للمعلوم والتزامهم من الواضحين للفقير بان لا يجسروا فيها وضعوه وقنوه مما سوى

العرض الذاتي او لما حديثاً ما نوزجها عنهم من الامام المصوم منها هم عن ذلك ولعمري ان ما ذكرناه

واضح لا يشبهه حجاب وقاطع لا ينطيه حجاب والعجب انهم صرحوا بان موضوع العلم هو عينه ^{موضوع}

قضايا مسائله لا يختلف عنه الا بالكسبية والمجربية ومع ذلك لم يزلوا مصرين على ما ذهبوا اليه و

مكبين على ما نظروا به من اعتبار العرض الذاتي هذا مع ما يلزمهم من خروج كثير من مسائل العلم عنه

الترموابا الاستطراد فيها او على اذكارها كقضايا الواردة على اثنى الموضوع هي من مسائل العلم سواء كانت

باشرة عن مهية الموضوع او عن وجوه او عن عوارضه الذاتية والغريبة فالغوي اذا باحث عن شرح ^{ماهية}

الكلمة او عن وجودها واهلها فاد كان الثابت او عن عوارضها الذاتية او الغريبة كان باحثاً بجهاد ^{خلا}

في الفن وكذا المنطق اذا باحث عن شرح مهية الصور والتصديق او عن وجودها او عن وجودها ^{ماهية}

العلمية

تلخيص البحث من كتاب يدعى المحققين من تاليفات المصنفين

صورة الصفحة الأولى (ج ١) من نسخة الأصل

اللفظ
٤

عنه عدم تعيين شئ من المجازات أو اتصال الكلام بحمل سري سائر الأكل
كالعام المخصص بحمل والأجل والبيان بهذين المعنيين أيضا فإن كان لفظ
بالنسبة إلى شخص مينا بالنسبة إلى آخر وأيضا الأجل بهذين المعنيين فالبيان
للزوال وأيضا للتعيين ~~باللفظ~~ لا يلو يرتفع القسمان حيث لا يكون من يعلم وحمل
وأيضا الأجل في الدلالة فلا يكون لهذا المشابهة وهو يكون بقصور من اللفظة ولا
أما إبهام معناه كما في التكرات بنا كما على وضعها للفرد المراد أو بعدد أو مضعفه

اللفظ

أو بعدد معانية الجارية عند الضرر من اللفظ الحقيقي وهذا كما جاز في اللفظ
لا يرتفع بيان المراد ومعرفة من الخارج كما أن ما يقابل من المبين لا يكون بحمل
بعدم أسادة وظاهرو وتردد معانية الجارية بين أمور وذلك لأن الألف في
الأول كالدلالة في المثال لا يرتفع وينقلب إلى مقتضى العلم المتكرر وأعلم أن الأقسام
الثلاثة مشتركة في الحكم في الجميع هو ترك هذا الجملان الرجوع إلى
آخر من دليل اجتهاد على ما صدر من ذلك بعد التماس من ذلك الإبهام والمخصص
حينئذ في اختلاف الأقسام وباللغة الاعتصام وشكركم برفق التمام في الشهر

٤٠

العوي على يد محقق السيد علي بن المرحوم الشيخ عبد الحسين الكاظمي في سنة
١٢١٠ هـ في شهر ربيع الثاني من سنة ١٢١٠ هـ في شهر ربيع الثاني من سنة ١٢١٠ هـ
شكرا عقيب ما ألفه في ١٣٣٩ وكان الفراع من النقل إلى الألبان في شهر
شهر رمضان المبارك سنة ١٢٥٥ هـ عليه بن صنفه

الحل

ثلاثمائة

ال

من

البقاء باستصحاب بقاء التكليف المتوجبة اليه في حال الحيوة بل يشارك في هذا الاستصحاب
 بعض صور التقليد الابتدائي كما إذا انحصر من يجوز تقليده في واحد بحيث لم يمتنع بغيره ^{تأمله} حتى
 المتخصص باختياره والمنافسة للمتوجهة اليه هذا الاستصحاب من المناقشة المتوجهة اليه الاستصحاب
 السابق ومنه يظهر انه لا وجب التفصيل بين الحدوث والبقاء كما صدر عن كثير لان يستند
 في المنع عن الحدوث بالاجماع او يتشبه في تحيز البقاء بالاطلاقات دون الاستصحاب ثم ان
 قضية الاستصحاب الاول هو وجوب تقليد الميت اذا كان احلم من الياقوتنا وهو وجوب
 تقليد العلم كما ان قضية الاستصحاب الثاني هو وجوب البقاء الاجواز الا اذا جوزنا المتد
 حريم الحى او تسكنا في حرمة العادل من الحى بالاجماع المنفصل عن اختلاف مقتضى الطلاق
 فتبقى الاطلاقات في الميت سليمان عن المقيد : نسأل الله السلامة من الافات في الدين
 والدينا بجزواله اصحاب العبا : قد وقع الفراغ من تسيير المصنف العبد الفقير
 على بن المرجوم الشيخ عبد الحسين اليرواني الغروي في اخر ساعة من يوم الاربعاء
 عشر خلون من شهر جمادى الاولى سنة ١٢٣٧ في الرض المقدس الغروي : وقد كان
 الفراغ من نقله الى البياض على يد يوسف نجل المصنف اعلى الله تقات

في يوم الاحد ١٤ ذي الحجة الحرام ١٢٣٧

تنبيه ان الوالد قد لم يعيد النظر في رسالة الاستصحاب وما بعد في الدررتين الا-
 لدم مساعداً في الظروف والامثال والابتلايات

الأصول في علم الأصول

للفقيه المحقق الأصولي
الحاج ميرزا علي الأيرواني النجفي

الجزء الأول

التحقيق: محمد كاظم رحمان ستايش

مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية

قسم إحياء التراث الإسلامي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَعُوذُ بِاللَّهِ الرَّحِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

﴿وما جعله الله إلا بشري لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم﴾^١.

موضوع العلم^٢

موضوع كل علم هو الجامع المنتزع من جزئيات موضوعات مسائله. والمبحوث في كل علم هو الجامع المنتزع من محمولات تلك المسائل. فمن قضايا علم واحد تنتزع قضية كلية الطرفين، موضوعها موضوع العلم و محمولها الجهة المبحوث عنها في العلم. فكان الموضوع هنا بمعنى موضوع القضية - وهو أحد إطلاقاته - لا بمعنى موضوع العرض الذي هو إطلاقه الآخر. ومعلوم أنه لا يعتبر في موضوع القضية أن يكون المحمول عارضاً له - فضلاً عن أن يكون عارضاً ذاتياً له - ألا تنظر إلى القضايا الأولية والأخرى الشائعة. ولعل الخلط بين الإطالقين وحسبان أن الإطلاق في المقام بالمعنى الثاني أوجب

١. آل عمران (٣): ١٢٦.

٢. نقل هذا المبحث من كتاب بشرى المحققين من تأليفات المصنف رحمته.

قصرهم موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فساقوا من ذلك الكلام في تحقيق العرض الذاتي، وبيان ما يميّزه عن العرض الغريب. أو لعلّ تعبداً جاءهم من المقتنين^١ للعلوم والتزاماً من الواضعين للفنون بأن لا يبحثوا فيما وضعوه وقتنوه عمّا سوى العرض الذاتي، أو لعلّ حديثاً ما ثوراً جاءهم من الإمام المعصوم عليه السلام ينهاهم عن ذلك. ولعمري إن ما ذكرناه واضح لا يُغشيه حجاب، وجلي لا يُعطيه ضباب.

والعجب العجائب أنّهم صرّحوا بأنّ موضوع العلم هو بعينه موضوع قضايا مسائله لا يختلف عنه إلا بالكلية والجزئية. ومع ذلك لم يزالوا مصرّين على ما ذهبوا إليه، ومكّبين على ما نطقوا به من اعتبار العروض الذاتي.

هذا مع ما يلزمهم من خروج كثير من مسائل العلم عنه، حتّى التزموا بالاستطراد فيها. وعلى ما ذكرناه كلّ القضايا الواردة على متن الموضوع هي من مسائل العلم، سواء أكانت باحثة عن ماهية الموضوع، أو عن وجوده، أو عن عوارضه الذاتية، أو الغريبة. فالنحوي إذا باحث عن شرح ماهية الكلمة، أو عن وجودها وما هو مفاد كان التامة، أو عن عوارضها الذاتية، أو الغريبة، كانت أبحاثه جميعاً داخلية في الفن. وكذا المنطقي إذا باحث عن شرح ماهية التصوّر والتصديق، أو عن وجودهما، أو عن عوارضهما الذاتية، أو الغريبة كانت أبحاثه تلك داخلية في الفن.

نعم، البحث عن أنّ موضوع العلم أيّ من الأمرين أو الأمور المعلومة، خارج عن الفنّ على كلّ حال داخل في المبادئ.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ موضوع علم الأصول هو الحجّة على الحكم الشرعي الفرعي. وحسب ما ذكرناه كلّ من البحث عن ماهية الحجّة، أو عن وجود الحجّة، أو عن عوارض الحجّة داخل في علم الأصول؛ ومباحث الأصول العملية العقلية داخلية في القسم الثاني؛ فإنّه يبحث فيها عن وجود الحكم العقل المسلّم الحجّية؛ وكذا البحث عن حجّية الظنّ عند الانسداد بناءً على الحكومة؛ وكذا بعض المباحث العقلية التي ذكرها في خلال مباحث الألفاظ كمسألة مقدّمة الواجب، ومسألة اجتماع الأمر والنهي، ومسألة اقتضاء الأمر

بالشيء النهي عن ضده.

نعم، البحث عن الأصول العمليّة الشرعيّة، وكذا البحث عن الأمارات الشرعيّة - بناءً على كون مؤدّياتها جعل الأحكام ظاهريّة أو واقعيّة كما هو مذهب السببيّة - يكون داخلًا في المباحث الفقهيّة؛ وإنّما يكون من مباحث الأصول بناءً على القول في الأمارات بجعل الحجّيّة، وكان ذلك بحثاً عن ثبوت الحجّة الشرعيّة.

و بالجمله: كلّ ما كان باحثاً عن الحجّة العقليّة أو الشرعيّة كان داخلًا في علم الأصول، و كلّ ما كان باحثاً عن ثبوت حكم فرعي - ولو ظاهري - على طبق ما قامت عليه الحجّة كان داخلًا في المباحث الفقهيّة.

لكنّ المختار عندنا عدم الجعل في شيءٍ من الأمارات والأصول لا للحكم ولا للحجّة، وإنّما الأمارات والأصول هي تقادير فعليّات الأحكام الواقعيّة، والمجعول هو الأحكام الواقعيّة لا مجعول سواه. وهذه الأحكام فعليّة إذا نهض عليها أمانة أو أصل، وغير فعليّة إذا لم ينهض، وهذا ليس التزاماً بتأثير الأصل أو الأمانة في جعل الحكم ليطابق مسلك السببيّة، إنّما التأثير للواقع. فالمناطات الواقعيّة مؤثّرة في إنشاء تكاليف فعليّة مع مصادفة أمانة أو أصل لها، غير مؤثّرة مع عدم هذه المصادفة.

وهذا بالنتيجة يطابق القول بجعل الحجّيّة، لكنّه ليس قولاً بجعل الحجّيّة، وإنّما كان أمر الشارع بالعمل على طبق الأصول والأمارات أمراً احتياطيّاً؛ لأجل صيانة الواقعيّات التي هي فيها، بل هذا الحكم أيضاً عقلي في موضوع درك كفيّة تأثير الواقعيّات. وقد تبّه الشارع بأمره بالعمل على طبق الأمارات والأصول على كفيّة تأثيرها وأنّها مؤثّرة تارةً وغير مؤثّرة أخرى، ومدار تأثيرها على قيام أمانة أو أصل عليها.

هذا في الأصول والأمارات المثبّته للتكليف، وأمّا الأمارات والأصول النافية له فمعنى اعتبارها هو رفع اليد عن التكاليف الواقعيّة، وعدم فعليّة الواقعيّات التي هي فيها كما في موارد خلت عن الحجّة رأساً. والتفصيل موكول إلى محلّه.

هذا حال الأمارات والأصول.

أمّا مباحث الألفاظ فهي تبحث عن أحوال الحجّة و عوارضها وهو الظهور. وعنوان البحث وإن كان عامّاً لا يختصّ بخصوص ألفاظ الكتاب والسنة، لكن أخذ العنوان العامّ

معرفاً للمقصود الخاصّ لكمال سماجة تخصيص العنوان مع عموم مناط الظهور. وهذا هو الفارق بين المقام وبين العلوم العربيّة التي هي نفس العنوان العامّ بما هو عنوان عامّ مقصود بالبحث فيها. ويمكن إدراج البحث في الظهور في البحث عن وجود الحجّة؛ لأنّ الحجّة في الحقيقة هي ظهور الكتاب و السنّة لا ذاتهما ليكون الظهور من عوارض الحجّة.

ومما ذكرناه في الموضوع ظهر لك التعريف، وأنّ علم الأصول هو العلم الباحث عن الحجّة على الحكم الشرعي الفرعي. وهذا عامّ يشمل كلّ المسائل المدوّنة في الأصول بلا استطراد شيء حسبما بيّناه، كما أنّه خاصّ يخرج عنه غيره من العلوم المقدّميّة للفقه؛ إذ البحث فيها عن عنوان عامّ بعض جزئياته هو الحجّة كالعلوم العربيّة، أو عن مبادئ الحجّة كعلم الرجال، أو عن كفيّة الاستدلال وترتيب القياس كعلم الميزان.

جهة امتياز العلوم

امتياز العلوم إمّا بالموضوع أو بالمحمول أو بكليهما؛ لأنّ ذلك لازم اتّحاد العلم مع القضايا المدوّنة فيها بعد امتياز قضيتين إمّا بالموضوع أو بالمحمول أو بكليهما إن كان، ومع اتّحاد طرفي القضية كانت القضية قضية واحدة، وفي المقام كان العلمان علماً واحداً؛ فإنّ المجموع يمتاز عن المجموع بما يمتاز به الآحاد عن الآحاد.

وقد عرفت أنّ موضوع علم الأصول هو الحجّة على الحكم الشرعي، فهو بموضوعه ممتاز عن سائر ما عداه؛ لعدم البحث في شيء من العلوم عن هذا الموضوع، وإن عمّت أبحاثه ذلك لكن لا يبحث فيها عن ذلك بما هو حجّة، كالبحث في العلوم العربيّة عن إعراب الكتاب والسنّة، وكالبحث في المعقول عن اجتماع الأمر والنهي، لكن بعنوان معقوليّة صدوره من المبدأ لا بعنوان وجود الحجّة، وهو حكم العقل على جواز الاجتماع. وإحدى الحثييتين من شيء إذا كان موضوعاً لعلم جاز جعل الحثييّة الأخرى موضوعاً لعلم آخر، ولم يضرّه وحدة المتحيث بالحيثيتين واتّحاد المعنون بالعنوانين؛ فإنّ المدار في الوحدة والتعدّد على وحدة العنوان وتعدّده.

جهة وحدة العلم

قوام اتحاد علم واحد و مدار وحدته - مع تشتت مسائله - على اعتبار المعبر واقتطاع المدون عدة من القضايا وجملة من الأبحاث، وجعل الجملة واحدة كما في العشرة وباقي مراتب الأعداد. فكانت وحدة الغرض مصححة للاعتبار لأنه عليها المدار وبها الاعتبار. وعليه فللشخص أن يعتبر مجموع علمين واحداً لغرض هو أوسع من غرضيهما كمطلق الصيانة الشامل للفكر والمقال بالنسبة إلى علمي النحو والمنطق، أو يعتبر علماً واحداً اثنين لغرضين خاصين، يختص كل منهما بشرط من مسائل ذلك العلم مندرجين تحت الغرض الواحد العام الشامل لمجموع الغرضين الذي من أجله اعتبر المجموع واحداً. فللغرض عرض عريض ومراتب متصاعدة حتى يمكن اعتبار مجموع العلوم واحداً.

الوضع

دلالة اللفظ وكونه آلة إشارة إلى المعنى ذاتية، وليست بجعل جاعل. لكن هذه الإشارة الذاتية هي الإشارة باللفظ إلى اللفظ، يعني يشار بشخص اللفظ الصادر من لافظه إلى نوع ذلك اللفظ وجنسه. وهذه الدلالة لا توصف بحقيقة ولا مجاز؛ إذ ليست من رشحات اللفظ و نتائجه، ولئن كان وضع أو لم يكن - كما في المهملات - كانت هذه الدلالة ثابتة، وذلك من أعظم الشواهد على ذاتية هذه الدلالة.

وهذه الدلالة الذاتية هي مفتاح الدلالة الأخرى العَرَضِيَّة الوَضِعِيَّة، وهي دلالة اللفظ على المعنى، بل في الحقيقة ليست هناك دلالة أخرى غير هذه، ولا تنبعث من الوضع وسبب الوضع دلالة لم تكن، وإنما يؤثر الوضع في صرف هذه الدلالة من جانب إلى جانب - أعني من جانب اللفظ إلى طرف المعنى - و يوجِّهها إلى المعنى بعد أن كانت متوجهة إلى نفس اللفظ.

فالوضع يصرف الدلالة من مدلول إلى مدلول بعد انحفاظ أصل الدلالة. وليكن هذا مراد من قال: إن دلالة الألفاظ ذاتية^١، يعني أنّ الوضع ليس شأنه إحداث الكشف والدلالة للفظ

١. قال العلامة في تهذيب الأصول: ٦: «ذهب عباد بن سليمان [الصيمري] إلى أنّ اللفظ يدلّ على المعنى لذاته؛

لاستحالة ترجيح بعض الألفاظ بمعناه من غير مرجح».

ونقل في الفصول الغروية: ٢٣، نسبة لزوم رعاية المناسبة الذاتية في الوضع إليه.

بعد أن لم يكن في ذاته ذاك الكشف والدلالة، لا أن دلالة الألفاظ على المعاني ذاتية غير منوطة بوضع الواضع، فإنّ هذه الدعوى بديهية البطلان لا يتفوّه بها أحد.

ثمّ إنّ حقيقة الوضع الصارف للدلالة من جانب إلى آخر والموجّه لها من مدلول إلى مدلول عبارة عن التنزيل وادّعاء الوحدة والهوية والعينية بين اللفظ والمعنى، يعني أنّ لفظ «زيد» المركّب من موادّ خاصّة بهيئة خاصّة هو بعينه ذاك الشخص الخارجي الموصوف بالصفات الخاصّة الخارجيّة، فصار ذاك الشخص الخارجي بعد هذا التنزيل وجودان: وجود عينيّ خارجي، وآخر لفظيّ ادّعائي. فإذا صار ذلك الشخص هو عين كلمة «زيد» وكلمة «زيد» هي عين ذلك الشخص حصلت الإشارة بلفظ «زيد» إلى ذلك الشخص، وكانت الإشارة باللفظ إليه إشارة باللفظ إلى نفس اللفظ؛ إذ قد فرض أنّ المعنى هو نفس اللفظ لا شيء غيره. والحاجة الماسّة إلى هذا التنزيل وادّعاء العينية، هي الحاجة إلى التعبير عن المعاني والإشارة إليها. ولما لم تكن آلة إشارة أسهل من اللفظ، ولا شيء صارف لدلالة اللفظ إلى المعنى سوى التنزيل وادّعاء العينية بين اللفظ والمعنى، احتيج إلى الوضع وتنزيل آحاد الألفاظ بموادّ مختلفة وتراكيب متفاوتة منزلة آحاد المعاني.

فتحصّل أن ليس للوضع معنى سوى التنزيل، ولا يترتّب الغرض المقصود على سواه، وأنّ الوضع لا يحدث دلالة في اللفظ لم تكن، وإنّما يصرف دلالته من جانب إلى جانب. وليكن هذا مراد المشهور القائلين بأنّ دلالة الألفاظ بوضع الواضع، يعني انصراف وجهة الدلالة. يكون بوضع الواضع، وإلا فأصلها ذاتية. وبما ذكرناه يحصل الالتئام بين الجانبين، ويرتفع النزاع من البين.

وقد توهم بعض المحقّقين ممّن عاصرناه^١ أن الوضع عبارة عن البناء والتعهدّ القلبي

١. هو الآخوند مولى عليّ النهاوندي. راجع نشرح الأصول: ٢٢-٢٩.

وهو الشيخ علي بن المولى فتح الله النهاوندي النجفي، علامة كبير ومحقّق جليل من أكابر العلماء وأجلاء الفقهاء، كان من تلاميذ الشيخ مرتضى الأنصاري والميرزا أبي القاسم الكلانتر، وكان بحثه من أبحاث النجف المعدودة ومن دروسها المحترمة. من تلامذته: الميرزا حبيب الله الرشتي، والآخوند الخراساني، والسيد محمّد اللخلخالي، وشيخ الشريعة الأصفاهاني. توفي في ربيع الآخر سنة ١٣٢٢ هـ ودفن في وادي السلام. من آثاره كتابا: نشرح الأصول الصغير والكبير. (مطبقات أعلام الشيعة - نباء البشر - ٤: ١٤٩٧ بتصرف).

بعدم ذكر اللفظ إلا عند إرادة تفهيم المعنى؛ فإنه إذا علم من الواضع هذا البناء وأحرز منه ذلك التعهّد والالتزام فبمجرّد أن تلفّظ باللفظ علم أنّه مرید لتفهيم المعنى؛ لملازمة جعليّة أحدثها بين ذكر اللفظ وإرادة تفهيم المعنى ببنائه وتعهّده، ومن الواضح دلالة أحد المتلازمين على ملازمه.

وما ذكرناه محصّل إطلاقات بمقدّمات ومؤخّرات و لعمرى قد أتعب نفسه وأجال فكره في حقيقة الوضع و كفيّة إيرائه الدلالة في اللفظ، وظفر بما لم تصل إليه أفهام السابقين الأوّلين، ولكن مع ذلك لم يصل إلى الحقيقة ولم يصب الواقع. وتكفيك في إبطال دعواه كلمة واحدة، هي أنّ جملة «زيد قائم» حسب ما حقّقه تدلّ على إرادات ثلاث قائمة بنفس المتكلّم: إرادة إحضار صورة زيد في نفس المخاطب، وإرادة إحضار صورة قائم، وإرادة إحضار النسبة بينهما. ومن المعلوم أنّ من الإرادات الثلاث لا تتألّف أجزاء جملة «زيد قائم»، ولا يتحصّل المعنى الجملي - وهو ثبوت القيام لذات زيد الخارجي - بل يحتاج ثبوت هذه الدلالة إلى علاج آخر وسبب غير التعهّد، وذلك هو التنزيل الذي ذكرناه. فمعنى «زيد» هو ذات زيد الخارجي، لأنّ معناه إرادة إحضار صورة زيد.

نعم، التلفّظ بلفظ «زيد» يدلّ على تلك الإرادة، لكن ليست تلك الإرادة هي المقصودة بالإفهام. وإنّما المقصود بالإفهام ذات زيد، وكذا ذات القيام وذات النسبة، لكن لا بهذه التفصيليّة، بل بهيئة إجماليّة تفصيلها وبسطها هي الذوات الثلاث. وتلك الهيئة الإجماليّة عبارة عن زيد بهيئة خاصّة وكفيّة مخصوصة، وهي القيام. ولعلنا نتعرّض للمعاني الجمليّة عن قريب.

والحاصل: أنّ ما ذكره من التعهّد أمر معقول، لا كما ذكره غيره من المعاني للوضع الذي لا يرجع إلى محصّل. وكذلك إيرائه للدلالة أمر مسلّم، لكن ليست هذه الدلالة هي تلك الدلالة المقصودة في باب الألفاظ - وهي دلالة الألفاظ على ذوات المعاني التي منها تتألّف المعاني الجمليّة - إذ قد عرفت أنّ نتيجة الوضع بمعنى التعهّد هي دلالة الألفاظ على قيام إرادات بنفس المتكلّم، وأين هذا من الدلالة على ثبوت نسب بين ذوات المعاني ولا ثبوتها التي هي المقصود من وضع الألفاظ؟!

فما ذكره لا يُسَمَّن ولا يُعْنَى، وكأنّ من قال بدلالة الألفاظ على المعاني المرادة ووضعها

لها أسس بناءه على هذا المعنى في الوضع، وزعم فيه ما زعمه المحقق المذكور من التعهد، وهو وهم في وهم، فلا الألفاظ تدلّ على المعاني المرادة، ولا الوضع معناه التعهد. ومجرد كونه أمراً معقولاً لا يستدعي ثبوته، لا سيما مع عدم ترتب الغرض المقصود عليه.

ومما ذكرناه في حقيقة الوضع يسهل لك فهم حقيقة الاستعمال فإنه من رشحاته؛ إذ الاستعمال ليس إلا أعمال الوضع وإنفاذه، وجعله فعلياً منجزاً بأن يذكر اللفظ مشيراً به إلى المعنى، فما صار وحدث بالوضع هو قوّة محضة، وفعليتها تكون بالاستعمال، فما لم يستعمل اللفظ لم تتحصّل به الإشارة. نعم، هو آلة إشارة وأداة دلالة، ومهما كان من استعمال فهو مسبوق بالوضع من شخص المستعمل، فكلّ مستعمل هو واضح وإن لم يكن مخترعاً للوضع بل متبعاً لوضع آخر فليس معنى اختيار لغة إلا عبارة عن الالتزام بأوضاع تلك اللغة، ووضع ألفاظها بإزاء المعاني التي وضعها واضح تلك اللغة، فالتابع والمتبوع كلّ في عرض واحد في الوضع.

نعم، ذاك أظهر وضعه بتصريحه وهذا أظهره باختياره لغته، وأيضاً ذاك أسس الوضع واخترعه وهذا جرى على منواله. هذا في الحقائق، وسيجيء أن مفتاح باب المجازات أيضاً هي أوضاع الحقائق.

المعنى الحرفي

إذا نظرنا إلى المعاني - وهي جميع أجزاء العالم - رأينا بسائطها وموادّها العنصريّة لا تشدّ عن ثلاث، وهي: الذوات، وحركات الذوات، والروابط وهي النسب بين تلك الذوات والحركات.

ونعني بالذوات ما يقابل الحركات، فتشمل الجواهر والأعراض. ونعني بالحركات المعاني الحديثيّة، وهي الأفعال اللغويّة المدلول عليها بالمصادر، وكأنّه المراد من قوله عَلَيْهِ «: والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى»^١ مريداً منه الفعل اللغوي دون الاصطلاحي.

١. روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إنّ الاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما ليس باسم ولا فعل» (معجم الأديب ١٤: ٤٩؛ كز المنال ١٠: ٢٨٣؛ رقم ٢٩٤٥٦).

وأما الروابط، فهي نسب قائمة بطرفيها، فكل ذاتٍ وحركة ففي بطنها ومكمنها نسبة من النسب، وهذه النسب سريعة التحوّل، وهي دائماً بين الحدوث والزوال. فأنت جالس في صحن دارك وبينك وبين كل ما في العالم نسبة، فإذا تحوّلت من مكانك أو تحوّل شيء من ذرّات العالم من مكانها تحوّلت النسبة، فقامت نسبة وجلست أخرى؛ فكان جميع ذرّات العالم مربوطة بعضها ببعض بحبل واصل بينها متحرّكة دائماً في ربطها، تعطي ربطاً وتأخذ آخر.

هذا في الخارج، وأما في لوح النفس ففي ابتداء ما ننظر إلى الخارج ونرى زيداً تالياً للقرآن، و عمراً سائراً من البصرة إلى الكوفة، وبكراً راقياً على السطح، وخالداً جالساً في الدار، وهكذا؛ تحصل مطابق تلك النسب الخارجيّة في النفس - بما هي - نسب وروابط قائمة بالطرفين.

نعم، هنا قائمة بين طرفين نفسيين، وهناك بين طرفين خارجيين، لكن في ربطيّةها لم تتغيّر، يعني كما هي روابط في الخارج كذلك هي روابط في النفس. ثم بعد هذه النظرة للنفس سلطان تصوّر هذه النسبة استقلالاً مخرجة إياها عن مصداقيّة النسبة، مدخلة لها في قطار المعاني المستقلّة بالمفهوميّة غير القائمة بالطرفين وهي في هذا الحال ليست بنسبةٍ بالخمل الشائع، وإن كانت نسبةً بالحمل الذاتي فيتصوّر مفهوم الابتداء والانتهاء والاستعلاء والظرفيّة إلى غير ذلك من مفاهيم النسب و الروابط، وإن كانت هي بأنفسها خارجة عن النسب والروابط، ومن أجله جاز أن يحكم عليها وبها، واحتاجت إلى رابط يربطها، فتقول: ابتدأت من أوّل القرآن، وانتهيت إلى آخره. فللنسب في النفس دوران من التحصّل: طور على نحو ما لها من التحصّل التبعي الخارجي، وآخر تحصّل استقلالي يجري عليها في طورها. هذا كلّ ما يجري على سائر المفاهيم المستقلّة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الروابط بما هي روابط لا تقع تحت اللحاظ والتوجّه، ولا في حيّز الحكم، ولا توصف بالكليّة والجزئيّة، ولا تحت الوضع والاستعمال اللذين هما ضربان من الحكم، وكلّ ما يكون لها، يكون لها تبع ذوات الربط. والوجه في ذلك واضح بعد التأمل فيما قلناه سابقاً، وتميّز المعاني الربطيّة عن المعاني

المستقلّة التي مصاديقها المعاني الربطيّة. فظهر الحقُّ وبطل ما كانوا يعملون، ولغى النزاع في المعاني الحرفيّة، وأنها كليّة أو جزئيّة، فإنّ الوضع لها غير معقول، وكيف يوضع اللفظ بإزاء ما هو خارج عن اللحاظ والتوجّه الاستقلالي؟!

وأما الوضع للمفاهيم المستقلّة فهو أمر معقول، لكنّه لا يُجدي الوضع لها في تحصيل المعاني الجمليّة وتألّف القضايا التركيبية؛ فإنّ ألف مفهوم مستقل إذا اجتمعت والتفتّ لم يحصل بها المعنى الجملي ما لم يكن بينها رابط حرفي يربطها؛ وقد سمعت أنّ مثل لفظ «ابتدأت» و«انتهيت» أيضاً تحتاج إلى الرابط؛ فإذا فرض وضع الحروف أيضاً بإزاء هذه المفاهيم الاسميّة كانت حالها في الاحتياج إلى الروابط، فكيف يكون هي الرابط؟!

فلا محيص في تحصيل المعاني الجمليّة - بعد ما سمعت أنّ المعاني الحرفيّة قاصرة عن قبول الوضع، وأنّ المعاني الاسميّة لا يجدي وضعها في حصول الربط - إلاّ من التزام وضع ألفاظ المتعلّقات بهيئاتها الخاصّة - الحاصلة لها من تخلّل الحروف أو النسب الحاصلة لها من تقديم و تأخير - بإزاء المعاني الجمليّة بعد وضع كلّ من موادّ الجمل بإزاء موادّ معانيها. وهذا هو معنى الوضع للمركّبات، فلو لا الالتزام بالوضع للمركّبات بإزاء مفاهيم ذوات ربط ومعانٍ في بطنها وكمونها الربط لم يُجدد وضع الأدوات في تحصيل الربط وتحصيل المعاني الجمليّة؛ فإنّ الأدوات لأيّ معنى وضعت - ربطياً كان على فرض معقوليته، أو غير ربطي - لا يُجدي وضعها في تحصيل معاني الجمل. والمفاهيم غير المرتبطة في ذاتها لا ترتبط برابط خارجي، وإنّما المرتبط مرتبط في بطن أمّه ومن أوّل يومه.

ولا تتوهّم أنّ المعاني الجمليّة عبارة عن مفاهيم ثلاث: مفهوم الموضوع، ومفهوم المحمول، ومفهوم النسبة، فاجتمعت فصار معنى الجملة؛ فإنّك إن تئل السماء أيسر من أن تحصل معنى جمليّاً بذلك.

وإنّما المعنى الجملي مفهوم واحد بسيط، وهو «زيد» على صفة القيام، وثابت له القيام، وهذا إذا انحلّ انحلّ إلى موضوع ومحمول ونسبة. والجملة التركيبية - بما هي تركيبية - موضوعة بإزاء هذا المعنى البسيط المنحلّ إلى معانٍ متعدّدة، وضع بإزاء كلّ منها جزء من أجزاء ألفاظ الجملة ولفظ من ألفاظ المجموع، عدا الحروف فإنّها محصلّات للهيئة الكلامية

ومولّدات للعناوين الجمليّة.

والحاصل: أنّ لكلّ من موادّ الجملة وضع يخصّها، وللموادّ بالهيئات المختلفة الحاصلة من تخلّل الحروف وغيره أيضاً وضع على حدّه، فالقول بالوضع للحروف باطل غير مؤدّ لتحصل المعاني الجمليّة، وإن قيل بوضعها للروابط بما هي روابط؛ فإنّها مع ذلك لا توجب ربط الأطراف، وإن أردت في الكلام وأتي بها خلال الجملة، هذا إن تعقلنا الوضع لها. كيف! وقد عرفت عدم تعقل الوضع لها.

وخلاصة الكلام هو أنّ وضع أجزاء الكلام لا يعني عن وضع مجموعه، فإن تعلّق مع ذلك وضع بالمجموع تمّ الكلام وأفاد الغرض المقصود وإلّا لم يتمّ ولم يفد. «زيد في الدار» و«زيد على الدار» يختلف معناهما الجملي باعتبار اختلاف هيئة الجملتين وأنّحد معاني موادّهما، يعني أنّ زيدا والدار تحت الهيئة الأولى موضوعان بإزاء زيد الثابت له الكينونة في الدار، التي هي حالة من حالات زيد؛ وتحت الهيئة الثانية موضوعان بإزاء زيد الثابت له الاستعلاء على الدار، التي هي حالة أخرى من حالات زيد، فقطعة من «زيد» هي مدلول الجملة الأولى وقطعة منه هي مدلول الجملة الثانية، وزيد اللابشرط هو مدلول نفس كلمة «زيد» اللابشرط عن كلّ هيئة، وكأنّ من توهمّ الوضع للحروف شاهد اختلاف معنى الجملتين، فحسب أنّ ذلك مستند إلى وضع الحروف غفلة عن حقيقة الحال، وأنّ ذلك مستند إلى اختلاف أوضاع الجمل!

إن قيل: فما فائدة الوضع للموادّ، وما وجه الالتزام بها ولم لا يقتصر حينئذٍ على الوضع للمركبات؟

قلنا: أوضاع المركبات أوضاع نوعيّة تحتاج إلى سبق أوضاع شخصيّة متعلّقة بالموادّ وبدونها لا تتمّ أوضاع المركبات؛ فإنّها تعلّقت بالموادّ متهيّئة بشيءٍ من الهيئات الحاصلة من تخلّل الحروف أو غيره بإزاء معنى تلك الموادّ - كائناً ما كان - متخصّصاً بالربط الخاصّ الظرفي أو الابتدائي أو الاستعلائي وهكذا، وما هذا شأنه لا يتمّ بلا وضع يخصّ الموادّ، أو يلتزم بأوضاع شخصيّة للمركبات إلى ما شاء الله، وحيث إنّ الثاني باطل تعيّن الأوّل، وإن شئت توضيح المقام فانظر إلى باب المشتقات، وانظر إلى أوضاع الهيئات النوعيّة،

وإلى أوضاع موادّها الشخصيّة، وإلى أنّ الأوّل لا يتمّ بدون الثاني، بذلك تزداد بصيرة في المقام.

هذا تمام الكلام في مفاهيم الجمل الناقصة.

وأما الجمل التامة، فجملة «زيد قائم» تدلّ على ثبوت النسبة كدلالة «زيد ليس بقائم» على لا ثبوتها، وهذه الدلالة على الثبوت واللاثبوت الخارجيين دلالة خارجة عن وضع الألفاظ، وليست أثراً للوضع بأيّ معنى فسّرنا الوضع؛ فإنّ غاية ما تقتضيه الأوضاع الدلالة والإشارة إلى مفاهيم مقيدة كجملة «غلام زيد» و«خاتم فضة» دون الدلالة على ثبوت القيد والنسبة في الخارج ولا ثبوتها، فلا بدّ من التزام وضع وجعل آخر تكون نتيجته هذه الدلالة، مضافة إلى الدلالة الأولى التي هي أثر الوضع الأوّل.

وذلك الوضع يحتمل أن يكون عبارة عن التعهّد والالتزام الذي ذكره القائل المتقدّم، على أن يكون البناء حاصلًا من الواضع على أن لا يتكلّم بجملة تامة خبريّة مثبتة أو نافية إلاّ مع ثبوت النسبة أو لا ثبوتها فتحصل عقيب هذا البناء الملازمة الجعليّة بين التكلّم بالجملة و بين ثبوت النسبة ولا ثبوتها، فإذا حصلت الملازمة الجعليّة البنائية دلّ تحقّق أحد المتلازمين - وهو التكلّم بالجملة - على تحقّق ملازمه وهو ثبوت النسبة ولا ثبوتها.

ويحتمل أن يكون ذلك الوضع أيضاً من سنخ ما ذكرناه من التنزيل، على أن تكون هيئة الجملة التامة الخبريّة منزلة منزلة تحقّق النسبة، يعني أنّ هيئة «زيد قائم» بحسب الادّعاء، هو عين ثبوت القيام لزيد في الخارج، فلاجل ذلك يشار إليه ويحكى بها عنه، ولا تحكي عنه جملة «زيد القائم» و«قيام زيد» مع اتّحاد معنى الموادّ بل ومعنى الهيئة الدالّة على النسبة، لكن هذه إشارة إلى المفهوم المتضمّن للنسبة والمفهوم المنتسب، كانت في الخارج نسبة أو لم تكن، وتلك إشارة إلى النسبة الخارجية والنسبة المتحقّقة في وعاء الخارج.

أقسام الوضع والموضوع له

الوضع والموضوع له إمّا خاصان أو عامان، ولا ثالثَ ورابعَ يختلف فيهما الوضع والموضوع له عموماً وخصوصاً، فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً وبالعكس؛ فإنّ

سعة كلّ من الوضع والموضوع له لا يتجاوز عن سعة الآخر، ولا يتخطى كلّ منهما صاحبه. فالمعنى الملحوظ حال الوضع لا بدّ أن يكون هو الموضوع له دون غيره غير الملحوظ حاله، فإن كان الملحوظ عامّاً كان الوضع والموضوع له عامّين، وإن كان خاصّاً وجزئياً حقيقياً كان الوضع والموضوع له خاصّين.

وما قيل في تصوير الوضع العام والموضوع له الخاصّ من أنّ العامّ حدّ من حدود الخاصّ ووجه من وجوهه - حيث إنّ الخاصّ عبارة عن ذلك العام مع الخصوصية الزائدة، فهو مشتمل على العامّ والعامّ وجه من وجوهه - و تصوّر وجه الشيء تصوّر للشيء بوجه، وهذا المقدار من التصوّر كافٍ في وضع اللفظ، ولا يفتقر الوضع إلى تصوّر الموضوع له بكافّة خصوصيّاته وعمامة حدوده وجهاته^١.

يدفعه: أنّ الخارج من التصوّر خارج من الوضع، فعند ما تصوّرنا العامّ كمفهوم الإنسان مثلاً، فإنّما أن نضع اللفظ بإزاء هذا الذي تصوّرناه فلا إشكال، وإنّما أن نضع بإزاء جزئياته ومصاديقه، وحينئذٍ لا يخلو إنّما أن يراد من الجزئي والمصداق مفهوم الجزئي والمصداق، فلا ريب أنّ مفهوم الجزئي والمصداق أيضاً مفهوم عامّ قد حصل تصوّره، فيكون الوضع والموضوع له عامّين؛ أو يراد من الجزئي والمصداق مصداقهما، ولا ريب أنّ المصداق غير متصوّر، ومع ذلك كيف يتصوّر وضع اللفظ له؟

وظنّي أنّ الاشتباه وحسبان تحقّق الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ نشأ من هذا، فاختلط مفهوم المصداق ومفهوم الجزئي بمصداقهما.

والحاصل: أنّ كلّ ما حصل تصوّره وكلّ ما حضرت صورته في النفس جاز الوضع له، وكلّ ما لم يحصل لم يجز. فالجزئيات الحقيقيّة إن حصلت صورتها بما هي جزئيات جاز الوضع لها، وإن لم يحصل سوى صورة عنوان كونها جزئياً - وهو أيضاً غير كلّّي - لم يجز الوضع إلّا لهذا العنوان الحاصل دون المعنونات غير الحاصلة صورها في الذهن. فالعامّ وإن كان وجهاً من وجوه الخاصّ لكن تصوّره لا يُجدي في الوضع للخاصّ غير المتصوّر.

نعم، يُجدي وينفع في الوضع لنفس هذا الوجه المتصور، فالوضع والموضوع له الخاصّ ^{العامّ} ^{الخاصّ} باطل.

ونظيره في البطلان الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ؛ فإنّنا إن تصوّرنا زيداً فلا يخلو إمّا أن لا نتصوّر شيئاً وراء زيد فلا يعقل أن نضع لفظاً له بعد أن لم نتصوّره، أو نتصوّره ولو بعنوان ما هو جنس زيد ونوعه، وإن لم نعلم حقيقة ذلك الجنس والنوع تفصيلاً بل لم نعرفه إلاّ بعنوان جنس زيد ونوعه، فلا يخرج الوضع عن الوضع العامّ والموضوع له العامّ؛ إذ الفرض أنّنا تصوّرنا عنوان جنس زيد ونوعه الذي هو عنوان عامّ، وإن لم نتصوّره بهويّته وحقيقته. فكان الوضع عامّاً كالموضوع له.

الألفاظ موضوعة لذوات المعاني

ذوات المعاني معانٍ للألفاظ دون وجوداتها الخارجيّة ودون صورها العلميّة، فمعنى «زيد» تلك الماهيّة الشخصيّة التي يحكم عليها بالوجود الخارجي تارةً وبالوجود الذهني أخرى، وهي في ذاتها خالية عن كلا الوجودين ولا بشرط عن نحوي التحقيق. ويشهد لما ذكرناه - مع وضوحه - جواز الحكم عليه بالوجود الخارجي تارةً، وبالوجود الذهني أخرى، وبالعدم ثالثةً، فلولا أنّه في ذاته خلّو عن كلّ ذلك لم يجز الحكم عليه بكلّ ذلك. وأيضاً لو كان معنى «زيد» هو زيد الموجود كان لفظ «زيد» جملةً تامّةً خبريّةً مرادفاً لـ«زيد موجود»، وهو باطل بالقطع، وأيضاً أنّ الوضع حكم قائم بالنفس فلا يعقل أن يكون متعلّقاً بموضوع خارجي، وسيجيء أنّ القضيّة من أيّ عالمٍ كانت لزم أن يكون طرفاها في ذلك العالم. هذا في مصداق الموجود.

وأما أخذ مفهوم الوجود في مداليل الألفاظ بنحو التقييد على أن يكون «زيد» مرادفاً لزيد الموجود، فذلك ممّا لا مانع منه عقلاً، لكنّه باطل غير واقع خارجاً، وإلاّ لزم أن يكون التيد في زيد الموجود مستدركاً وفي زيد غير الموجود تناقضاً.

ثمّ الظاهر رجوع البحث في أنّ الألفاظ موضوع لذوات المعاني أو للمعاني بما هي مرادة إلى ما ذكرناه، على أن يكون المراد من كلمة «مرادة» المتصوّرة. ويحتمل عدم الرجوع

ويكون المراد من كلمة «مرادة» ما أُريد إحضاره في ذهن المخاطب، فيكون إشارة إلى ماسبق في معنى الوضع من أن لازم تعريف الوضع بالتعهد - بعدم ذكر اللفظ إلا عند إرادة تفهيم المعنى - هو أن تكون مداليل الألفاظ ومعانيها هي الإرادات دون ذوات المعاني، فكان معنى «زيد» هو إرادة إحضار صورة زيد في ذهن المخاطب. لكن سبق بطلان المبني، وأنّ الوضع ليس إلا التنزيل بين الألفاظ وذوات المعاني، وأثر هذا الوضع أن يشار بلفظ «زيد» إلى ذات زيد.

نعم، اختيار التلقّف بلفظ «زيد» كاشف عن أنّ المتلقّف داعيه إلى التلقّف إحضار صورة المعنى في ذهن المخاطب، ويريد أن يفهمه ذلك، كما هو الشأن في الإشارة بالجوارح، لأنّ هذه الإرادة مدلول اللفظ وقد أُشير باللفظ إليها. والدلالة التي هي تابعة للإرادة هي هذه الدلالة - إذ كانت مدلولها الإرادة - دون تلك الدلالة الأولى التي هي نتيجة الوضع، فإنّها دلالة وإشارة إلى ذات المعنى بلا مدخليّة للإرادة.

بطلان تقسيم الوضع إلى تعيني وتعييني

من الأغلاط تقسيم الوضع إلى تعيني وتعييني، بل كلّ وضع هو تعيني ولا وضع حاصل بالقهر ولأجل كثرة الاستعمال؛ فإنّ الوضع من الأمور القلبية لا من الأمور الخارجية ليقبل القهر. فإن حصل ذلك التعيين القلبي والجعل النفساني جاز الاستعمال وحصل التعيين، وإلا لم يجز بل احتاج الاستعمال إلى رعاية علاقة وإقامة قرينة وإن بلغ من كثرة الاستعمال ما بلغ، ولا تكون كثرة الاستعمال موجبا لتعيين اللفظ فيما كثر استعماله فيه.

نعم، لا نأبى أن تكون كثرة الاستعمال كاشفة عن البناء والجعل النفساني، ويكون سبب تعيين اللفظ هو ذلك دون هذا الكاشف. فسبب التعيين لا زال هو التعيين القلبي، والكاشف عن ذلك التعيين يختلف، فتارة قول: «وضعت» وأخرى كثرة الاستعمال، كما قد يكون ثالثة استعمال واحد كاشفاً عنه، كما إذا قامت قرينة على أن المستعمل باستعماله هذا أراد إظهار وضعه.

وعلى ما ذكرناه فكثرة الاستعمال - وإن بلغت ما بلغت - لم توجب الوضع والتعيين ما

لم تكشف عن الجعل والتعيين، ومع الكشف فالعبرة به لا بها. ولعلّ من قسّم الوضع إلى تعييني وتعيّني اشتبه عليه الأمر، وحسب أنّ منشأ العُلقة هو هذا الكاشف مع وضوح أنّه المنكشف، أو أراد التقسيم بلحاظ الكاشف عن الوضع لا بلحاظ نفس الوضع.

الاستعمالات المجازية

مفتاح الاستعمالات المجازية هي الأوضاع الحقيقية، فالأوضاع الحقيقية كما تفتح باب الاستعمالات الحقيقية كذلك تفتح باب الاستعمالات المجازية. نعم، هذه مع الواسطة وتلك بلاواسطة، يعني أنّ الوضع بنفسه كافٍ في صحّة الاستعمالات الحقيقية.

وأما في صحّة الاستعمالات المجازية فتحتاج إلى ادّعاءٍ آخر وتنزيل ثانوي يضمّ إلى التنزيل الأوّل الحاصل بين اللفظ والمعنى، وهذا التنزيل الآخر تنزيل حاصل بين معنيين - أعني المعنى الحقيقي والمعنى المجازي - لا بين اللفظ والمعنى كما هو شأن التنزيل الأوّل. فهناك ادّعى أنّ كلمة «أسد» عبارة عن ذاك الحيوان الخارجي بعينه، وهنا ادّعى أنّ «الرجل الشجاع» عبارة عن ذاك الحيوان الخارجي المفترس؛ وبما أنّ المتّحد مع المتّحد مع الشيء متّحد مع ذلك الشيء، تكون النتيجة أنّ «الرجل الشجاع» وكلمة «أسد» متّحدان. فالأوضاع الحقيقية والتنزيلات الأوّلية هي أوضاع مجازية في المراتب النازلة، وبالنسبة ذوات العلائق مع المعاني الحقيقية، فتنحلّ الأوضاع الحقيقية إلى الأوضاع المجازية، وفي بطن تلك الأوضاع هذه الأوضاع.

فصحّ لنا أن نقول: إنّ الاستعمالات المجازية تكون بالوضع، مريداً عنه عين أوضاع الحقائق لا أوضاع آخر في عرضها. فإذا كان تنزيل اللفظ منزلة المعنى وادّعاء أنّه هو هو مصحّحاً لاستعمال اللفظ فيه والإشارة باللفظ إليه - حسبما فصلنا القول فيه عند ذكر حقيقة الوضع - كان تنزيل معنى آخر منزلة هذا المعنى الموضوع له لرابطة بينهما موجباً لاستعمال اللفظ في ذاك المعنى الآخر والإشارة باللفظ إليه كما يشار به إلى المعنى الموضوع له؛ لأنّ المفروض عينيهما واتّحادهما، فكان استعمال اللفظ فيه استعمالاً له في عين الموضوع له لا في شيء غيره.

فكلّ وضع حقيقي فهو متضمّن على نحو اللَّفّ أوضاعاً لا تُحصى - بإزاء المعاني المناسبة للمعنى الحقيقي عرضاً وطولاً، مناسبة جازت معها دعوى الاتّحاد والهوهويّة - فيسري هذا الوضع إلى المناسبات بلا حاجة إلى الالتفات إلى التناسب، بل إن التفت أو لم يلتفت أو اعتقد عدمه ومن أجله منع من الاستعمال، كان الوضع سارياً وأثره في الأعقاب باقياً من غير أن يصغى إلى منع الواضع. بل يقال له: إنك مشتبه ومخطئ في الصغرى وفي اعتقاد عدم المناسبة، وأنّ المناسبة موجودة لعلاقة حاصلة، وهذا داخل تحت وضعك وجعلك.

نعم، لا يحمل اللفظ على المعنى المجازي إلّا بعد قيام الصارف عن المعنى الحقيقي؛ وذلك لاحتياج المجاز إلى بذل عناية من المستعمل في استعماله، وأنّه قد أطلق اللفظ بلحاظ العلاقة وتنفيذاً للتنزيل والادّعاء الثانوي، فلولا القرينة على ذلك أتجه اللفظ إلى معناه الحقيقي بمقتضى التنزيل الأوّل.

وهكذا كلّ مجازٍ بعيد طولاً وعرضاً لا يصار إليه، ولا يحمل اللفظ عليه إلّا مع سدّ باب احتمال المجاز الأقرب منه فالأقرب، واختلاف المجازات العرضيّة قريباً وبعداً يكون باختلاف العلائق والروابط شدّة وضعفاً، واختلاف المجازات الطوليّة بكثرة الوسائط وقتلتها، فالمشابه أقرب من مشابه المشابه، وهكذا.

هذا إن جوّزنا سبل المجاز من المجاز، وإلّا فلا يتصوّر القرب والبعد الطولي، وانحصر القرب والبعد في قوّة العلاقة وضعفها.

استعمال اللفظ في شخصه

لا بدّ لكلّ قضية من قوائم ثلاث: موضوع، ومحمول، ونسبة. وفي أيّ وعاءٍ كانت القضية كانت قوائمها الثلاث في ذلك الوعاء، يعني أنّ القضية الخارجيّة لا بدّ وأن تكون أطرافها جميعاً في وعاء الخارج، فإذا ارتقت إلى النفس واستقرّت في كرسيّ النفس كان مقرّ الأطراف جميعاً في النفس، ثمّ إذا هبطت من النفس إلى اللفظ كانت قوائمها الثلاث - موضوعاً ومحمولاً ونسبةً - في اللفظ.

ولا يُعقل تألّف القضية من موضوع خارجي ومحمول نفساني، فزيد الخارجي لا يكون محكوماً عليه في النفس، وإثما المحكوم عليه في النفس زيد النفساني، وإثما «زيد» في الخارج معروض للقيام في الخارج بنسبة خارجيّة، و«زيد» في النفس معروض للقيام في النفس بنسبة بينهما في النفس. و«زيد» في قولنا: «زيد قائم» - وهو زيد اللفظي - موضوع لفظي في هذه القضية اللفظيّة لقولنا: «قائم»، ونسبتهما أيضاً لفظيّة.

والسرّ في ذلك أنّ قوام القضية إثما هو بالنسبة، ولا نسبة بين أجزاء عالم وأجزاء عالم آخر. وكيف تتألّف قضية من أجزاء عالمين؟!

ومن ذلك يظهر بطلان ما قيل من أنّ الحكم في قولنا زيد لفظ أو كلمة أو اسم أو نحو ذلك، على شخص هذا اللفظ الملقى في الخارج، وقد ذكر ليحكم على شخص نفسه لا ليحكم على محكيّه. فزيد المتلفّظ به هو الموضوع، لا حاكياً عن الموضوع مستعملاً في الموضوع^١؛ وذلك لأنّ كلمة «زيد» بما هي هذه الكلمة موجود من الموجودات الخارجيّة، فلا يجوز أن يكون بما هو من الخارجيات موضوعاً في القضية المعقولة. وكيف يحكم في العقل على ما هو خارج عنه ومنعزل منه؟!

نعم، ذكر كلمة «زيد» لإعادة الضمير إليها، وتوطئة لذكر ما يحكي عنها لا بأس، لكنّ الموضوع في الحقيقة هو الضمير العائد إليه.

وإنّ أبطل من هذا التوهّم، توهّم إمكان جعل ذلك من قبيل استعمال اللفظ في شخص نفسه، فزيد في مثل هذه القضايا مستعمل في شخص «زيد» المتلفّظ به، فهو دالّ وهو مدلول بالاعتبارين^٢؛ وذلك لوضوح أنّ الدلالة هي حصول العلم بالمدلول من العلم بالدالّ، وهذا لا يكون إلّا بعلمين سابق ولاحق ولا يتعدّد العلم إلّا بتعدّد العالم، أو بتعدّد المعلوم، فإذا فرض وحدة العالم ووحدة المعلوم. فكيف تفرض هناك دلالة؟

وهل وراء العلم باللفظ علم آخر به حتّى يدلّ اللفظ على شخص نفسه؟ وهل يُجدي

١. انظر الفصول الثروية: ٢٢؛ كناية الأصول: ١٤.

٢. انظر كناية الأصول: ١٤.

تعدّد الاعتبار في تعدّد العلم بذاتٍ هي واحد؟ أفهل إسماع المخاطب باللفظ يعقل أن يكون لأجل أن ينتقل إلى نفس هذا اللفظ، مع أن الانتقال إليه كان حاصلًا في أوّل إسماعه؟ أفهل بعد الانتقال إليه انتقال آخر حاصل من الانتقال الأوّل؟

الأصول اللفظية الوضعية

إذا تحقّق الوضع من الواضع - سواء كان وضعاً ابتدائياً، أو كان تبعياً وجرياً على لغة آخرين - ثم شكّ في انتقاله وعدوله عنه بُني على عدم الانتقال وحمل لفظه على مصطلحه القديم، وهو المعبر عنه بأصالة عدم النقل. وهذه أصالة مستفادة من عمل العقلاء و بناء أرباب المحاورات.

وأيضاً لو شكّ في حدوث الاشتراك، وضمّ معنىً جديد إلى معنى قديم بُني على عدمه. لكنّ المتيقّن من ذلك ما إذا ثبت الاصطلاح من الشخص ولو تبعيّة منه لقومه، أمّا إذا لم يثبت ذلك واحتمل أن للشخص اصطلاحاً جديداً يخصّه - لم يتبع في ذلك قومه - ولو في خصوص لفظٍ معيّن، فالظاهر عدم البناء على التبعيّة، وأنّه لم يخترع معنىً جديداً؛ فإنّ مجرد النشوء في قوم لا يوجب تبعيّة ذلك القوم.

نعم، هو كذلك غالباً، بل قلّ ما يتفق الاستبداد والاستقلال بالاصطلاح.

وكذلك إذا احتمل حدوث الوضع لمعانٍ متعدّدة دفعةً - بدون أن يكون الوضع لبعضها سابقاً، وقد شكّ في لحوق الوضع لبعض آخر - فالظاهر عدم أصل يقضي بنفي الاشتراك. هذا إذا شكّ في الوضع نقلاً واشتراكاً، ويعبر عن أصليهما بأصالة عدم النقل، وأصالة عدم الاشتراك، ويوصفان بالأصول الوضعية.

وأما إذا علم بالوضع كماً وكيفاً وشكّ في المراد، فتارةً يتردّد الأمر بين إرادة معنى حقيقي وآخر مجازي فلا إشكال في أنّه يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي، ويرفض احتمال المجاز من أيّ أقسام المجاز كان - حتّى المجاز العقلي الذي لا يشتمل على التصرف في الكلمة، بل التصرف فيه في أمر عقلي - وهذا هو معنى أصالة الحقيقة.

وأخرى يتردّد الأمر بين معنيين حقيقيين، وثالثةً يتردّد بين معنيين مجازيين. وفي هذين

يصير اللفظ مجملاً لا يحمل على شيءٍ من أطراف التردد ما لم يكن اللفظ في بعضها أظهر، والأظهرية تكون بكثرة الاستعمال كما تكون في الصورة الثالثة بقوة العلاقة .

وليعلم أن أصالة الحقيقة لا تختص بالشك في المجاز بل تجري مع العلم بإرادة الحقيقة، لكن شك في أن المراد الجدي هل هو هذا الذي استعمل اللفظ فيه، أو هو غيره؟ فيحكم بحكم هذه الأصالة أنه هو هو.

ولذا يأخذ بهذه الأصالة في الحكم بالعموم من لا يرى التخصيص بالمنفصل تجوزاً في العموم، وتصرفاً في اللفظ باستعمال في الخاص، بل اللفظ مستعمل عنده في العموم، والقصر وارد على المراد الجدي بقرينة أقيمت عليه وهو المخصص.

الجاهل بلغة قوم إما أن يكون جاهلاً محضاً بتلك اللغة، وإما أن يكون جاهلاً به تفصيلاً مع العلم به ارتكازاً.

أمّا الجاهل الأول، فطريق استعلامه منحصر بالرجوع إلى أرباب اللغة. وقد عرفت أن رب اللغة ليس منحصراً بالواضع الأول، بل كل متابعيه هم أرباب اللغة، وكلهم واضع تلك اللغة - هذا ابتداءً والبقية بالتبعية - فلو اعتبر قول الواضع الأول لزم اعتبار قول آحاد أرباب اللغة. ولو لم تعتبر أقوال المتابعين لاحتمال اشتباه أو تعمد كذب لزم أن لا يعتبر قول الواضع الأول أيضاً لعين هذا الاحتمال.

والظاهر أن بناء العقلاء جارٍ في استعلام اللغات على الرجوع إلى كل فردٍ من أرباب تلك اللغة حتى لو كان صبيهاً أو مجنوناً، لكن الظاهر أن ذلك ليس بمناط التعبد، بل بمناط حصول الاطمئنان، فبعين هذا المناط يرجع إلى كل مطلع على اللغة وإن لم يكن من أربابها كصاحب القاموس وأضرابه.

ثم إن إخبار أهل اللغة تارةً يكون بالقول الصريح، وأخرى يستنبط ذلك منهم بالتبادر لديهم وصحة الحمل عندهم بلا رعاية علاقة، وثالثة بالاطراد في الاستعمال. وقد يتخيل عدم دلالة الاطراد على الحقيقة بتوهم اطراد المجازات أيضاً في أنواع علاقاتها^١.

١. راجع كتابة الأصول: ٢٠؛ زبدة الأصول: عند قوله في علائم المجاز.

ويُدفعه: منع الاطراد المذكور؛ فإن لفظ الرقبة يطلق على الإنسان في تركيب ولا يطلق عليه في تركيب آخر، مثلاً يقال: «أعتق رقبة» ولا يقال: «أكرم رقبة»، وأيضاً يقال: «جاء الأسد» ولا يقال: «نام الأسد» و«صلّى الأسد» و«صام الأسد» مع وجود العلاقة. والسرّ في ذلك هو أنّ اللفظ لما لم يكن موضوعاً بإزاء ذات المعنى - ولأجل ذلك اعتبرت العلاقة في الاستعمال، واعتبرت مع وجود العلاقة المناسبة للمقام، ولم تكن العلاقة بمجردّها مصحّحة للاستعمال - فلما كان العتق مناسباً للرقبة تشبيهاً للقيّد المعنوي بالحبّل الحسّي الموضوع على الرقبة ناسب إطلاق الرقبة في «أعتق رقبة» بخلاف «أكرم رقبة» و«صاحب رقبة» وهكذا.

وأما الجاهل الثاني - وهو الذي ليس المعنى حاصلًا في حسّه المشترك مع ارتكازه في ذهنه - فطريق استحضاره له في حسّه المشترك هو أن يتبادر المعنى من اللفظ عنده، وأيضاً يصحّ حمل اللفظ عليه عنده، بمعنى أن يدعن بصحّة الحمل بلا رعاية علاقة. وكفي في تحقّق هذين ذلك العلم الارتكازي، فهذان معلولان للعلم الارتكازي وعلّتان للعلم التفصيلي، أعني حصول الالتفات وحضور المعنى في الحسّ المشترك. فلا شائبة دور. نعم، هذان دليلان على العلم الارتكازي، وأما أنّ ذلك الارتكاز من أين أتى وأي شيء صار منشأً له، هل منشؤه الاستعمالات الحقيقيّة أو المجازيّة أو إخبار أهل اللغة؟ فلا؛ ومن أجل ذلك كانت دالتهما على الحقيقة ممنوعاً.

الحقيقة الشرعية

لا سبيل إلى إثبات الحقيقة الشرعية في ألفاظ أطلقها الشارع وأراد بها معاني خاصة كألفاظ العبادات وكلفظ الوجوب والحرمة. ودعوى التبادر في إطلاقاته رجم بالغيب.

والتمسك بأصالة عدم حصول النقل من المتشعبة بعد ثبوت الحقيقة في إطلاقاتهم معارض بأصالة عدم نقل الشارع لها من معانيها اللغوية. مضافاً إلى عدم الدليل على اعتبار هذا الأصل، لعدم ثبوت بناء من العقلاء، وعدم أثر الشرعي مترتب عليه إن أُريد به الاستصحاب المأخوذ من الأدلة الشرعية.

بل لا يبعد أن يقال: إن أصالة عدم نقل الشارع لهذه الألفاظ من معانيها اللغوية منضمة إلى أصالة الحقيقة في استعمالاته لها تثبت مذهب الباقلاني^١؛ وأنّ استعمالات الشارع لها لم تكن إلّا في معانيها اللغوية، وقد أطلقها على ما اخترعه من المصاديق.

ولا يعارض هذا أصالة عدم النقل من المتشعبة - بعد ثبوت الحقيقة في لسانهم - فإنه

١. أنكر القاضي أبو بكر الباقلاني القول بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقاً، واشتهر أنه لم يقل به غيره، إلا أنّ الظاهر اختيار غير واحد لهذا القول، ولكن قد نسب القول إلى الباقلاني لكونه أشهرهم، كما هو المعمول في انتساب الأقوال والمذاهب.

وهو القاضي أبو بكر، محمّد بن الطيّب الباقلاني (م ٤٠٣ هـ) متكلّم أشعري. ولد في البصرة وتوفّي ببغداد. أوفده عضدالدولة سفيراً إلى امبراطور القسطنطينية. من مؤلفاته: إعجاز القرآن، الشهيد، الملل والنحل. (الكنى والألقاب ٢: ٦٣).

بعد ثبوت الحقيقة في لسانهم يحمل استعمالاتهم على المعاني الجديدة، كانوا هم الناقلين أو الناقل غيرهم وقد تبعوه. ولا بناء من أهل المحاورات على نفي النقل منهم استبعاداً وإثبات التبعية لهم في النقل ليكون الشارع هو الناقل في المقام.

وقد يتخيل^١ أن لا محيص من الالتزام بالنقل الشرعي؛ إذ لا مناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية - فضلاً عن أن تكون أحد مصاديقها ولو في بعض الألفاظ كلفظ الصلاة - فلا مصحح للحمل، ولا للتجاوز، فيتعين أن تكون استعمالات الشارع على سبيل النقل الارتجالي.

ويدفعه: أن هذا ناشئ من قصر الدعاء في الصلاة على القنوت، وأن ما عداه خارج عن الدعاء، فكيف تطلق الصلاة بمعنى الدعاء على الكل، مع أن القنوت ليس جزءاً المقوم كي يكون الاستعمال بعلاقة الكل والجزء؟!

ولكن الحق أن كل الصلاة دعاء، وطلب من الله الإقبال وقبول العمل؛ فإن الدعاء هو طلب التوجه من الغير، وبهذا المعنى كل متكلم هو داع يدعو مخاطبه بالتوجه والإقبال على كلامه.

ثم لا ثمرة مهمة لهذا البحث؛ فإن الحقيقة الشرعية إن ثبتت أو لم تثبت كان اللازم حمل ألفاظ الشارع على المعاني القديمة، لمكان الجهل بتاريخ النقل وبتأخر الاستعمال عنه. وأصالة عدم الاستعمال إلى زمان النقل معارضة بأصالة عدم النقل إلى زمان الاستعمال، مع أنه لا يثبت تأخر الاستعمال عن النقل ولو أثبت لم يُجد؛ لأن الحمل على المعنى الجديد ليس أثراً شرعياً مترتباً عليه، ولا بناءً من العقلاء على هذا الأصل كي لا يحوج إلى الأثر الشرعي بلا واسطة.

ويمكن أن يقال: إن الألفاظ تكون مجملة على القول بالحقيقة الشرعية؛ للجهل بالتاريخ المذكور وعدم بناء على تأخر النقل بعد العلم بأصله، فلا يحمل اللفظ على المعاني القديمة ولا على المعاني الحديثة. وهذا بخلاف ما لو نفينا الحقيقة الشرعية، فإنه تحمل الألفاظ على معانيها القديمة. وكفى بهذا ثمرة للبحث.

وقد يقال: إنَّ قضيّة جملة من الآيات قدّم المعاني الشرعية^١ ومعرفة أهل اللغة لها. فدعوى كون الألفاظ حقائق لغويّة فيها تكون قريبة جداً. فمن الآيات قوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾^٢ ومنها قوله تعالى: ﴿وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً﴾^٣ ومنها قوله تعالى: ﴿وأذن في الناس بالحج﴾^٤.

ويردّه أولاً: أنّ ذلك مبنيّ على كون الألفاظ في هذه الآيات مستعملة في المعاني الشرعية، وهو غير ثابت، وظهور الآية الأولى في اتّحاد المكتوب في حقّ الأمتين لا يُجدي؛ إذ لعلّ اتّحاد المكتوبين يكون اتّحاداً جنسياً وفي مجرد الإمساك - وإن كان هذا عن الأكل وذاك عن الكلام - كما يقال: «في الحّمّام اليوم إنسان، كما كان في الأمس إنسان».

وثانياً: أنّ غاية ما تقتضيه الآيات ثبوت المعاني في بعض الشرائع السابقة، فلعلّ الشريعة التي كانت فيها هذه المعاني كانت متأخّرة عن عصر واضع اللغة، فلم يكن واضع اللغة يعرف هذه المعاني ليضع لها لفظاً.

وثالثاً: سلّمنا قدّم المعاني، لكن ذلك لا يلازم معرفة واضع لغة العرب لها.

ورابعاً: سلّمنا معرفته لها، لكن ذلك لا يستلزم وضع هذه الألفاظ لها.

نعم، لا يبقى الوثوق حينئذٍ بثبوت الحقيقة الشرعية، لكن يمكن تحرير هذا البحث حينئذٍ بنحو آخر؛ فيقال: هل هذه الألفاظ المبحوث عنها انحصرت في شريعتنا في هذه المعاني وهجرت معانيها اللغويّة، أم لا؟ وأثر الانحصار حينئذٍ أثر ثبوت الحقيقة الشرعية على التقدير الأوّل.

نعم، أثر عدم الانحصار يكون هو الإجمال، دون الحمل على المعاني اللغويّة الأوّليّة.

١. كالصلاة والصوم والزكاة من المعاني الشرعية.

٢. البقرة (٢): ١٨٣.

٣. مريم (١٩): ٣١.

٤. الحج (٢٢): ٢٧.

الصحيح والأعمّ

اختلفوا في أنّ ألفاظ العبادات هل هي أسامٍ للصحيحة أم للأعمّ؟
ولتقدّم أمام البحث أموراً:

الأوّل: أنّ عنوان البحث - بما ذكرنا - وإن كان يعطي اختصاص البحث على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة، لكنّ الظاهر أنّ البحث بنفسه أو بمناطه عامّ يجري حتّى على القول بالمجاز الشرعي، بل وعلى اختيار مذهب الباقلاني¹ على أن يكون النزاع في مراد الشارع عند إطلاقه هذه الألفاظ، وأنّ بناءه جارٍ على إرادة الصحيح حتّى تقوم قرينة على الخلاف - إمّا بوضع اللفظ له، أو باستعماله فيه مجازاً، أو من باب إطلاق الكلّي على الفرد من باب أنّ أحد مصاديق معناه اللغوي - أم ليس بناؤه على ذلك، بل إطلاقه للألفاظ على قسمي الصحيح والفساد على حدّ سواء.

الثاني: كلمة الصحة ومشتقاتها تطلق على ما يقابل كلاً من العيب والفساد والبطلان. والظاهر أنّها بمعنى واحد تقابل كلّ تلك المعاني. وأيضاً معناها ذاتي لا إضافي نسبي، وهو كون الشيء وارداً على مقتضى طبيعته غير منحرف عن مقتضاها يميناً وشمالاً.

ومعلوم أنّ ما هذا شأنه تبرز منه آثار الطبيعة وتظهر منه خواصّها لأنّ معنى الصحة هو ذلك - فضلاً عن أن يكون بلحاظ أثر دون أثر، فيكون الشيء صحيحاً بلحاظ أثر، فاسداً

١. حيث ذهب إلى أنّ الألفاظ المستعملة في لسان الشارع قد استعملت في معانيها اللغويّة.

بلحاظ آخر - بل الصحيح هو ما كان مرتباً عليه كلّ آثار الطبيعة. وأمّا الفساد والعيب والبطلان فالكلّ يشترك في أنّها تطلق على ما خرج من مقتضى طبيعته الأصليّة بنقص فيه مع انحفاظ صدق الطبيعة، وإلاّ لم يكن الفاسد فاسد تلك الطبيعة أو معيوبها أو باطلها، بل كانت طبيعة أخرى.

ويمتاز كلّ من الثلاثة عن أختيها بأنّ العيب عبارة عن انحراف الشيء وخروجه عن بعض مقتضيات الطبيعة، والفساد عبارة عن الخروج عن كلّها. والبطلان يشارك الفساد في المعنى إلاّ أنّه يختصّ إطلاقه بالأفعال، فلا يقال: «بطيخ باطل» ولكن يقال لزراع البطيخ: «قد بطل عملك، وقد ضلّ سعيك».

وأما توهم أنّ الصحّة والفساد أمران إضافيّان^١ - فتكون صلاة واحدة صحيحة من شخص فاسدة من آخر - فباطل بظهور أنّ الصلاة بكافّة قيودها الدخيلة في الصحّة لا تفارقها الصحّة، ومن تلك القيود خصوصيّة المصلّي كالمسافر والحاضر. نعم، صلاة المسافر فاسدة من الحاضر وبالعكس، لكنّ كلّاً منهما إذا فرض صدوره من غيره لم يكن هو الذي صدر من الأوّل حتّى يكون اتصافه بالصحّة والفساد بالإضافة مع اتّحاد المضاف.

الثالث: لا حاجة لكلّ من القول بالصحيح والأعمّ إلى وجود قدر جامع بين أفرادهِ إلاّ مع القول بوحدة الوضع، وعلى هذا التقدير أيضاً القدر الجامع موجود على كلّ من القولين بسيطاً ومركبياً؛ لاشتراك أفراد الصحيح في التأثير في أثر كذا الكاشف عن وحدة المؤثر، واشتراك أفراد الأعمّ من الصحيح والفساد في مجاورة ذلك الأثر.

نعم، هذا الجامع لا يجري في كلّ فاسد، بل يختصّ بفساد اشتمل على ما يقرب الصحيح من الأجزاء، وهو المقصود أيضاً، فيشار بهذا الأثر المشترك إلى ذلك الجامع الواحد المؤثر ويوضع اللفظ له. أو يشار إلى الأجزاء الخارجيّة المختلفة - زيادة وتقيصة - المنطبق عليها ذلك الجامع الواحد، فيوضع اللفظ له. والأوّل هو الجامع البسيط، والثاني هو الجامع المركّب. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الاستدلال في المسألة بكلّ من القولين بالتبادر وصحّة السلب لا يخلو من مجازفة إن أريد بهما ذلك في لسان الشارع، وإن أريد في لسان المتشرّعة

بضميمة أصالة عدم النقل من لسان الشارع، فتلك لم يثبت اعتبار العقلاء لها.

وأبطل من ذلك الاستدلال لكلٍّ من القولين بالأخبار، فللصحيح بمثل «الصلاة تنهى عن الفحشاء»^١، و«أنها عمود الدين»^٢، و«الصوم جنة من النار»^٣، و«لا صلاة إلا بطهور»^٤، و«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^٥ إلى غير ذلك. وللأعمّ بمثل «دعي الصلاة أيام أقرائك»^٦، و«بني الإسلام على خمس»^٧.

فإنّ الأوّل مردود بأنّ مثل هذه التعبيرات تعبرّ بها في مقامين، فتارةً في مقام بيان شرح معاني الألفاظ بالإشارة إليها بآثارها كما هو شأن أهل اللغة، واللفظ في هذا المقام مستعمل في نوع اللفظ لا في معنى؛ وأخرى في مقام بيان خواصّ المسمّى بعد الفراغ عن معرفة المسمّى، واللفظ في هذا مستعمل في معناه، والاستعمال في هذه الأخبار من هذا القبيل فلا يدلّ على المدعى. نعم، إثبات الآثار قرينة استعمال اللفظ في الصحيح، لكنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة.

والثاني مردود بأنّ رواية «دعي الصلاة أيام أقرائك» إن حمل نهيها على الحقيقة والطلب المولوي كان ذلك قرينة إرادة الفاسدة؛ لعدم قدرة الحائض على الصحيحة حتّى تنهى عنها، والاستعمال أعمّ من الحقيقة، وإن حمل نهيها على الإرشاد على عدم قدرة الحائض من الصلاة حينئذ هي الصحيحة^٨؛ لأنّها التي لا تقدرها الحائض، ولو بني على الاستدلال بأمثال هذه الأدلّة كانت أوامر العبادات أخرى بأن يستدلّ بها على الأعمّ، بعد

١. العنكبوت (٢٩): ٤٥، وقد وردت الآية والاستشهاد بها في بعض الأخبار فراجع الكافي ٢: ٥٩٨.

٢. التهذيب ٢: ٢٣٧ / ٩٣٦؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٥، أبواب أعداد الفرائض، ب ٩، ح ١٣، باختلاف يسير.

٣. الكافي ٤: ١٦٢ / الفقيه ٢: ٤٤ / ١٩٦؛ وسائل الشيعة ١٠: ٣٩٥ و ٣٩٨، أبواب الصوم المندوب، ب ١، ح ١ و ٨.

٤. التهذيب ٢: ١٤٠ / ٥٤٦؛ وسائل الشيعة ١: ٣٧٢ أبواب الوضوء، ب ٤، ح ١.

٥. عوالي اللآلي ١: ١٩٦ / ٢ / وبهذا المضمون وردت أخبار أخرى، فراجع وسائل الشيعة ٦: ٣٧-٤١، أبواب القراءة في

الصلاة، ب ١ و ٢.

٦. الكافي ٣: ٨٣ / ١ / التهذيب ١: ١٨٣ / ٣٨١؛ وسائل الشيعة ٢: ٢٨٧ أبواب الحيض، ب ٧، ح ٢.

٧. وسائل الشيعة ١: ١٣-٢٧ أبواب مقدّمة العبادات، ب ١، ح ١ و ٢ و ٥ و ١٠ و ١١ و ١٥ و ١٨ و ٢٩ و ٣٣.

٨. أي أنّه إن حمل النهي عن صلاة الحائض على الإرشاد إلى عدم قدرتها من الصلاة، فالمراد من الصلاة المنهي

عنها حينئذ هي الصلاة الصحيحة؛ لأنّها هي التي لا تقدر عليها الحائض وأمّا الصلاة الفاسدة فمقدورة لها.

عدم معقولية أخذ قصد التقرب الذي به قوام الصحة في متعلقاتها. وأما الاستدلال بحديث بناء الإسلام على الخمس فيردّه أن كلاً من بناء الإسلام على الصحيح وأخذ الناس بالفساد ممّا لا إشكال فيه. وبعد ذلك كان الاستدلال بالحديث على إثبات المدعى تمسكاً بالاستعمال.

مع أن ذلك ليس بأولى من التمسك به لإثبات الصحيح، وحمل أخذ الناس بالأربع على الأخذ به بحسب معتقدهم لا واقعاً - إلا أن يناقش في جواز إطلاق اللفظ على المعنى الاعتقادي - وإلا لجاز أن يقال: «ركب زيد الحمار، وذهب إلى الإسكندرية»، بمجرد اعتقاده ذلك، أو يقال: «زيد أعلم من في الأرض، وأفقه فقهاء الإسلام» بمجرد اعتقاده ذلك. فلا يكون محيص حينئذٍ من جعل الأخذ بالأربع قرينة استعمال الألفاظ في الأعم، وذلك لا ينافي الحكم ببناء الإسلام عليها؛ فإن تكرار اسم الجنس في الكلام، أو ما بحكم التكرار لا يقتضي اتحاد مصداق المحكوم عليه في المقامين. وربما يستدل للقول بالأعم بفتويين أفتي بهما في الفقه. الأولى: صحّة نذر أن لا يصلّي في المواضع المكروهة، أعني ترك ما هو مدلول هذا اللفظ.

الثانية: حصول الحنث بإتيانه في تلك المواضع.

تقريب الاستدلال: أن الصلاة لو كانت اسماً للصحيح لم تجتمع هاتان الفتويان بل إمّا بطل النذر؛ لعدم القدرة على المنذور - ولو بسبب تعلّق النذر لأجل تعلّق النذر - والقدرة من شرائط صحّة النذر. وإمّا لم يحصل الحنث - كما في نذر النتيجة، وإن كان المنذور هو ترك الفعل - وبطلان التالي بكلا شقيّه يكشف عن بطلان المقدّم. ويردّه: أن متعلّق النذر لا يخلو إمّا هو صحيح لولا النذر، أو الصحيح حتى مع النذر، أو الفاسد، أو الأعم، والكل باطل.

أمّا الأول؛ فلا نذر لترك أمر راجح؛ لرجحان الصلاة في ذاتها، وإن كانت أقلّ رجحاناً في تلك الأمكنة المكروهة، وذلك لا يوجب انعقاد نذر تركها، وإلا لجاز نذر ترك كلّ عبادة هي أقلّ مصلحة من غيرها.

وأما الثاني؛ فلعدم القدرة من المتعلّق لتوقف الصحة بعد النذر على عدم النذر، فكان

النذر متعلقاً بما لم يتعلّق به النذر.

وأما الثالث؛ فلاستلزامه عدم الحنث بإتيان الفرد الصحيح لعدم كونه خلاف النذر.

وأما الرابع؛ فيظهر بطلانه من الوجود السابقة.

فلم يكن بدءاً إلا من الالتزام بالتعبّد، وأنّ صحّة النذر المذكور على خلاف القاعدة كصحّة

نذر الصوم في السفر، والإحرام قبل الوقت. ومورد التعبّد نذر ترك الصحيح لولا النذر دون

ما هو مدلول لفظ الصلاة.

اعلم أن نزاع الصحيح والأعمّ جارٍ في ألفاظ المعاملات أيضاً، ويحتمل أن يكون البحث

هناك في الصحيح والأعمّ العرفيين دون الشرعيين، كما يحتمل أن يكون البحث فيها بحثاً

مبنائياً ناشئاً من النزاع في حصول التصرف الشرعي في ألفاظ المعاملات، فعلى التصرف

يقال بالصحيح وعلى عدمه الأعمّ، وكون الشرائط الشرعيّة دخيلة في تأثير المعاملة لا في

مدليل ألفاظها. والله العالم.

المشتقّ

هل المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ، أو في الأعمّ منه وممّن انقضى عنه المبدأ؟

ولنقدّم أمام الكلام ما لعلّه يكون نافعا في المقام، وبه يتّضح موضوع البحث. فاعلم أنّا قد ذكرنا سابقاً أنّ موادّ المعاني لا تشدّ عن ثلاث - أعني الذوات والحركات والروابط - ولكلّ من هذه المعاني البسيطة لفظ موضوع بإزائه كما أنّ لمركّباتها ألفاظ موضوعة.

أمّا الألفاظ الموضوعة للبسائط فكلّها خارجة عن حريم النزاع هنا؛ لأنّ البحث في المقام متوجّه إلى النسبة، وأنّ هيئة المشتقات موضوعة بإزاء أيّة نسبة، هل بإزاء النسبة التلبّسية أو الأعمّ ولا نسبة في البسائط؛ فإنّها الذات الساذج أو الحركة الساذجة فلا يعقل البحث فيهما.

وأما الألفاظ الموضوعة بإزاء النسب والروابط كما في الحروف - إن سلّمنا ذلك فيها - فللاتّفاق على أنّها موضوعة بإزاء فعليّات النسب، بل لا يعقل فيها سوى الفعلية. وإنّما الاتقضاء يفرض في معنى أخذ فيه الذات ولا ذات هناك.

وأما الألفاظ الموضوعة للمركّب في تلك البسائط بالأعمّ من الموضوعة بإزاء نفس المركّبات، أو بإزاء الصور البسيطة المنتزعة منها، فهي على طائفتين: اسم وفعل؛ أمّا الفعل فبأنواعه الثلاثة خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ الماضي مأخوذة فيه النسبة الاتقضاءية فقط.

والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال، والأمر مختص بالاستقبال لعدم تعلق الطلب بغيره؛ فلا إشكال في معاني كلٍّ من هذه الثلاثة. والمراد من الماضي والحال والاستقبال ما ينطبق في الزمانيات على الزمان لا خصوص الزمان. فمثل «علم الله»^١ و«جاء ربك والملك صفاً صفاً»^٢ و«مضى الزمان» حقائق وإن لم يرد منها الزمان.

وأما الاسم فظاهر العنوان وإن كان قصر البحث على قسم المشتق منه، بل ربما يختص ببعض أقسام المشتق، لكن الظاهر عموم مناط البحث لكل اسم تضمن معنى النسبة؛ لقيام المناط بها، فأينما كانت النسبة جاء البحث سواء كانت في المشتق أو في الجامد. ولا بأس بالإشارة الإجمالية إلى ما تمتاز به بعض المشتقات عن بعض.

فاعلم أن معنى اسم المصدر الذي هو مبدأ المشتقات هو الحدث الساذج - وهو الفعل اللغوي الذي قلنا: إنه أحد البسائط - وهذا الحدث هو متن معاني المشتقات، والأصل المحفوظ الساري فيها الذي تتور عليه المعاني الاشتقاقية بلا نقيضة منه، وإن زيد عليه في كل شيء.

وليس بإزاء هذا الأصل في الأغلب لفظ يخصه، بل باعتبار التوزيع والتقسيم يعطى لهذا المعنى الساري في معاني المشتقات اللفظ الساري في ألفاظها. فيجعل الساري حصّة للساري، ويقال: إن معنى الضاد والراء والباء في «ضرب» وقبيله من المشتقات هو الحدث الضربي، ومعنى القاف والتاء واللام في «قتل» وقبيله هو الحدث القتلي، وهكذا.

وأول مشتق من هذا الأصل هو المصدر؛ فإنه يزيد عليه بأخذ نسبة صدورية أو مطاوعة في مدلوله كالكسب والاكْتساب. وحيث إن المصدر مبدأ حلقة الاشتقاق بعد اسم المصدر - ولا لفظ غالباً بإزاء اسم المصدر - عدّ المصدر أصلاً ومبدأً للمشتقات، فهو مبدأ إضافي لا حقيقي.

وإذا أضفنا أخذ الذات على معنى المصدر - إما الذات الفاعلة للحدث، أو القابلة له - صار المعنى معنى فاعلياً أو مفعولياً ومن أجله يعبر عنه باسم الفاعل واسم المفعول، فاسم

١. البقرة (٢): ١٨٧ و ٢٣٥؛ الأنفال (٨): ٢٣.

٢. الفجر (٨٩): ٢٢.

الفاعل واسم المفعول في ثاني مرتبة الاشتقاق، وهكذا كلما زدنا معنى على سابقة زاد الاشتقاق بعداً عن المبدأ بمرتبة؛ فلذا كانت صيغ المبالغة في ثالث المراتب فإنها تزيد على معنى الفاعل والمفعول بإفادة المبالغة فيهما، فهي إما مبالغة في الفاعل أو مبالغة في المفعول.

أما الأفعال فأصولها ثلاث. والكلّ يشارك اسم الفاعل والمفعول في الاشتغال على الذات والحدث والنسبة، ويفارقهما من وجهين:

الأول: أن الذات في الاسمين متن المعنى والحدث قيده، وفي الفعل بعكس ذلك الحدث متن المعنى والذات قيده، فالماضي المعلوم معناه الحدث الصادر عن فاعل ما فيما مضى، والماضي المجهول معناه الحدث الواقع على مفعول ما كذلك، والمضارع معناه هو هذا مع تبديل السبق باللحوق أو الحال، والأمر معناه البعث إلى الفعل.

وأما اسما الفاعل والمفعول فمعناهما الذات الفاعل للحدث أو القابل للحدث. فكان الحدث هنا قيده للمعنى كما كان الذات هناك قيده له.

الثاني: أن النسبة المأخوذة في مدليل الأفعال نسبة تامّة خبريّة أو إنشائيّة يصحّ السكوت عليها بخلاف النسبة في مدلول الاسمين فإنها نسبة ناقصة.

إذا عرفت هذا وظهر لك عموم مناط البحث وعدم اختصاصه بالمشتقات، فلنعد إلى عنوان البحث.

فاعلم أن الحال في العنوان يراد بها حالة التلبّس وهيئة التطوّر بالمبدأ والتفحص به لازمان النطق ولا زمان التلبّس؛ فإنّ المعنى الملحوظ متكيّفًا بكيفيّة خاصّة كزيد بوصف العلم وعلى صفة العلم - أعني الذات القائم بها العلم فعلاً - غير زيد المنقضي عنه صفة العلم، وهما معاً غير زيد بما سيتلبّس بالعلم. فزيد إذا قيس إلى صفة العلم كان له حالات ثلاث: حالة التلبس به، وهو حالة حلول المبدأ فيه، وجلوسه على صدره. وحالة الانقضاء، وهي حالة ارتحال المبدأ وتحولّه عنه. وحالة ترقّب حلول المبدأ وانتظار نزوله.

والمراد من الحال في العنوان هو القسم الأوّل من الحالات الثلاث، وهي حالة فعليّة المبدأ؛ لا أقول: الفعليّة الخارجيّة، بل هذه الفعليّة هي حالة الفعليّة إن وجد المبدأ في الخارج، أو لم يوجد ولن يوجد أبداً، فكانت الفعليّة فعليّة تفرّريّة لا فعليّة خارجيّة.

والنزاع واقع في أن المشتق حقيقة في خصوص هذه الحالة، أو فيما يعتمها وتلك الحالة الأخرى الانتقائية بعد الاتفاق على كونه مجازاً في تلك الحالة الثالثة.

والحاصل: لا امتياز للمشتق من سائر الألفاظ، وقد عرفت أن فعلية المعاني غير دخيل في شيء من الألفاظ، يعني أن الألفاظ حتى الأعلام موضوعة بإزاء ذوات المعاني لا بإزاء المعاني بقيد الوجود.

وبذلك يبطل توهم كون المراد من الحال في العنوان هو زمان الحال، سواء أريد منه زمان النطق، أو زمان التلبس. نعم، لو كان النزاع في المقام راجعاً إلى مقام حمل المشتق وتطبيقه لا إلى مقام تعيين مدلوله كان لذلك التوهم مجال، لكن ذلك بمعزل عن الصواب، وإن سبق بعض الأوهام، قائلاً بأن:

«الاتفاق واقع على أن معنى المشتق هو خصوص الذات على وصف التلبس وهيئة التلبس - مقابل الهيئتين الآخرين، أعني الذات على هيئة ارتحال المبدأ، والذات على هيئة انتظار المبدأ وترقبه، كما أن الألفاظ الموضوعة لكل عنوان - ذاتياً كان أو عرضياً - موضوع للذات مع فعلية ذلك العنوان؛ ولم يحتمل أحد أن تكون موضوعاً للأعم من فعليته وانقضائه. ولم يتخصص المشتق بخصوصية ولا امتاز بميز؛ ليختص بالبحث في مفهومه من دون سائر إخوانه من الألفاظ.

وإنما البحث فيه في مقام الحمل، وأن الموضوع للمتلبس بالمبدأ هل يحمل على الذات المنقضى عنه المبدأ في الخارج حملاً حقيقياً - كما يحمل على الذات المتلبس بالمبدأ - أو أن ذلك الحمل على ضرب من التوسع وباب من المجاز؟

ومنشأ هذا الخلاف بروز معنى الذات في معنى المشتق بروزاً بيناً، حتى توهم أن معناه معنى تركيبى، مع أن معناه معنى بسيط منتزع من المركب. فإذا كان معنى الذات فيه بارزاً وأخذ في مفهومه ظاهراً كان معنى «زيد ضارب»، زيد ثابت له الضرب.

وحيث إن المقصود من مثل هذه القضية قد يكون هو الحكم باتحاد الذات مع الذات الثابت له المبدأ من غير توجه العناية إلى إثبات المبدأ، وقد يكون هو الحكم بثبوت القيد في جانب المحمول، وهو المبدأ من غير نظر إلى الذات إلا مقدمة لإثبات قيده، كما هو الظاهر القضية. والتلبس بالمبدأ إنما يعتبر في القسم الثاني من الحمل دون القسم الأول؛ لأن الذات

في مورد الانقضاء عيناً هي تلك الذات التي كانت متلبّسة بالمبدأ وحملها عليه حمل على وجه الحقيقة، وإن كان التلبّس منقضيّاً، فمن قال: إنّ المشتقَّ حقيقة في الأعمّ نظر إلى هذا القسم من الحمل، ومن قال: إنّهُ حقيقة في خصوص المتلبّس نظر إلى القسم الآخر من الحمل الذي هو ظاهر القضية^١. انتهى.

وليت شعري، كيف يعقل النزاع في مقام الحمل مع الاتفاق على المفهوم؟! فإنّ الحمل ليس إلّا الحكم باتّحاد هذا المفهوم المبيّن مع الموضوع. بل كلّ نزاع فرض في الحمل فلا بدّ أن يكون ذلك ناشئاً من النزاع في المفهوم، ومن جهة عدم تميّز المفهوم، وإلّا فبعد تميّز المفهوم لا يبقى للنزاع في تطبيقه على الجزئيات سبيل.

وظنّي أنّ المتوهم خلط بين عبارة الحملين اللذين أشار إليهما، وحسب أنّ التعبير عنهما يقع بعبارة واحدة، مع أنّه إن أُريد إفادة اتّحاد الذات مع الذات عبّر بعبارة «زيد الضارب» معرّفًا، ومشيراً باللام إلى الذات، تنبيهاً على أنّ المحمول هو الذات والمبدأ قيده؛ وإن أُريد إفادة اتّحاد المبدأ مع الذات عبّر بعبارة «زيد ضارب» منكرًا؛ وفي هذه العبارة الذات مندكّة في جانب المحمول بعد وقوع التصريح به في جانب الموضوع؛ مع أنّه لو صحّ ما ذكره لزم عموم البحث لمن لم يتلبّس أيضاً؛ لعدم الفرق بين من انقضى عنه المبدأ، وبين من لم يتلبّس فيما ذكره؛ لأنّ الذات التي ستلبّس أيضاً هي عين الذات الفعلي.

وخلاصة الكلام وفذلكة المقام هو: أنّ المشتقّ لا يزيد على مبدئه إلّا بذات و نسبة بلا اعتبار التحصّل الخارجي، فما المشتقّ إلّا كسائر الألفاظ، وقد عرفت أنّ الألفاظ لم توضع إلّا بإزاء ذوات المعاني، لا بإزاء المعاني بقيد الوجود الخارجي أو بقيد الوجود الذهني فالنسبة الكائنة في مفهوم المشتقّ نسبة تفرّرية لا نسبة خارجيّة لكي تستدعي مبدأ خارجيّاً.

١. القائل هو الشيخ هادي الطهراني في المجلّد الأوّل من كتابه محجّة العلماء. ولكننا لم نظفر به.

وهو الشيخ هادي بن محمّد أمين الطهراني، فقيه إمامي. ولد في طهران وهاجر إلى أصفهان في طلب العلم ثمّ إلى النجف الأشرف وتلمذ على فاضل الأيرواني والميرزا الشيرازي والشيخ الأنصاري ثمّ استقلّ بالتدريس والإفتاء توفّي في سنة ١٣٢١ هـ في النجف الأشرف ودفن هناك. له مؤلّفات منها: محجّة العلماء، الإفتان، تفسير آية النور (أعيان الشيعة ١٠: ٢٣٣).

فلا يتوهّم من عقد هذا البحث أنّ اعتبار تحقّق المبدأ في المشتقّ من المتسالم عليه، وإنّما البحث في اعتبار فعليّته مقابل انقضائه، فإنّ تحقّق الذات غير معتبر فضلاً عن تحقّق المبدأ، فمثل: «شاعر» و «عالم» حقيقة في الذات صاحبة المبدأ وإن لم يكن في الخارج ذات ولا مبدأ، فلو استعملنا اللفظ في الذات الكذائيّة فقد استعملناه في حقيقته، وكذلك «السّم القاتل» و «السيف القاطع» حقيقتان في معناهما وإن لم يكن قتل ولا قطع، بل ولا سمّ ولا سيف.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المعتبر في مفهوم المشتقّ هو الذات متخصّصاً بالمبدأ بضرب من التخصّص، ولا بدّ أن يكون هذا التخصّص فعليّاً مقابل عدمه، يعني أنّ معنى المشتقّ ليس هو الذات اللابشرط عن هذا التخصّص، وإن حصل فيه التخصّص ومضى كما يقوله القائل بالأعم؛ نعم، هذا التخصّص قد يكون في الخارج بلا دخل كونه الخارجي في مفهوم اللفظ، وقد يكون في مرتبة الذات بلا تنزّل إلى الخارج من غير دخل هذا أيضاً في المفهوم، بل المفهوم خلو عن الخصوصيّتين، وينطبق على المتخصّص بكلّ من نحوي الخصوصيّتين، ومنشأ طلوع التخصّص الخارجي في أفق المشتقّ هو جعل المادّة والمبدأ المأخوذة تحت الهيئة الاشتقاقية حاكية عن مبدأ خارجي ومطلقاً لها على مبدأ خارجي، فيأتي من ذلك التلبّس الخارجي؛ حيث إنّ التخصّص بأمّ خارجي لا يكون إلّا في الخارج.

فلولا ذلك وكان المبدأ على صرافة معناه - بلا إطلاقه على الخارجيات - لم يكن يفهم من المشتقّ التلبّس الخارجي، ولم يزد مؤداه على التلبّس في جوهر الذات كما في «السّم القاتل» و «السيف القاطع» وكذلك الكاتب والضاحك إن أريد من مبدئهما طبيعة الكتابة والضحك؛ وإن أريد من مبدئهما الكتابة والضحك الخارجيين كان معناهما لا محالة المتلبّس بالكتابة والضحك في الخارج.

فمعنى المشتقّ هو خصوص المتلبّس، لكن لا تلبّساً ثابتاً في الخارج فإذا دلّ الدليل على عدم جواز السجود على كلّ مأكول وملبوس قلنا بعدم جواز السجود على كلّ ما كان مسلماً للأكل واللبس في المتعارف غير شارد عنهما بل قابلٌ حامل لهما، بلا اعتبار أكل خارجي فعلي أو لبس كذلك.

فصحّ أن يقال: إنّ المشتقّ حقيقة في ما يعمّ المتلبّس وغير المتلبّس رأساً حتّى في

المستقبل، مريداً بذلك التلبس الخارجي؛ ومعناه عدم اعتبار هذا التلبس رأساً. وصح أن يقال: إنه حقيقة في خصوص المتلبس فعلاً مريداً بذلك التلبس في مرتبة الذات. وهذا الأخير هو الذي ينبغي أن يكون محلاً للبحث.

وقد عرفت أن التلبس النقدي معتبر في مفهوم المشتق، ولا يكفي تلبس ما والتلبس الجامع بين الماضي والحال؛ وقد اشبهه هذا التلبس بالتلبس الخارجي - واشتبه نزاعه بالنزاع في ذلك - مع أنه لا ينبغي النزاع في ذلك.

وكان منشأ الاشتباه إطلاق المشتق غالباً على الخارجيات، فيظن الناظر أن التلبس الخارجي المستفاد منه مستفاد من حاقّ اللفظ ومأخوذ في مفهومه، مع أنه لا يعتبر في مفهومه سوى ما هو في مثال: «السيف القاطع» و «السّم قاتل». بل لو لم يطلق المبدأ على المبدأ الخارجي - وإنما أطلق الذات على الذات الخارجي كما في مثال: «هذا السيف قاطع»، و «ذلك السّم قاتل» أيضاً - لا استفاد التلبس الخارجي، بل كان هذا الحمل صحيحاً، وإن لم يقتل هذا ولم يقطع ذلك. وكثيراً ما يغلب هذا التوهّم في مشتق حلّ مبدؤه في الذات كعادل وعالم وقائم، لا ما كان مبدؤه معلولاً للذات صادراً منه كقاتل وقاطع.

والسرّ هو عدم العناية في بيان مجرد استعداد الذات لقبول المبدأ؛ لمشاركة كثير من الذوات في هذا الاستعداد، فيكون ذلك قرينة على إرادة التلبس الفعلي الخارجي من المبدأ. وقد عرفت أن إطلاق المبدأ على الخارجيات يستلزم كون التلبس به خارجياً.

وهل يعتبر عند هذه القرينة التلبس الحالي، أو يكفي التلبس ولو في الماضي؟ الحقّ هو الأخير، بل البحث باطل؛ وأنّ التلبس لا محالة يكون في الحال، وإنما الماضي وعاء المبدأ، والمبدأ يكون قد انقضى.

توضيحه: أن المبدأ إذا أُطلق على المبدأ الخارجي، فتارةً يطلق على مبدأ فعلي، وأخرى يطلق على مبدأ انقضاءي؛ وفي كلا التقديرين كان التلبس به حالياً وإنما المبدأ قد انقضى، بل حالته ينوط بانقضاء المبدأ كما في الفعل الماضي، وإلا لم يكن التلبس تلبساً بمبدأ قد انقضى فإذا أُريد من القيام في «زيد قائم» القيام الأمسي المنصرم فعلاً كان زيد فعلاً متلبساً بأنه انقضى عنه القيام، فالمضي واقع في ناحية المبدأ لا في جانب التلبس، بل تلبسه الفعلي يكون بعين انقضاء المبدأ.

وهذا هو المراد من قولهم: إنَّ الجري بلحاظ حال التلبس وإنه حقيقة، وإن كان المبدأ قد انقضى أو بعد لم يتحقق. وحقيقته ما ذكرنا من إطلاق المبدأ على مبدأ قد انقضى، أو بعد لم يتحقق؛ وإلا فلا معنى محصّل لكون الجري بلحاظ حال التلبس.

ومختصر المقام هو أنّ المشتق لا يحتاج إلى مبدأ خارجي وتلبس خارجي، وإنما معناه التلبس بالمبدأ تقرراً الحاصل في كلّ من الخارج ومقام الذات، وفي كلّ ممّا كان المبدأ فعلياً أو انقضائياً أو استقبالياً، وفي الكلّ التلبس فعلي والمعنى الحقيقي حاصل.

فلا تنافي بين القول بأنّ المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال وبين عدم اعتبار وجود المبدأ في الخارج، فضلاً عن كونه في الحال.

ومعنى المشتق في جميع ذلك واحد، والاختلاف خارج عن معناه ثابت بالقرينة. فهئية «قائم» في «زيد قائم»، وهئية «قاطع» في «سيف قاطع» معانها واحد، والتلبس في أوعية مختلفة. وكذا التلبس في «زيد قائم الآن» و «زيد قائم بالأمس» و «زيد سيقوم غدًا» على نحو واحد، وفي الكلّ فعلي و ما تلبس به مختلف؛ فالتلبس والحمل والجري كلّها ثابت فعلاً.

وبما ذكرناه يظهر حال صيغ المبالغة، وما دلّ منها على الحرفة والصنعة والملكية؛ فإنّ النسبة فيها لا تختلف ولا تتخلف عن النسبة في غيرها، ولا المبدأ يختلف عن المبدأ في غيرها.

فتوهم أنّ النسبة المدلول عليها فيها نسبة خاصّة كائنة بالملكة أو الحرفة، أو توهم أنّ المبدأ هي الملكة، باطل عاطل؛ وأين الملكة في العبارة حتّى تكون مبدأ؟! وإنما نسب إلى الذات تكرر صدور المبدأ - وهو التجارة - ومن ذلك يستفاد الملكة بالالتزام؛ فإنّ الذات إذا كانت ذاتاً مستعدّة لإصدار تجارات كثيرة كان ذلك ملكة لها لا محالة، وهكذا في باقي الصيغ.

خاتمة

مفهوم المشتق مفهوم بسيط غير مركّب من ذات ونسبة ومبدأ، وإنما مفهومه الذات ليس إلا، كما في «زيد» و «عمرو» و «بكر». نعم، هذا موضوع بإزاء قطعة من الذات لا بإزاء الذات

السيال، وتلك القطعة هي القطعة الحاملة من الذات للمبدأ على سبيل خروج القيد ودخول التقييد. والمراد بالذات ما يعمّ المبدأ نفسه؛ فإنه ذات من الذوات. ولا إشكال أنّ الشيء واجد لنفسه، فكان المبدأ أيضاً ممّا ينطبق و يطلق عليه المشتق؛ لأنّه واجد للمبدأ الذي هو نفسه. فلذلك يطلق الأبيض على نفس البياض، والموجود على نفس الوجود.

وأما عدم إطلاق كثير من المشتقات على مبادئها - كضارب وقاتل وآكل إلى غير ذلك - فذلك من جهة أنّ النسبة المأخوذة في تلك المشتقات هي نسبة صدورية؛ وإذا لا نسبة صدورية بين المبدأ ونفسه فلذلك لا يطلق على نفس المبدأ؛ حيث إنّ الشيء لا يكون علّة لنفسه، فيختصّ إطلاق المشتق على المبدأ بمشتق لم يؤخذ في مفهومه سوى الوجدان والتحمّل للمبدأ.

وهذا الذي قلناه هو معنى ما ذكروه: أنّ الفرق بين المشتق ومبده هو أنّ المشتق لا بشرط، والمبدأ بشرط لا. يريدون به أنّ المشتق يطلق على كلّ من الذات والمبدأ، ومفهومه مفهوم صادق على كلّ من الأمرين بخلاف المبدأ؛ فإنه يختصّ بإطلاقه بنفس المبدأ. ويريدون به أنّ الفرق بين الحدث الكائن في لفظ المصدر، أو كلّ ما كان هو مبدأ المشتقات، وبين الحدث الكائن في سائر المشتقات هو باللاشرطيّة والبشرط لاتيّة، يعني أنّ هذا حدث ساذج؛ ولذلك يأبى أن يطلق إلّا على نفس الحدث، وذاك الحدث لا يأبى أن يكون معه غيره، فذلك يطلق على نفس الحدث وعلى الذات الواجد للحدث.

ثمّ إنهم استدلّوا على بساطة معنى المشتق بأنّه لو كان مركّباً، فإمّا أن يكون مركّباً من مفهوم الشيء، أو يكون مركّباً من مصداق الشيء، وكلّ منهما باطل، فالمقدّم باطل.

أما بطلان الأوّل فبلزوم دخول العرّضي في الفصل، وأما بطلان الثاني فبلزوم انقلاب مادّة الإمكان في القضايا الممكنة إلى الضرورة؛ لضرورة ثبوت الذات لنفسه^١.

وهذا الاستدلال غريب؛ لأنّه إثبات اللغة بما يصان به كلمات أهل المعقول من الخطأ، مع أنّه يتّجه عليه:

١. المستدلّ هو مير سيد شريف جرجاني في حاشيته على شرح المطالع عند قول الشارح: «والمشتق وإن كان في اللفظ مفرداً إلّا أنّ معناه شيء له المشتق منه». راجع شرح المطالع: ١١.

أولاً: بأن دخول العرضي في الفصل لا يضرّ بالفصل ولا يخرجّه عن الفصلية. وليس معنى كون الناطق فصلاً ذاتياً للإنسان أنه بتمام مدلوله فصل ذاتي، بل معناه أن به يحصل الفصل وبه يمتاز الإنسان عن غيره ممّا يشاركه في الحيوانية، ولو كان ذلك حاصلًا بجزء من مدلوله.

وأما انقلاب مادّة الإمكان إلى الضرورة فتوهم ناشئ من حسابان أنّ الذات على تقدير دخوله في المشتقّ يكون هو المحمول، ويكون حمل المبدأ على هذا الذات بحمل آخر، وهو باطل؛ فإنّ الحمل حمل واحد متوجّه على الذات المقيّد بقيد «ممكن»؛ وثبوت الذات المقيّد بقيد إمكاني لنفسه يكون على وجه الإمكان لا محالة. فالتقيّد بقيد «ممكن» سابق على الحمل ومأخوذ في بطن المحمول لأنّه لاحق على الحمل وطارئ على المحمول بعد الاتّصاف بالمحمولية ليلزم الانقلاب المذكور.

وثانياً: أنّ هذا البرهان كما يبطل التركيب، كذلك يبطل البساطة - بمعنى المفهوم المنتزع من الذات والمبدأ - ويثبت كون المشتقّ عبارة عن نفس المبدأ؛ لأنّه الفصل، ولأنّه الذي يكون ثبوته للذات على جهة الإمكان، وهذا ممّا لا يرضي به المستدلّ.

الأوامر

الأوامر

[مادّة الأمر]

كلّ ما ذكر لمادّة الأمر من المعاني، فإنّها كثرات لمعنيين، وجزئيات لمفهومين هما معنى مادّة الأمر، وباقي المعاني خصوصيات خارجيّة مستفادة من القرائن الخارجيّة؛ والمفهومان هما: الطلب من العالي، ومفهوم الشيء، وهو في إطلاقه الأوّل يُجمع على أوامر، وفي إطلاقه الثاني يجمع على أمور، ويشبه أن يكون إطلاقه الثاني أيضاً مأخوذاً من الأوّل، وبمناسبة أنّ الشيء يقع مورداً للطلب أُطلق عليه لفظ الأمر، كما أنّه بمناسبة أنّه تتعلّق به المشيئة أُطلق عليه لفظ الشيء. ثمّ توسّع وأطلق اللفظان على المحالات غير القابلة لتعلّق الطلب والمشيئة. ثمّ الظاهر اعتبار قيدي العلوّ والاستعلاء جميعاً في الطلب، ولا يكتفى بأحدهما المعين، أو لابعينه، فضلاً عن نفي اعتبارهما رأساً؛ وذلك لعدم إطلاق الأمر على الطلب من غير العالي، كعدم إطلاقه على الطلب من غير المستعلي، وإن كان عالياً.

ومن نفي اعتبار الاستعلاء اشتبه عليه معنى الاستعلاء، وحسب أنّه عبارة عن إظهار العلوّ والتكبير مقابل خفض الجناح، مع أنّه ليس كذلك، بل الاستعلاء هو الطلب من المولى بما هو مولى وهذا عبد، لا بما أنّه طبيب وهذا مريض، أو ناصح مشفق، وهذا مستشير، أو معلّم وهذا متعلّم، وهكذا^١.

١. أي لا بما أنّ الطالب طبيب والمطلوب منه مريض، أو أنّ الطالب ناصح ومشفق، والمطلوب منه مستشير لذلك الناصح، أو أنّ الطالب معلّم والمطلوب منه متعلّم.

توضيحه: أن للمولى بما أنه مولى، وبما أنه طبيب، وبما أنه عاقل بصير، وبما أنه كذا وكذا السنّة شتى، وهو يتكلّم بكلّ لسان، فتارةً يتكلّم بلسان مولويته وتارةً يتكلّم بلسان طبابته، ويقول لعبده: اشرب الدواء الفلاني، كما يقول لسائر الناس ذلك، وثالثةً يتكلّم بما أنه عاقل بصير.

وحكم طلبه في كلّ لسان لا يختلف عن حكم طلب أرباب ذلك اللسان من سائر الناس. فإذا أمر بما أنه طبيب كان حكم طلبه هذا كحكم طلب سائر الأطباء، أو طلب بما هو عاقل كان حكم طلبه هذا كحكم طلب سائر العقلاء في أنه لا يجب امتثاله. ولا يطلق الأمر على طلبه إلا بعناية ومصحوباً بالقرينة كما يقال: الأمر الإرشادي على طلبه بما هو أحد العقلاء، ولذا قال عليه السلام - في جواب من قال: أتأمرني يا رسول الله! -: «لا، بل إنّما أنا شافع»^{٢-١}.

ثم إن في معنى العالی غموضاً، والمتيقّن من معناه هو البارئ جلّ وعلا والأنبياء والأولياء والآباء والأمّهات. وأمّا مطلق من له نعمة على الشخص، أو يتقى سوطه وسيفه، فهو وإن شارك المولى في وجوب إطاعته جزاءً لأياديه، أو اتقاءً من شرّه وأذاه، إلا أنه ليس عالياً ولا يطلق أمر على طلبه.

واعلم أن الطلب الاستحبابي ليس بأمر - بل ولا طلب - وإنّما هو إرشاد إلى تحصيل مصالح الفعل وجلب عوائده ومنافعه - سواء كانت منافع ذاتية، أو كانت منافع جعلية، أعني الثواب والأجر الذي التزم به المولى جزاءً على العمل ترغيباً للمكلف على العمل، وتحبيباً للفعل في نظر المكلف - فالمولى ابتداءً يجعل الأجر على العمل، ثم يُظهر ذلك للمكلف بعبارة المطابقي كما هو الغالب في أخبار المستحبات، أو ينشئ طلب الفعل تنبيهاً على أنه جعل الثواب على العمل فإنّ العقل حاكم بحسن الفعل تحصيلاً لذلك الثواب، وأيضاً تحصيلاً لمنافع الفعل الموجودة فيه.

وهذا الذي ذكرناه يناسب مادّة الاستحباب؛ فإنّه تحبيب للفعل في نظر المكلف حتّى يختاره بطبعه لا كرهاً وعنفاً. وهذا الجعل للأجر وإن كان موجوداً في الواجبات أيضاً، لكنّ

١. سنن أبي داود ٢: ٢٧٠ / ٢٢٣١.

٢. فإنّ لازم قوله: «لا» في جواب من قال له: أتأمرني، أن الأمر مأخوذ فيه المولوية من المولى والعبودية من العبد، وهذا المعنى ليس بمأخوذ في الشفاعة.

العنف والإكراه أيضاً موجود هناك بنفس التكليف و بالوعيد بالعقاب، فالواجبات مشتملة على مقدّمات ثلاث: بعثيّة من قبل المولى، أصل الطلب الذي هو محكوم عقلاً بامتناله، والوعد بالثواب [على فعله] والوعيد بالعقاب [على تركه]، وليس في المستحبّات سوى الوعد بالثواب.

وحسب ما ذكرنا كلّ أمر فهو إيجابي، ولا أمر استحبابي يرخص العقل في مخالفته وترك امتثاله. وإنّما الاستحباب وعد ساذج بالثواب بلا طلب من المولى وإلّا وجب امتثاله؛ فإنّ العقل لا يرخص في مخالفة طلب المولى، فكلّ ما هو طلب المولى واجب الامتثال، وكلّ ما لا يجب امتثاله ليس طلباً للمولى. فتقسيم الطلب إلى إيجابي واستحبابي باطل، بل الطلب من المولى ليس له إلّا قسم واحد وهو إيجابي لا محالة.

الفرق بين الطلب والأمر

الطلب أعمّ من الأمر من وجهين:

الأوّل: أنّ الطلب الشامل لحركة الشخص إلى جانب إتيان مقاصده بترتيب مقدّماته، فإنّ ذلك طلب لمقاصده وهو طالب لها^١.

الثاني: أنّ الطلب يشمل كلّ طلب من كلّ طالب، والأمر يختصّ بالطلب من العالي مع الاستعلاء.

واعلم أنّ دلالة مادّة الأمر وصيغة الأمر والجملة الخبريّة المستعملة في مقام إنشاء الطلب على تحقّق الإرادة النفسانيّة ليست بوضعها لها كلفظ «أريد» أو «أطلب»؛ وإنّما هي دلالة عقليّة كما يدلّ الإتيان بمقدّمات فعل على إرادة ذبها، بل هذا منه حقيقة؛ فإنّ البعث نحو الشيء مقدّمة من مقدّمات حصول ذلك الشيء، فاخياره دليل إرادة ذلك الشيء.

نعم، يكون هذا بعثاً وضعياً فلذلك توصف الدلالة المذكورة بالوضعيّة أيضاً، وليس ممّا لا سبيل للوضع إليه لتكون عقليّة ساذجة، كسحب زيد نحو الدار الكاشف عن إرادة دخوله الدار، أو دفعه عن الدار الكاشف عن إرادة خروجه.

١. أي أنّ من يتحرّك إلى فعل شيء، فحركته طلب منه، ويصدق عليه أنّه طالب له.

الوجوب بحكم العقل

واعظك وقائدك نفسك وباطن نفسك؛ ولا سبيل لغيرك في التوصل إلى فعلك الاختياري إلاّ بوسيلة نفسك وتهيئة مقدمات وترتيب أمور توجب بعث نفسك للعضلات وتحريكها لها نحو المراد، ومن تلك المقدمات بعث المولى نحو فعل من الأفعال؛ فإنّ في هذا الموضوع يحكم عقلك بالامتثال ويحرّكك ويبعثك نحو الإطاعة وإنفاذ مراد المولى.

فصح أن نقول: إن كلّ إيجاب وإلزام فهو من العقل وبحكم من العقل، فكلّ إلزام عقلي، وليس شيء من الإلزام يكون من المولى؛ وإن أسند إلى المولى وقسم الإيجاب إلى عقلي وشرعي فذلك باعتبار المقدّمة البعيدة التي رتبها الشارع، فأوجب إلزام العقل وحكمه بالحركة نحو الفعل، وبهذا الاعتبار صحّ نسبة الإيجاب إلى كلّ من أوجب إلزام العقل نحو الفعل كمن أوعد بالجزاء على الفعل.

نعم، الخارج عن النفس شأنه الجبر والاضطرار مثل أن يسحبك [شخص] ويدخلك الدار، أمّا لو أراد الشخص دخولك الدار اختياراً فلا سبيل له إليه إلاّ بترتيب مقدمات يُلزمك عقلك بالدخول، أو يرجح لك الدخول في موضوع تلك المقدمات، والمقدمات المنتهية إلى ذلك إلى ما شاء الله، ومن ذلك طلب المولى للفعل.

والظاهر أن كلّ أوامر المولى ملزمة، يعنى موجبة لإلزام العقل بالإطاعة، ولا شيء في أوامره استحبابية يرخّص العقل في ترك الإطاعة وإلقاء طلب المولى وراء الظاهر وسُحقه^١. فتقسيم أوامر الشرع إلى إيجابية واستحبابية باطل، بل كلّ أوامر الشرع إيجابية.

وأما الاستحباب فذلك ليس من مقولة الطلب، بل هو تحبيب للفعل بالنسبة إلى الطرف القابل بجعل الأجر والثواب لكي يختاره شوقاً إليه ورغبة منه؛ فإنّه وإن كان كارهاً للفعل لمشقّته، لكن يكون رغباً له بما يرى أنّ في إتيانه الأجر والثواب، كالحتمّال يحمل الحمل الثقيل شوقاً إليه. لما يرى في فعله من الأجر.

والمولى إنما يسلك هذا المسلك في طريق البعث إلى المستحبات ولا يأمر؛ لما يرى أن في الأمر العقل يكره المكلف نحو العمل، وإكراه غيره قبيح ما لم ترفع مفسدة قبحه مصلحة راجحة في الفعل، وليس في المستحبات تلك المصلحة الرافعة لقبح الإكراه نحو الفعل، فلا جرم يسلك النمط الأوسط بالبعث نحو الفعل بجعل الثواب، فإن أوجب ذلك حركة المكلف نحو العمل فذاك، وإلا فلا مصلحة قاضية بإكراهه وإجباره بأمره بالفعل أو وعيده بالعقاب.

ثم الوعد بالأجر والثواب في موضوع المستحبات تارة يكون بعبارة الجملة الخبرية وهو الغالب، وأخرى بعبارة الجملة الطلبية إرشاداً وتنبهاً على تحقق مناط حكم العقل بإتيان الفعل و حسنه، وهو جلب النفع؛ وفي ذلك دلالة بالالتزام على تحقق الالتزام بإعطاء الأجر والثواب. وهذا شائع في أمر العمّال والأجراء؛ فإنّ في أمرهم إشارة إلى الالتزام بدفع الأجر.

واعلم أنّ الوعد بالأجر كما هو موجود في المستحبات ساذجاً كذلك هو موجود في الواجبات منضماً إلى الأمر بالفعل وإلى الوعيد بالعقاب، فهناك يتوصّل المولى إلى مقصده بمقدّمات ثلاث، ورتّب مقدّمات ثلاث: نفس الطلب، والوعد بالثواب، والوعيد بالعقاب. فبعض يكفيه المقدّمة الأولى في الانبعاث والحركة نحو الفعل، وبعض لا ينبعث إلاّ بالأجر وطلب الثواب، وثالث لا يحركه سوى الخوف من العقاب.

وقد أُشير إلى الأقسام الثلاثة في الأحاديث^١ وعُبر عن الأوّل بعبادة الأحرار وعن الثاني بعبادة الأجراء وعن الثالث بعبادة العبيد، وهي متدرّجة في الفضل على الترتيب الذي ذكرناه. والكلّ عندنا صحيحة بلا احتياج القسمين الأخيرين إلى توسيط داعي الأمر، ويكون طلب الأجر أو الفرار من العقاب داعياً على الداعي، بل العبادة المأتي بها بداعي الفرار من العقاب - فضلاً عن المأتي بها طلباً للثواب - صحيحة في عرض العبادة المأتي بها بداعي الأمر، وإن كانتا أقلّ منها فضلاً.

ولا فرق في الثواب بين الدنيوي منه والأخروي، فالعبادة المأتي بها لأجل أداء الدين،

١. راجع وسائل الشريعة ١: ٦٢، أبواب مقدّمة العبادات، ب ٩، ح ١ و ٢.

أو التوسعة في المعاش، أو غير ذلك من المطلوبات الدنيوية صحيحة، وإن لم يتوسط فيها داعي الأمر، بل أتى بها ابتداءً لداعي تلك المطلوبات.

والسرّ في ذلك أنّ الإتيان بالعمل طلباً للأجر من المولى - أجراً مجعولاً منه بإزاء العمل ترغيباً على إتيانه - لا يخرج العبادة عن كونها عبادة؛ وذلك لأنّ العبادة ليست مقصورة على امتثال أوامر المولى، بل هي عبارة عن مطلق الخضوع والمطاوعة والانفعال عن مقدمات ربّها المولى في الوصول إلى مقصده؛ ومن ذلك وعده بالثواب ووعيده على العقاب؛ فإنّ من أصغى إلى ناعقٍ فقد عبّده، فإن كان عن الله فقد عبّد الله، وإن كان عن الشيطان فقد عبّد الشيطان.

صيغة الأمر

صيغة افعال بعث خارجي^١ نحو الفعل المدلول عليه بما دّتها^٢، فهي بالوضع نازلة منزلة البعث والعضلات بالجوارح. ويمكن أن يراد من البعث بالجوارح هو المحرك للعضلات نحو الفعل، ويمكن أن يراد منه هو أنّ مدلول الصيغة هو من جملة معاليل الإتيان بالفعل والعضلات. وكشفها عن الطلب الحاصل في نفس المولى كشف التزامي ككشف البعث بالعضلات عنه، وككشف الإتيان بكلّ مقدّمة عن إرادة ذبها، فصحّ أن يقال: إنّ كشف الصيغة عن الطلب كشف عقلي^٣؛ كما صحّ أن يقال: إنّ كشف وضعي باعتبار أنّ إحدى مقدّمته وضعيّة تنزيليّة، وهي كون الصيغة بعثاً.

وربما يذكر للصيغة معانٍ آخر من التمنيّ و الترجّي والامتحان والتعجيز، إلى غير ذلك. كما ربما يجعل هذه من قبيل دواعي الإنشاء مع كون المستعمل في الجميع هو إنشاء الطلب، وهما جميعاً باطلان مردودان، فلا تلك المعاني ممّا استعملت فيها الصيغة، ولا هي دواعي الإنشاء. وأيّ ارتباط بين معنى الصيغة وتلك المعاني كي تكون هي دواعي إنشاء الطلب

١. البعث الخارجي في قبيل البعث الداخلي، وهو المحرك للعضلات نحو الفعل.

٢. أي أنّ صيغة أفعال بعث نحو الفعل، وهو المتعلّق به البعث، مثلاً «أضرب» بعث نحو الضرب، فالمراد من المادّة هي متعلّق البعث المدلول عليه بالصيغة.

٣. لأنّ مدلول الصيغة هو الطلب من المولى، وهو يستلزم عقلاً إرادة المولى للإتيان به من المكلف.

وهل هي بوجودها الخارجي معاليل لإنشاء الطلب كي تكون بوجودها العلمي دواعٍ وعلل له؟ كلاً.

نعم، غرض الامتحان يكون داعياً إلى التعمية وتلبيس الأمر على غيره ليظنَّ أنَّ المنشئ طالب وهو ليس بطالب حتّى يحصل بذلك غرض الامتحان. وهذا بخلاف بقيّة المعاني. وعليه فالوجه في استفادة تلك المعاني منها، أمّا فيما عدا التمنيّ والترجّي فلذكر الصيغة جزاءً لشرط مصرّح أو مقدّر، فمن الأوّل قوله تعالى: ﴿فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين﴾^١، ومن الثاني قوله تعالى: ﴿فاعمل إنّنا عاملون﴾^٢ و﴿وانتظروا إنّنا منتظرون﴾^٣ و﴿واعملوا صالحاً إنّني بما تعملون عليم﴾^٤ و﴿قل كونوا حجارة أو حديداً﴾^٥. والغرض من التعليق، التنبيه على فساد المقدّم بفساد التالي.

وأما في التمنيّ والترجّي فلتوجّه الطلب فيها إلى المحال، أو إلى أمر غير مرجوّ الحصول، ومن هذا الباب دلالة الجملة الخبريّة على الطلب؛ فإنّ الجملة الخبريّة لم تستعمل إلّا في معناها، إلّا أنّ المخبر به وقوع الجملة على تقدير خاصّ لا على جميع المقادير، أو وقوعه من أشخاص مخصوصين، ومن ذلك استفاد الطلب التزاماً. فمعنى «يُعيد» و«يغتسل» في جواب من سأل عن صحّة صلاته وغسله، هو أنّه إن أراد العمل بقانون الشرع يُعيد ويغتسل، أو أنّ العامل بقانون الشرع يُعيد ويغتسل، ومن ذلك يعلم أنّ قانون الشرع هو وجوب الإعادة. ومن هذا القبيل دلالة «المؤمنون عند شروطهم»^٦ على وجوب الوفاء بالشرط.

١. البقرة (٢): ٩٤ والجمعة (٦٢): ٦.

٢. فصلت (٤١): ٥.

٣. هود (١١): ١٢٢.

٤. المؤمنون (٢٣): ٥١.

٥. الإسراء (١٧): ٥٠.

٦. التهذيب: ٧ / ٣٧١ / ١٥٠٣؛ الامتصار: ٣ / ٢٣٢ / ٨٣٥؛ عوالي اللآلي: ٣ / ٢١٧ / ٧٧؛ وسائل الشيعة: ٢١ / ٢٧٦ أبواب

التعبدي والتوصلي

هل قضية الأصل اللفظي في الأوامر من عموم أو إطلاق هو التوصليّة، أم هو التعبديّة، أولاً ظهور يقتضي شيئاً منها، فكان ينبغي في مورد الشكّ الرجوع إلى الأصول العمليّة من براءة أو قاعدة اشتغال؟ وليعلم مقدّمة أنّ كفيّة دخل قصد القربة في العبادات المعلومة العباديّة يتصوّر على وجوه:

الأوّل: أن يكون دخيلاً بنحو جزء المأمور [به] وشرطه، يعني أن يكون متعلّقاً للطلب العبادي ومأخوذاً تحت أمره.

الثاني: أن يكون مأموراً به بأمر مستقلّ.

الثالث: عدم الأمر به بوجه من الوجوه، وإنّما العقل كان ملزماً به لأجل ما علم من دخله في حصول غرض المولى، والمفروض وجوب تحصيل غرض المولى، بل أمره لا يسقط مادام الغرض الداعي إلى الأمر باقياً لم يحصل.

أما الوجه الأوّل فباطل بما أنّه تكليف بالمحال، وإن كانت الاستحالة ناشئة من أخذ قصد الأمر تلو الأمر؛ إذ بمجرد الأخذ المذكور يخرج الأمر عن قابليّة كونه داعياً - وإن كان لولا الأخذ لكان الفعل بمكان من الإمكان - وذلك أنّ الأمر إن دعا فإنّما يدعو إلى تمام ما تعلّق به، وبه تحدث الإرادة في نفس المكلف بإتيان تمام ما دعا إليه المولى؛ فإنّ إرادة العبد في مقام المطاوعة والتأثر عن إرادة المولى هي طبق إرادة المولى لا تخالفها بشعرة، بل تضع قدمها موضع قدم تلك - بلا زيادة و نقيصة - وهذه الإرادة الواحدة تبعث إلى إتيان الأجزاء

والقيود شيئاً فشيئاً حتى ينتهي إلى آخرها. وحينئذٍ فإذا فرضنا أنّ من جملة الأجزاء أو القيود هو دعوة شخص هذا الأمر المتوجّه إلى المركّب، فلا يخلو إمّا أن يدعو هذا الأمر إلى مجموع متعلّقه - ومن ذلك داعي الأمر - أو يدعو إلى ما عدا داعي الأمر، وكلّ منهما باطل. أمّا الأوّل فلأنّ الداعي لا يكون له داعٍ آخر وإلاّ لتسلسل؛ فإنّ الداعي إنّما يتصوّر في الأفعال الاختيارية والداعي ليس فعلاً اختياريّاً، مضافاً إلى أنّه لا يكون حينئذٍ للمكلف إتيان المجموع بداعي الأمر؛ لأنّ هذا الداعي غير ذاك الداعي الذي أمر به المولى، وهو إتيان سائر الأجزاء عدا نفس داعي الأمر بداعي الأمر. ومنه يظهر أنّه لا يحصل بالفعل بهذا الداعي امتثال ذلك الأمر.

وأما الثاني فلما عرفت أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى تمام ما تعلّق به دون بعضه كي يحصل بذلك في المقام مجموع ما تعلّق به.

وربما يتوهّم أنّ محذور أخذ قصد القرية في متعلّق الأمر هو لزوم الدور، بتقريب أنّ دعوة الأمر يتوقّف على الأمر، فلو أخذ في متعلّق الأمر دعوته توقّف الأمر أيضاً على دعوة الأمر توقّف الحكم على موضوع سابق عليه^١.

ويدفعه: أنّ الموقوف والموقوف عليه مختلفان، فالذي يتوقّف على الأمر هو دعوة الأمر في الخارج، والذي يتوقّف عليه الأمر هو تصوّر المولى هذه الدعوة وأمره بها.

وأما الوجه الثاني فباطل بأنّ الأمر الأوّل المتوجّه إلى ذات العمل إن كان صورياً لم يحدث داعي الأمر في نفس المكلف، فيبقى الأمر الثاني من غير موضوع وتكليفاً بالمحال، وإن كان جديّاً سقط بحصول متعلّقه في الخارج ولو كان لا بداعي الأمر، فلا يبقى موضوع للأمر الثاني، فخرج عن كونه عبادياً وهو خلف.

وأما الوجه الثالث فباطل بأنّ الأمر بذات العمل إن كان لا عن غرضٍ فذاك لغو باطل، وإن كان عن غرضٍ قائم بالأمر أو بمتعلّقه سقط الأمر بحصول الغرض بالإتيان بمتعلّقه، فلا يبقى لحكم العقل موضوع إن كان هناك غرض أتمّ قائم بمجموع العمل بداعي الأمر، كما لم يبق للأمر الثاني موضوع في الوجه الثاني، وإن كان عن غرض قائم بالفعل بداعي الأمر

لم يوجب ذلك الغرض أن يأمر المولى بذات العمل الخالي عن قيد داعي الأمر، كما تقدّم أنّه لا يوجب أن يأمر مع هذا القيد أيضاً.

وبالجملّة: إن كان الأمر بذات العمل صورياً لم يحدث داعياً في نفس المكلف فلا يحصل الغرض، وإن كان جدياً لم يتوقّف حصول الغرض على قصد الأمر، وعلى كلّ تقدير لا يتوصّل إلى مقصده بذلك.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا موضوع لهذا البحث بناءً على المختار في التكليف الشرعيّة؛ فإنّ الحقّ عندنا أنّ التكليف الشرعيّة كلّها تعبدية ولا يعقل التوصليّة فيها؛ قال الله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾^١. نعم، يتصوّر ذلك في الأوامر العرفيّة.

وعليه فلا يتصوّر الشكّ في التعبدية والتوصليّة حتّى يبحث فيما هو قضيّة الأدلّة الاجتهادية وظاهر الخطاب، وفيما هو مقتضى الأصول العمليّة.

توضيح ذلك: أنّ الإرادة لا تخلو إمّا أن تتعلّق بفعل نفس الشخص أو بفعل غيره؛ والتي كانت متعلّقة بفعل غيره إمّا أن تتعلّق بفعله المطلق أو بفعله الخاصّ أعني فعله الاختياري، والتي كانت متعلّقة بفعله الاختياري إمّا أن تكون متعلّقة بمطلق فعله الاختياري أو بفعل اختياري خاصّ خصوصيّة هو كونه حاصلًا من طريق خاصّ وسبب مخصوص.

وفي كلّ هذه الصور لابدّ للمريد - في الوصول إلى مقصده وفي مقام تنفيذ إرادته - من ترتيب ما نتيجته هو حصول مراده على سعة إرادته، لا تزيد نتيجة ما رتبّه على إرادته سعةً وضيقاً إلاّ أن يصدّه العجز، فيرتّب حينئذٍ من المقدمات ما يتمكّن منها ويترك ما لا يتمكّن. وكان هذا الشرط في مقام العمل كمن إرادته إرادة خاصّة لا تقتضي أزيد ممّا رتبّه من المقدمات. نعم، هذا العجزه عن ترتيب غيره وذاك لقصور في مقتضيه.

ثمّ إنّ من جزئيات إرادة فعل غيره هو باب التكليف؛ فإنّ التكليف إرادة خاصّة متعلّقة بفعل غيره خصوصيّة كون ذلك الفعل اختياريّاً لا ما يعمّ الاختيار والاضطرار، وأيضاً يكون منشأ اختياره طلب المولى لا أيّ شيء كان - ومن أيّ منشأ تولّدت الإرادة

والاختيار - وإلا لرتب من المقدمات ما نتيجته أوسع، يعني لو كان متعلق إرادته هو ما يعم الاختيار والاضطرار لرتب ما يوجب اضطراره، أو كان متعلق إرادته هو كل فعل اختياري كائناً ما كان منشأ اختياره لم يقتصر على التكليف، ولرتب سائر المقدمات الباعثة المحركة نحو الفعل.

إن قلت: لعل منشأ اقتضاره على ما اقتصر عليه هو العجز وعدم التمكن من غير سبيل التكليف.

قلت: نعم، قد يكون العجز مانعاً عن ترتيب المقدمات على مقدار سعة المراد - كما أشرنا إليه - لكن هذا لا يكون بالنسبة إلى الشارع، وإنما يتصور في أوامر أهل العرف.

إن قلت: لعل مفسدة في سائر المقدمات صدّ المولى عن ترتيبها.

قلت: مفسدة المقدمات تراحم مصلحة ذبها، فبالنتيجة يكون الباقي تحت الإرادة من الفعل هو ما خلا عن المفسدة المزاحمة؛ فتكون الإرادة خاصة بالحاصل من الفعل بتأثير غير ذي المفسدة من المقدمات، وتخرج نتيجة المقدمات ذوات المفسدة عن تحت الإرادة. وتوضيح الحال في المقام هو: أن المولى إذا أمر بفعل فله إرادتان طويلتان إحداهما متعلقة بفعل المكلف، ومنها تولد إرادة أخرى متعلقة بفعل نفسه، وهو أن يبعث نحو ذلك الفعل تحصيلاً لمراده الأصلي وتنفيذاً لمقصده الحقيقي، وهذه الإرادة البعثية نتيجتها لا تزيد على فعل العبد الحاصل عقب البعث بتحريك البعث بداعيه.

فإذا كانت النتيجة خاصة - لا تتجاوز الفعل بداعي البعث - لا جرم كانت الإرادة البعثية خاصة متعلقة بهذه النتيجة ليس إلا، وإذا كانت الإرادة البعثية خاصة كانت الإرادة الحقيقية خاصة، وإلا لرتب من المقدمات ما نتيجتها أوسع. فكل ما يقع في ذيل المقدمات ويكون أثراً ونتيجة لها هو الذي يكون بوجوده العلمي في صدر المقدمات وعلّة وداعياً إلى ترتيب المقدمات؛ فإنّ الغايات بوجودها العلمي هي المبادئ، والمبادئ بخارجها هي الغايات لا تزيد ولا تنقص إحداها عن صاحبتها بشعرة.

وكيف يعقل أن يكون المطلوب ومتعلق الإرادة مطلق الفعل، ثم يرتب ما نتيجته فعل خاص؟! اللهم مع العجز المختص بغير الشارع، فالمقصود من طريق خاص هو فعل خاص، أعني ما كان نتيجة ذلك الطريق المؤدي إليه ذلك الطريق بلا زيادة و نقيصة.

وأنت إذا تأملت الأفعال الاختيارية وجدت فيها ما ذكرناه بأشدّ وضوح، فمن لبس جبّة أو فراءً توقياً من البرد كان مقصوده ومتعلّق إرادته التوقّي بتلك الجبّة والفراء دون سائر الموقيات التي لم يصطنعها، أو [من] علّق شمعة كان مقصوده ومتعلّق إرادته الاستضاءة بضوء تلك الشمعة لا كلّ ما هو مضيء، وهلمّ جرّاً.

نعم، قد يكون المقصود الأصليّ عامّاً ومع ذلك لا يرتّب المقدمات على حسب سعة مقصوده وبمقدار وافٍ بمقصوده لعجز منه عن ذلك؛ ومثل هذا في الواجبات يسمّى واجباً توصلياً، كما أن الأوّل يختصّ باسم التعبدي.

لكنّ هذا لا يتصوّر في أوامر الشارع الذي لا يتصوّر عجز في مقامه، فلذا صحّ القول منّا بأنّ كلّ أوامر الشارع أوامر تعبدية، والانقسام إلى القسمين يكون في أوامر غيره. فالأمر التوصلّي هو ما كان المقصود الأصليّ ومتعلّق الإرادة فيه أوسع مما تعلّقت به الإرادة البعثية، أعني الفعل الحاصل بداعي البعث وتحريكه^١. فالمراد عامّ ومتعلّق البعث خاصّ، فلذلك يسقط التكليف بكلّ فعل ولو لم يكن بداعي البعث، بل [ولو] لم يكن فعلاً اختيارياً للمكلف، بل [ولو] لم يكن فعلاً له أصلاً، كغسل الثوب الحاصل بإطارة الريح وإلقائه في البحر.

ولازم ما ذكرناه هو أن تكون التعبدية بدخل داعي الإرادة في متعلّق الإرادة، لكنّ إحدى الإرادتين غير الأخرى فلا يلزم منه المحذور المتقدّم؛ فإنّ الإرادة الداعية هي الإرادة البعثية الطلبية المقدّمية، والإرادة التي أخذ هذه في متعلّقها هي الإرادة الأصليّة، يعني أنّ المولى في يومه الأوّل يريد ما يبعث إليه طلبه - وما هو أثر مقدّماته ونتيجة أعماله - لا يريد أوسع من ذلك، وما هو أثر البعث هو الفعل الحاصل بداعي البعث، وأمّا الحاصل بدواعٍ آخر فليس هو أثر البعث، فليس هو داخلاً تحت إرادة المولى.

نعم، هذا يتوقّف على كون بعث المولى بنفسه باعثاً مع قطع النظر عن تلك الإرادة الواقعية - بل وإنّ خلت عن تلك الإرادة الواقعية، وعلم أنّه بعث صوري لا إرادة دونه - وإلّا كان المحذور باقياً، والظاهر أنّه كذلك وأنّ الإطاعة التي يلزم بها العقل موضوعها مطلق بعث

١. لأنّه لولا أمر الشارع به لما فعله المكلف؛ لعدم معرفته به. وحيث إنّ متعلّق الغرض أوسع من إتيانه بقصد أمر الشارع كان الغرض يسقط بمجرد إتيانه، ولو من دون قصد الامتنال به.

المولى بلا إنابة بأن تكون على طبقه إرادة منه.

والسرّ أنّ تنفيذ أمر المولى وكلمته وإنجاز بعثه وخطابه بنفسه مقصود من المقاصد الأصليّة له - سواء كانت هناك إرادة بذات الفعل أو لم تكن - ومثل هذه من الإرادات بالعناوين الثانويّة غير عزيز.

ومن هنا ظهر أنّ عدم سقوط الأمر في العبادات بالإتيان بجزم العمل إنّما هو لنقص في العمل وعدم اشتماله على المطلوب بتمامه، وهذا بخلاف الأوامر التوصلية حيث إنّ المطلوب الأصلي فيها مطلق الفعل والفعل بأيّ داع كان وإن كان المبعوث إليه أيضاً خاصاً. فإذا حصل المطلوب الأصلي بالإتيان بجزم العمل لم يبق محلّ للبعث؛ إذ البعث كان منبئاً منه، فإذا لم يبق مراد أصلي لم يبق مراد بعثي تبعي، وقد عرفت أنّ هذا لا يكون إلّا فيما كان عاجز يمنع المولى من ترتيب مقدّمات الوصول إلى مقصده على سعته، فيرتب ما وسعه من المقدّمات ويترك ما لم يسعه.

أمّا إذا كان المولى قادراً على كلّ المقدّمات ومع ذلك لم يرتّب كشف ذلك لا محالة عن عدم سعة إرادته وكون اقتضاء إرادته لا يزيد على ما رتبّه من المقدّمات؛ ولذلك قلنا: إنّ كلّ أوامر الشارع عباديّة مطابق الآية الكريمة المباركة [وهي قوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾^١.

إن قيل: نحن نرى بالعيان ونشاهد بالوجدان وجود أوامر توصلية في الشريعة تسقط أوامرها بحصول متعلقاتها بأيّ وجه كان.

قلنا: كلّ تلك الأوامر تعبدية والمطلوب فيها خاصّ بالحاصل منها بداعي الطلب، وما عداه لا يتّصف بالمطلوبية سواء كان فعلاً اختيارياً للمكلّف أو لم يكن، بل كان فعلاً لغير ذي شعور، ومع ذلك يسقط به الطلب من جهة رفعه لموضوع الطلب. مثلاً حصول غسل الثوب بإطارة الريح وإلقائه في البحر - فضلاً عن غسل المكلّف له اضطراراً أو اختياراً ولكن لا بداعي الأمر - يكون موجباً لارتفاع النجاسة الموجب لسقوط الخطاب بغسل النجس، وهكذا.

فإن أريد من التوصلية ما يعمّ هذا لم تكن مضايقة من تسليمه واعترفنا بوجودها في الشرعيّات لكن لا يوجب هذا صحّة تقسيم الواجب إلى قسمين، بل الواجب ليس إلّا القسم التبعدي وما عداه غير واجب ومسقط للواجب.

والذي أنكرناه هو كون التوصلية من أقسام الواجب بحيث يقع الفعل الخالي عن قصد التقرب بصفة الوجوب، وفي هذا ليس كذلك، كيف وإلّا لزم أن يقع الفعل الخارج عن الاختيار - بل فعل غير ذي الشعور - بصفة الوجوب بمجرد أنّه كان مسقطاً للواجب!

ثمّ إنّنا علمنا ممّا ذكرناه - من قصر المطلوب ومتعلّق الإرادة ما هو نتيجة ما اصطنعه المولى من المقدمات في الوصول إلى مقصده - أنّ مطلوب الشارع في تكاليفه نتيجة إحدى مقدمات ثلاث دون خصوص نتيجة الطلب؛ لما رأينا أنّه لم يقتصر على مجرد التكليف، بل ملأ كتابه العزيز من الوعد بالأجر على العمل والوعيد بالجزاء على المخالفة.

فعلمنا أنّ الفعل الحاصل بداعي كلّ من التكليف والأجر والأمن من العقاب مطلوب الشارع، وكان كلّ منها في عرض الآخر عبادة له - وإن تدرّج في الفضل - إذ ليست العبادة هي خصوص ما كان بداعي الطلب ليحكم بفساد ما كان بأحد الداعيتين الآخرين ما لم يكن من قبيل الداعي على الداعي؛ فإنّ الإطاعة من الطوع وهو انفعال من غيره، فلو قلت: أعطيك كذا إن فعلت [كذا] ففعل طلباً للجزاء فقد أطاعك، مقابل من لم يتأثر من هذا القول. وكذا إذا قلت: أضربك إن فعلت، فترك خوفاً من العقاب. وكذا العبادة هي الخضوع لناموس المولى والاتباع لقانونه ولو كان داعيه تحصيل أجره الموعود أو الأمن من عقابه.

وكفك شاهدأ على هذا وعد المولى ووعيده، فلولا صحّة العمل بداعيها كان جعلهما إغراءً قبيحاً بعد كما تقدّم وسيجيء من بطلان الداعي على الداعي.

وإلى العبادات الثلاث أشار ﷺ بقوله: «العبادة ثلاثة: قوم عبدوا الله عزّ وجلّ خوفاً فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء، وقوم عبدوا الله عزّ وجلّ حباً له فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادة»^١.

ومن هنا تتوسّع عليك الحال في العبادات المترتبة عليها بعض الخواصّ الدنيويّة من

أداء الدين وسعة المعاش؛ فإن إتيانها طلباً لتلك الأمور من الله تعالى كافٍ في صحتها بلا حاجة إلى تمحل جعل الداعي هو امتثال الأمر وطلب تلك الأمور من قبيل الداعي على الداعي؛ فإن كل ذلك من قبيل العبادة طلباً للأجر والثواب الموعود أجزاً وثواباً ذبويّاً.

[إطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسياً عينياً تعينياً]

إطلاق الصيغة أو مادة الأمر أو مادة الوجوب أو الجملة الخبرية المنشأ بها الطلب يقتضي كون الوجوب نفسياً عينياً تعينياً. وهذا إطلاق أحوالي يوسع شخص ما أنشئ من الطلب ويعتمه إلى حالاته من وجوب شيء آخر وعدمه^١، وتحقق الواجب بفعل شخص آخر وعدمه^٢. وما هذا إلا خاصة الوجوب النفسي العيني التعيني؛ فيثبت أن الوجوب وجوب نفسي عيني تعيني.

وأما لفظ الوجوب في مثل إيجاب الشيء يقتضي النهي عن ضده فإطلاقه أفرادياً يعم الأقسام الثلاثة. ومع إهمال الخطاب يرجع إلى أصالة البراءة إذا كان الالتفات إلى التكليف بعد تحقق ما احتملت رافعيته، وإذا كان قبله رجعنا إلى استصحاب التكليف. وتوهم أن مصحح العقوبة القاطع لحكم العقل بالبراءة لم يثبت بالنسبة إلى مورد الشك فكان المرجح أيضاً أصالة البراءة، يدفعه: أنه كفى نفس الاستصحاب مصححاً وموسعاً لما تقتضيه الأدلة الاجتهادية فلا تبقى معه للبراءة مجال.

١. وهو الوجوب التخيري.

٢. وهو الوجوب الكفائي.

الأمر عقيب الحظر

الأمر عقيب الحظر أو النهي عقيب الأمر أو عقيب توهمهما لا يفيدان سوى رفع ما كان، لكن بشرط التفات المولى إلى ذلك وقصده رفعهما بطلبه، وليس ذلك باستعمال الصيغة في ذلك بل من باب الكناية بذكر الملزوم وإرادة اللزوم؛ حيث إنَّ لازم ثبوت كلِّ من الأمر أو النهي ارتفاع صاحبه.

نعم، لا وجه لما قيل من أننا لو لم نسلِّم قرينية الوقوع عقيب الحظر فلا أقلَّ من الإجمال؛ لأنَّ اتصال الكلام بما هو صالح للقرينية^١؛ وذلك لأنَّ الصالح للقرينية هو الأظهر، فعند اتصال الكلام بما هو أظهر منه يتصرَّف في ظهور الكلام بما يوافق؛ كما أنَّه إذا اتَّصل بما يساويه في الظهور حصل الإجمال. فأما لا مع هذا وذاك ينعقد للكلام ظهور ولا يرفع اليد عنه من غير سبب.

المرة والتكرار

صيغة الأمر لا تقتضي سوى طلب الطبيعة بلا قيد المرة والتكرار؛ إذ مفاد المادة المتوجّه إليها الطلب من الهيئة ليس إلا الطبيعة بلا قيد، والمفروض أنّ الهيئة لا تتجاوز موادّها عن أصل الطلب، فيصير مفاد مجموع المادة والهيئة طلب الطبيعة بلا قيد المرة ولا قيد التكرار. وربما يستدلّ على أنّ مفاد المادة هو الطبيعة اللابشرط باتّفاق أهل العربيّة على أنّ المصادر الخالية عن اللام والتنوين وضعت للطبيعة اللابشرط^١. وربما يدفع بأنّ الاتّفاق في المصادر لا يُجدي؛ إذ ليس المصدر أصلاً في الكلام بل هو مشتقّ كسائر المشتقّات^٢.

ويردّه: - بعد عدم الحاجة إلى الاستدلال بالاتّفاق المذكور بعد معلوميّة معنى المادة بالوجدان وحكم العرف - أنّ المصدر وإن لم يكن أصلاً في الكلام وأنه مشتقّ من المشتقّات، إلاّ أنّه من المعلوم انحفاظ معنى المبدأ في مشتقّاته بلا نقيصة منه وإن زاد عليه لمكان الهيئة. وحينئذٍ فإذا شاهدنا أنّ مشتقّاً من المشتقّات خلا عن قيد علمنا أنّ ذلك القيد لم يكن مأخوذاً في المبدأ، وإلاّ لما خلا عنه ذلك المشتقّ.

نعم، إذا اشتمل مشتقّ من المشتقّات على قيدٍ لم يكن ذلك دليلاً على أخذ القيد في معنى المبدأ، فلعلّ ذلك القيد جاء من قبّل هيئته.

١. الفصول الغرونية: ٧١ قوله: فصل: الحقّ أنّ هيئة ... الخ.

٢. كفاية الأصول: ٧٨.

واعلم أنّ هذا البحث من متمّمات مبحث تعلّق الأمر بالطبائع أو الأفراد، ومتفرّع على القول بالتعلّق بالأفراد - سواء أريد من المرّة والتكرار، الفرد أو الأفراد أو الدفعة والدفعات - فكان ينبغي أن يذيل به ذلك المبحث لا أن يبحث عنه مستقلاً.

وقد يتوهم عموم هذا البحث وجريانه على كلّ من القول بتعلّق الأوامر بالطبائع والقول بتعلّقه بالأفراد؛ لأنّ القائل بتعلّقها بالطبائع لا يقول بتعلّقها بالطبائع من حيث هي، بل يقول بتعلّقها بوجود الطبائع^١.

ويدفعه: أن مجرد دخل الوجود في متعلّق الأمر لا يوجب افتتاح هذا البحث؛ إذ الوجود مع قطع النظر عن كلّ خصوصيّة لا كثرة فيه ولا تعدّد وإنّما تأتي الكثرة في المتعلّق بدخل الخصوصيّات فيه، فمع هذا الدخل يجيء نزاع المرّة والتكرار لا مع عدم هذا الدخل. ثمّ النسبة بين المرّة والتكرار، والفرد والأفراد، عموم وخصوص مطلق؛ إذ الأفراد عبارة عن مطلق الكثرات، والتكرار عبارة عن خصوص الكثرات التدريجيّة الزمانيّة. ويرادف المرّة والتكرار، الدفعة والدفعات.

وليعلم أنّ القائل بالمرّة لا يريد بها المرّة بشرط لا - بحيث لو أتى بالمتعدّد بطل الجميع - بل يريد المرّة لا بشرط عن الزيادة، فإذا زاد اختصّت الزيادة بالبطان، وإذا كان الإتيان بالجميع دفعةً واحدةً صحّ واحد لا بعينه. وفي هذا يمتاز القول بالطبيعة عن القول بالأفراد؛ فإنّه يصحّ الجميع على ذلك القول.

ثمّ إنّ أنّصاف الواحد لا بعينه بصفة المطلوبيّة ليس بعزيز؛ فإنّ الحال في عامّة موارد تعلّق الطلب بمفاد النكرة كذلك.

ويمكن المناقشة في المقام بأنّه إن أريد من المرّة ذات ما هو مرّة لزم حصول الامتثال بالجميع، لأنّ كلّ ما هو واحد مرّة في ذاته، وإن أريد ما لم ينضمّ إليه غيره بطل الجميع مع الانضمام. وعلى كلّ تقدير كان القول بحصول الامتثال بواحدٍ لا بعينه باطلاً.

تذييلان

الأول: إذا تحقّق شيء من الاحتمالات الثلاث وتحقّق استظهاره فهو، وإلّا فإن كان

الدوران بين الثلاث، أو بين الطبيعة والتكرار وجب الاحتياط؛ لأنه يكون من قبيل دوران الأمر بين إكرام طبيعة العالم وبين إكرام زيد العالم.

وإن كان الدوران بين المرّة والتكرار جرت البراءة عن الزائد على المرّة بلا إشكال على تقدير كون الزيادة على المرّة - على تقدير وجوبه - واجباً مستقلاً، وبناءً على القول بالبراءة في الأقلّ والأكثر الازتباطيين إن كانت الزيادة جزءً من الواجب.

وإن كان الدوران بين الطبيعة والمرّة فلا أثر له لكفاية المرّة على كلّ حال.

وتظهر الثمرة في جواز الإتيان بأزيد من المرّة دفعةً واحدةً بعنوان الامتثال.

الثاني: إذا أتى المكلف بفردين من أفراد الطبيعة دفعةً واحدةً فعلى القول بالتكرار يتّصف الجميع بالوجوب، وكذا على القول بالطبيعة - لكن بشرط الإتيان دفعةً وأما إذا أتى تدريجاً كان المتّصف بالوجوب هو الفرد المأتي به أولاً وبه يسقط الطلب، فيبقى ما عده لغواً إلا إذا قلنا بأنه يعقل التخيير بين الأقلّ والأكثر فحينئذٍ يقع الجميع امتثالاً للتكليف، وكان وقوع الامتثال بالفرد الأوّل مراعىً بعدم لحوق غيره ومع اللحوق يكون الامتثال بالجميع.

لا يقال: إنّا لو قلنا بالمعقوليّة فذلك في التخيير الشرعي والمقام أجنبي عنه.

لأنّا نقول: لا فرق في المعقوليّة وعدمها بين التخيير الشرعي والعقلي، فلو قلنا بالمعقوليّة اقتضى إطلاق الخطاب بالطبيعة اتّصافها بالوجوب - وقعت في ضمن فرد واحد أو أفراد، كانت الأفراد دفعيّة أو تدريجيّة - ولازمه حصول الامتثال في جميع الفروض.

وهذا على كلّ من القول بالطبيعة والتكرار.

وأما على القول بالمرّة فمع الإتيان بواحدٍ لا إشكال، ومع الإتيان بالمتعدّد فقد تقدّم الكلام فيه. ويشاركه في ذلك كلّ مورد تعلّق الأمر بمفاد النكرة، أو التثنية والجمع، أو شيءٍ من مراتب الأعداد، ثمّ زاد المكلف زيادة دفعيّة في مقام الامتثال.

هذا في غير العبادات، وفي العبادات يكون فرض المسألة فيما إذا تعدّد المقصود به التقرب. ثمّ لم يضرّ ضمّ الأجنبي في حصول التعبّد بالمنضمّ إليه، وأما إذا كان المقصود به التقرب واحداً فلا إشكال وإن ضمّ إليه ألف بلا نيّة التقرب؛ فإنّه كلا ضمّ في عدم تأثيره في الضمّ إليه.

الفور والتراخي

صيغة الأمر لا تقتضي سوى طلب الطبيعة من غير تقييد بالفور. ولا زمه جواز كل من الفور والتراخي إذا كان الإطلاق في مقام البيان من هذه الجهة. وأمّا التقييد بالتراخي فالظاهر هو أنه لم يحتمله أحد. والكلام في المقام هو الكلام في المسألة السابقة فلا نعيد. وقد يستدل على الفور بأيّتي المسارعة^١ والاستباق^٢ وذلك خطأ واضح؛ فإنّ الآيتين إن دلّتا على الفور كانتا دليلين خارجيين على وجوب الفور، وذلك أجنبى عن محلّ البحث الذي هو دلالة الصيغة.

مع أنّ قضية الآيتين وجوب الفور مستقلاً لا قيداً في المطلوبات الأوّلية لتفيد التقييد في إطلاق الخطابات الأوّلية، بل مادّني المسارعة والاستباق تقتضيان سعة الوجوب وشموله للمأتي به متراخياً، وإلا لم يكن الإتيان فوراً مسارعةً ولا استباقاً.

ومن أعجب ما تمحلّ في المقام حمل الآيتين [آية ﴿فاستبقوا﴾، وآية ﴿وسارعوا﴾] على الاستحباب أو الإرشاد، زاعماً بأنّهما لو كانتا للإيجاب لكان البعث بالتحذير على تركهما أنسب، وبأنّ العقل مستقلّ بحسن المسارعة والاستباق^٣؛ لمنع الأنسيّة أولاً، ومنع لزوم مراعاة الأنسب ثانياً، وإلا وجب حمل جلّ الخطابات الإلزاميّة

١. آية المسارعة هي قوله تعالى: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾ آل عمران (٣): ١٣٣.

٢. آية الاستباق هي قوله تعالى: ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ البقرة (٢): ١٤٨ والمائدة (٥): ٤٨.

٣. كناية الأمور: ٨٠.

على الاستحباب لعين الوجه المذكور.

وأما استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق فذلك لا يوجب صرف ما ظاهره الإلزام المولوي إلى الإرشاد؛ مع استقلال العقل في موضوع ثبت فضيلة أوّل الوقت [فيه]، أو احتمال المكلف طروء بعض الأعذار [عليه]، بل في هذا لا يبعد إلزام العقل بمسارعة وعدم الترخيص في التأخير؛ لأنّ العقل إنّما يرخّص في التأخير ويمنع عن الترك رأساً؛ وفي مثل هذا يحتمل أن يكون الترك في أوّل الوقت تركاً رأساً لا تأخيراً مع الاتيان بالفعل في سائر الأوقات.

تذنيب

إذا قلنا بالفور ثمّ أحرّ المكلف فهل يكون الفعل باقياً على صفة الوجوب أم لا؟ ثمّ على تقدير البقاء فهل يجب أيضاً فوراً وهكذا، أم لا؟ فلنا بحثان:

الأوّل: بقاء الفعل في الأزمنة المتتالية على صفة الوجوب وعدمه. والحقّ أنّ هذا مبني على أنّ الفور قد استفيد من دليل خارج كالأيتين، أو من ظاهر نفس الخطاب.

فعلى الأوّل، الأوّل^١؛ لأنّ ظاهر الدليل الخارج مطلوبية الفور مستقلاً لا قيدياً للمطلوب الأوّل، فكان إطلاق خطاب وجوب الفعل محفوظاً في باقي الأزمنة، وقضية هذا الإطلاق استمرار الوجوب. هذا إذا كان للخطاب إطلاق، وإن كان في مقام الإهمال استصحب الوجوب.

وعلى الثاني، الثاني^٢؛ لأنّ ظاهر الخطاب وحدة المطلوب والطلب، وكون الفور قيدياً من المطلوب الأوّل؛ فإذا فات الفعل في الزمان الأوّل لم يبق ما يقتضي الوجوب في الزمان الثاني، ولا يقتضي الاستصحاب ذلك بعد أن كان الزمان قيدياً.

ودعوى أنّ عدم جريان الاستصحاب مختصّ بالموثّقات إذا فات وقته - دون المقيد بالزمان - مدفوعة بعدم الفرق بينهما؛ فإنّ مناط عدم الجريان هو عدم اتّحاد القضية المشكوكة والمتيقّنة، وذلك فيهما حاصل، مع أنّنا لا نعقل الفرق بين الموثّقة والمقيد إلاّ في مجرد العبارة.

١. أي بناء على استفادة الفور من دليل خارج كالأيتين يبقى الفعل على صفة الوجوب في الأزمنة المتتالية.

٢. أي بناء على استفادة الفور من ظاهر نفس الخطاب فالفعل لا يبقى على صفة الوجوب في الأزمنة المتتالية.

الإجزاء

هل الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء، أو لا؟ إشكال. وقبل الشروع في البحث نذكر أموراً ممّا لا بدّ منها:

الأوّل: أنّ عنوان البحث في كلماتهم مشتمل على قيد «على وجهه»، وقد تركناه إذ لم نجد له فائدة سوى التوضيح؛ إذ كلّ قيد داخل في المأمور به فهو مشمول للفظ المأمور به، وكلّ ما هو خارج لا يجب إتيانه شرعاً ولا عقلاً.

نعم، من اعتبر قصد القرية في العبادات من باب حكم العقل - لأجل تحصيل الغرض لا لأجل دخله في المأمور به - لزمه تقييد العنوان بهذا القيد قاصداً به الوجه العقلي أعني قصد القرية. لكننا لا نسلك هذا المسلك ولا غيرنا، فاللازم علينا جميعاً ترك هذا القيد.

الثاني: مادّة الاقتضاء تطلق بمعنى واحد على القاضي، وقضاء الله، والأحكام الاقتضائية، والأمر يقتضي الفور، والنار تقتضي الحرارة، والقياس يقتضي نتيجة كذا، فليس التأثير ولا الدلالة إلاّ جزئياً من جزئيات ذاك المعنى العامّ، لا أنّ كلّاً منهما من معاني اللفظ مستقلاًّ في عرض الآخر.

والمعنى الجامع بين موارد إطلاقه الساري في جميعها هو تعيين شيء لآخر في أمر من الأمور. فاقضاء اللفظ للمعنى هو تعيينه له في مقام الدلالة. وافتضاء العلة للمعلول هو تعيينه له في التأثير في التحقّق، ومن ذلك الاقتضاء في العنوان؛ فإنّه بمعنى تعيين الامتثال جانب سقوط الأمر.

وهذا المصداق من التعيين غير المصداق الذي ذكرناه في العلة؛ فإنه هناك بمعنى التأثير، ولا مناسبة للتأثير مع المقام؛ إذ ليس سقوط الأمر بتأثير من الإتيان بالمأمور به بل الإرادة تنفذ بحصول متعلقها^١.

الثالث: لا جهة مشتركة بين مسألتنا ومسألة تبعية الأداء للقضاء - كني نطالب بذكر المائز؛ فإن هذه المسألة تبحث عن اقتضاء إتيان المأمور به سقوط الأمر، وتلك تبحث عن اقتضاء خروج الوقت سقوطه، ولا رابطة بينهما. وإن شئت قلت: إن هذه باحثة عن اقتضاء الإطاعة سقوط الأمر وتلك باحثة عن اقتضاء المعصية سقوطه.

وأما الفرق بين مسألتنا وبين مسألة اقتضاء الأمر للمرة والتكرار: أما بالنسبة إلى الأمر الاضطراري والظاهري، واقتضاء امتثالهما للإجزاء عن الأمر الواقعي فواضح^٢.

وأما بالنسبة إلى أجزاء امتثال أمر سقوط شخص ذلك الأمر فذلك أن البحث في مسألة المرة والتكرار في أخذ كل من الأمرين في متعلق الأمر، وبحث المقام بعد الفراغ عن عدم أخذ شيء منها - بل تعلق الأمر بصرف الطبيعة - في أن الإتيان بها كافٍ في سقوط الأمر أم لا؟

نعم، كل من القائل بالتكرار وعدم الإجزاء يكرّر العمل كما أن كلاً من القائل بالمرة والإجزاء لا يكرّر، لكن بمنطين.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الكلام يقع في مقامات ثلاث:

[المقام الأول:] الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الواقعي يعني اقتضاء الإتيان بالمأمور به سقوط ذلك الأمر الذي أتى بمتعلقه وعدمه، ولو كان ذلك الأمر اضطرارياً أو ظاهرياً. والظاهر أن مآل هذا البحث - إن كان في هذا المقام بحث - إلى أن توجه الأمر إلى طبيعة هل يقتضي مطلوبة تلك الطبيعة بسيلانها وانسباطها - ففي أي فرد حصلت اتصفت

١. أي إرادة متعلق الأمر - وهو المأمور به من المكلف - فهو بإتيانه له ينفذ ما تعلق به إرادة المولى، وهذا هو مراده من قوله: بل الإرادة تنفذ - بالبناء للمجهول - بحصول متعلقها.

٢. لبداهة كون الأمر الاضطراري أو الظاهري يجزي عن الأمر الواقعي أو لا يجزي، لا ربط له بكون لفظ الأمر على المرة أو التكرار.

بالمطلوبية، ولو مرة بعد أخرى، وكرة بعد أولى - أو أن المتّصف بالمطلوبية وجودها في الجملة وفي فردٍ ما، فإذا حصلت في فرد سقط الأمر ولم يبق ما يقتضي اتّصاف الباقي بالمطلوبية؟

الحقّ هو الثاني. وتوضيحه بما يظهر به الفرق بين الأمر والنهي في اقتضائهما - حيث إنّ النهي يقتضي مبعوضيّة الطبيعة في أيّ فرد تحققت، فكيف لا يقتضي الأمر محبوبيتها كذلك، مع أنّهما جميعاً متعلّقان بالطبيعة، هذا بوجودها وذاك بعدمها - هو: أنّ الطبيعة في ذاتها مع قطع النظر من لحاظ كلّ خصوصيّة لا يعقل فيها إطلاق ولا تقييد ولا إهمال. وإنّما الأقسام الثلاثة تنشأ من ملاحظتها مع شيءٍ من الخصوصيات، فتارةً تلاحظ سارية في كلّ الأفراد فتوصف حينئذٍ بالإطلاق، وأخرى مقيدة راکدة في فردٍ واحد أو أفراد معيّنة فتوصف بالتقييد، وثالثة مقيدة في فردٍ أو أفراد غير معيّنة فتوصف حينئذٍ بالإهمال.

وأما هي في ذاتها فلا مهملة ولا مطلقة ولا مقيدة، وإنّما الإهمال والإطلاق والتقييد بالنظر إلى الطوارئ. فلا إهمال في متن ذات الطبيعة كما لا أخويه، إنّما الإهمال أولاً وبالذات للقيّد - حيث لم يعين - والطبيعة موصوفة به ثانياً وبالعرض ومن باب الصفة بحال المتعلّق.

فالطبيعة مهملة القيد، وبهذا المعنى يوصف بعض الخطابات القرآنيّة بالإهمال يعني أنّها مقيدة بقيود لم تذكر، وإلاّ فالطبيعة في ذاتها أيّ إهمال فيها؟! بل هي شيء ذو تعين قبال سائر الأشياء وسائر الطبائع.

ثمّ إنّّه لا مانع من وقوع الطبيعة كذلك تحت الطلب؛ فيلاحظ محض الطبيعة فيطلب وجودها أو يطلب عدمها. وحيث إنّ الطبيعة في ذاتها سيّالة صادقة على كثيرين حصلت بوجود فردٍ واحد من أفرادها، ولازم ذلك سقوط الطلب المتوجّه إلى الفعل، ومقتضى ذلك أن يكون ارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد، ولازمه عدم سقوط الطلب المتوجّه إلى الترك إلاّ بترك جميع الأفراد مع اتّحاد الطبيعة الواقعة تحت الطلبين، فلا ينبغي أن يقاس الأمر على النهي، ثمّ يحكم بعدم الإجزاء فيه حذو النهي.

نعم، إذا وجّه الطلب إلى الطبيعة بقيد العموم والسريان اقتضى ذلك الإتيان بما تيسر من

أفرادها - وكان مجموع ما أتى به امتثالاً واحداً للطلب كما في النهي بعينه - وهذا غير السريان الذاتي الثابت للطبيعة.

ومما ذكرنا ظهر لك أن البحث في الأجزاء بالنسبة إلى الأوامر الواقعية صفروي - كصفروية البحث في أجزاء الأمر الظاهري أو الاضطراري عن الأمر الواقعي - لا كما توهم من كبروية هذا البحث على خلاف ذينك البحثين، ومآل هذا البحث إلى أن متعلق هذا الطلب هل هي الطبيعة بشرط العموم، أو ذات الطبيعة اللابشرط؟

المقام الثاني: في أجزاء امتثال الأمر الاضطراري.

فاعلم أن الأمر الاضطراري يتصور على وجوه:

الأول: أمر حدث بالاضطرار، بدلاً وعوضاً عن الواقع.

الثاني: ما كان من بقايا الأمر الاختياري على أن يكون في حال الاختيار مطلوبان: أحدهما أصل الفعل، وثانيهما خصوصيته المتعدّر فعلاً، وقد أوجب التعدّر سقوط المطلوب الثاني مع بقاء المطلوب الأول. وفي عدّه هذا أمراً اضطرارياً تسامح؛ إذ ليس هذا شيئاً قد حدث بالاضطرار، وإنما الاضطرار أسقط ما تعدّر وبقي الفعل على مطلوبيته الأصلية.

الثالث: أمر أوجه الاضطرار - كسائر العناوين الموجبة للأحكام - بلا مساس له بالواقع الذي اضطر إليه، بل تحدث مصلحة مستقلة في عرض الواقع في ظرف الاضطرار كما تحدث مصلحة وجوب الاتفاق في موضوع حدوث الازدواج.

أما ما كان من قبيل الأول [وهو] الواجب بعنوان البدلية عن الواقع - المستكشف ذلك من كون دليله ناظراً إلى دليل الواقع شارحاً لدليله بما يشمل الفعل الاضطراري حال الاضطرار - فالحق أنه يجزي عن الواقع ويسقطه عن الذمة بالمرّة، وهذا كدليل التيمّم الدالّ على أنه أحد الطهورين؛ فإنه بدلالته هذا يدلّ على إسقاطه لواقع كإسقاط الفرد الاختياري، فكما يفسّر دليل الواقع بالتوسعة للفرد الاضطراري كذلك يفسّر دليل «اقض ما فات»^١

١. لم يرد في المصادر حديث بهذا اللفظ إلا أنه يصطاد هذا المعنى من بعض الأحاديث فراجع نموذجاً:

الكاظمي ٣: ٤٣٥/٧؛ التهذيب ٣: ١٦٢/٣٥٠ باختلاف يسير؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٨٦ أبواب قضاء الصلوات، ب ٦،

ح ١؛ وفي عوالي الآتي ٢: ١٤٣/٥٤ نقل قوله: «ما فاتتك من فريضة فاقضها كما فاتتك».

بالتضييق - وإخراج المورد منه، وأنه لا فوت في المقام - فيثبت الإجزاء بالنسبة إلى القضاء أيضاً. ومن مقام إثبات هذا الأمر الاضطراري يستكشف مقام ثبوته وأن متعلقه واجد لما يجده متعلق الأمر الاختياري، أو لا ينقص إلا بيسير لا يجب محافظته، أو وإن نقص بكثير فالفائت لا يتدارك بالإعادة.

نعم، في هذا يجب أن يكون الأمر بالفعل الاضطراري لمصلحة أخرى يوازي ما تفوت من مصلحة الواقع، ولا يكاد يكون إحراز مصلحة أول الوقت مسوغاً له؛ فإنها مصلحة غير ملزمة لا تسوغ تفويت مصلحة ملزمة.

وأما ما كان من قبيل الثاني - كالأوامر الاضطرارية الثابتة بقاعدة الميسور - فلا يجزي عن الواقع؛ لأن غاية ما تقتضيه قاعدة الميسور عدم دخل القيد المتعسر في أصل المطلوب - وإن كان دخيلاً في تأكده، فوجب لأجله الإتيان بما تيسر - لكن هذا لا يقتضي سقوط الأمر بالواقع لأجل تحصيل ما فات، والفرض أن الإطلاق يقتضيه؛ لما عرفت أن البحث مختص بما إذا كان لدليل الواقع إطلاق يشمل ما بعد رفع الاضطرار، وإلا لم يكن كلام في الإجزاء لقصور المقتضى.

نعم، يمكن أن يقال: إن دليل الأمر الاضطراري يهدم هذا الإطلاق بكشفه عن تعدد مراتب المطلوب؛ إذ بعد حصول امتثال مرتبة من الطلب لا يبقى التكليف بالواقع بما كان له من الحد - أعني بوصف تعلقه بالمجموع - وبقاؤه متعلقاً بالبعض خارجاً عن وسع دليله. وأما ما كان من قبيل الثالث - أعني ما كان من الأمر الاضطراري بمنأى جديد حادث بطروء الاضطراري غير مرتبط بالواقع - فهو أوضح في عدم اقتضاء الإجزاء من سابقه. واحتمال سقوط الأمر الواقعي صدقة من باب الاتفاق مقارناً لإتيانه هذا وإن كان قائماً، إلا أنه محجوج بوجود حجة معتبرة على الخلاف، وهو إطلاق دليل الأمر بالواقع إذا كان رفع الاضطرار في الوقت، وإذا كان في خارجه. كفى هذا الخطاب التعليقي في توجه أمر «اقض»؛ لأنه يصدق حينئذ فوت الواقع.

ولا يتوقف صدق الفوت على فعلية الخطاب في الوقت، وإلا اختص القضاء بغير ذوي الأعدار؛ ولا مجال لأصالة البراءة مع هذا الإطلاق الذي هو المفروض في المقام. بل لولا هذا الإطلاق أيضاً، الأصل هو الاحتياط دون البراءة؛ وذلك لأن الأمر بفعل في زمان يفضل

عنه أمر بكلي ذلك الفعل - أعني عنوان الفعل الواقع بين مبدأ ذلك الزمان ومنتهاه - فيكون ذا أفراد تدريجيّة حسب أجزاء الزمان.

ومركز الأمر هو الواحد المنطبق على تلك الكثرات دون نفس الكثرات - أمّا دفعة بدخول الوقت تتوجّه أو امر بعدد ما يتصوّر من [أفراد] الفعل في سعة الوقت، غاية الأمر [أنّ الأمر فيها يكون] تخييراً أو تدريجاً - ليزول أمر ويحدث آخر بمعنى أنّه إذا انقضى أوّل جزء من الزمان سقط أمره وتوجّه الأمر بالفعل في ثاني جزئه، وهكذا. بل الأمر واحد متوجّه إلى متعلّق واحد، وهو الكلي المنطبق على ما بين المبدأ والمنتهى، وهذا الأمر باقٍ حتّى يمتثل أو يخرج الوقت. وعلى ما ذكرنا فالتكليف في فرض اختصاص الاضطراب بجزء من الوقت إن قلنا بالأجزاء متوجّه إلى الجامع بين الفعل الاختياري والاضطرابي، وإن قلنا بعدمه إلى الفعل الاضطرابي، ثمّ الاختياري بعد دفع الاضطراب، أو الانتظار والإتيان بالفعل الاختياري بعد رفع الاضطراب مخيراً بينهما.

فإذا شككنا في الأجزاء وعدمه كان مآل هذا الشكّ إلى الشكّ في توجّه التكليف بأيّ من النحوين المتقدمين - أعني بالكلي الجامع، أو بالأفراد على سبيل التخيير بين فردين، وبين فردٍ واحدٍ منه - ومقتضى العلم الإجمالي المذكور هو الاحتياط بالإتيان بالفرد الاختياري بعد رفع الاضطراب، وإن كان آتياً بالفرد الاضطرابي عنده^١.

وإن شئت قلت: إن محصل الطبيعة المأمور بها - على القول بعدم الأجزاء - ليس هو الفرد الاضطرابي فقط، بل هو منضمّاً إلى الفرد الاختياري بعد رفع الاضطراب. فإذا شكّ في الأجزاء وعدمه فقد شكّ في حصول الطبيعة المأمور بها بالفرد الاضطرابي فقط، ومقتضى القاعدة هو الاحتياط بالإتيان بما يحصل معه اليقين بحصول الطبيعة المأمور بها في الخارج، وذلك يكون بالإتيان بالفرد الاختياري بعد رفع الاضطراب.

نعم، لو كان التكليف - على القول بعدم الأجزاء - تكليفيين موجّهين إلى الفردين - مرتّباً هذا في حال الاضطراب وذاك بعد رفع الاضطراب - أمكن أن يقال: إنّ المتيقّن من التكليف ما كان في حال الاضطراب وغيره مشكوك يرجع فيه إلى البراءة.

إزاحة وهم

لَمَّا لم يكن البحث في المقام مقصوراً على القول بتبعية الأحكام لمصالح في المتعلق لم يكن محلّ لتشقيق الأمر الاضطراري بحسب مقام ثبوته إلى ما يشتمل على مصلحة الواقع، أو يقصر منه بمقدار لا يقتضي الإلزام، أو بمقدار يقتضيه، ثمّ الفائق كان ممكن التدارك أو لم يكن. هذا مع ما عرفت أنّ الأمر الاضطراري على أقسامٍ، فقد يشتمل على ما يساوي مصلحة الواقع ومع ذلك لا يُجزى.

المقام الثالث: في أجزاء امتثال الأوامر الظاهرية عن الواقع.

فاعلم أنّ المعقول من جعل الأحكام الظاهرية - أصلية كانت أو أمارية -^١ وجهان: الأول: رجوع الجعل فيها إلى إيجاب الاحتياط بالأخذ بكلّ من الأمارات والأصول المثبتة للتكليف صوناً ومحافظة على الواقعيّات التي هي فيها - على أن تكون الواقعيّات التي هي فيها مطلوبات فعلية، والتي ليست هي فيها ليست مطلوبات فعلية - فلذا وجب العمل بكلّ أصل أو أمانة مثبتة للتكليف، وجاز العمل بكلّ أصل أو أمانة نافية للتكليف. «صدّق الأمانة أو الأصل» ليس إلّا لسان جعل الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف - أعني الأصول والأمارات المثبتة للتكليف - وترخيصاً بالعمل بالنافي للتكليف، لا أنّه تكليف مستقلّ في عرض الواقع كي يبيح في أنّه يُجزى امتثاله عن الواقع أو لا يجزي. والحاصل: أنّ «صدّق الأمانة والأصل» تنبيه على قصور اقتضاء مناطات التكليف الواقعية وأنها مقتضية للتكليف في تقدير دون آخر - يعني أنّها مقتضية للتكليف إن صادف تلك المناط أصلاً أو أمانة مثبتة للتكليف، وغير مقتضية إن لم تصادف - فتكون إرشاداً إلى ما يحكم به العقل على تقدير درك المناط ودرك مقدار تأثيره في فعلية التكليف. وهذا هو مسلك التقييد في جعل الأمارات.

وإن شئت توضيح ذلك، فانظر إلى الأمارات والأصول المعمولة عند العقلاء، تجدها كلّاً

١- الأحكام الأصلية هي الأحكام التي دلت عليها الأصول المعجولة في مقام الشك، كالاستصحاب أو البراءة الشرعية، بناءً على أنّ المستفاد منه هو جعل الترخيص في مورد الشك، في قبال الأحكام المستفادة من الأمارات كخبر الواحد.

من هذا الباب؛ فإنّ الواقعيّات التي هي بين الموالي والعبيد غير مطلوبة مطلقاً، بل إن ساعدها شيء مما عليه مدار عملهم من الأمارات والأصول اللفظيّة وغير اللفظيّة، فهي مطلوبة وإلاّ فليست بمطلوبة.

وإمضاء الشارع لبعض تلك الأمارات أو الأصول أيضاً تنبيه على أنّ التكاليف الشرعيّة أيضاً جارية مجرى التكاليف العرفيّة وحدّ اقتضائها، حدّ اقتضائها^١ لا تتخطى سعة فعليّتها عن سعة فعليّة التكاليف العرفيّة.

فكانت الأصول والأمارات - شرعيّة وغير شرعيّة - تقاديرٍ لفعليّات الأحكام الواقعيّة - من غير أن تزيد جعلاً على جعلها ولا تشريعاً على تشريعها - وإنّما الجعل مقصور على الواقع. والجعل الذي هو للواقع أيضاً جعل تقديري، يعني أنّ الواقع فعلي على تقدير قيام أمانة أو أصل مثبت للتكليف احتياطاً وصوناً للواقعيّات التي هي فيها.

وهذا الوجه نتيجةٌ يوافق القول بجعل الحجّية في الأمارات لكنّه ليس قولاً به، بل لانعقل يجعل الحجّية معنى سوى لقلّة لسان، أو ما يؤول إلى جعل المؤدّي؛ فإنّ الحجّية لا يعقل أن تكون جعليّة بل هي عقليّة محضة، وهي لدى العقل منصب مختصّ بالعلم الوجداني ولا يتخطاه مقدار قيد شعرة.

نعم، علماً يعمّ العلم بالواقع والعلم بالظاهر والعلم بالبعث الطريقي الاحتياطي لتحصيل الواقعيّات.

وعلى هذا فلو أراد المولى نصب الحجّة لم يكن له بُدّ إلاّ من إعلامه بأحد الأمور المذكورة ومن دونه لا حجّة له عليه وإن قال ألف مرّة: «جعلت الشيء الكذائي حجّة»؛ ولا يعقل انقلاب ما ليس بحجّة بالقول المذكور إلى الحجّية.

اللهمّ إلاّ أن يكون القول المذكور كنايةً عن جعل المؤدّي فيكون ذلك منه إعلاماً بالحكم الظاهري، أو يكون القول المذكور تنبيهاً على إرادة الواقعيّات عند قيام ذلك الشيء عليها وصدفته لها، فيكون بذلك قد أشبه الحجّة واستحقّق التوسّع بإطلاق لفظها عليه.

ولا يتوهّم أنّ قضية هذا الوجه في جعل الأصول والأمارات هو عدم الإجزاء - لأنّ الواقع لم يؤت به، والفرض أن لا أمر ظاهري يجزي امتثاله عن الواقع - وذلك لأنّ دليل

١. أي حدّ اقتضاء التكاليف الشرعيّة كحدّ اقتضاء التكاليف العرفيّة.

اعتبار الأصل أو الأمانة اقتضى معاملة الواقع معهما وفرضهما هو هو؛ فكما أنّ الواقع لو أتى به لأجزأ، كذلك هما.

فدليل «صدق» يقطع لسان إطلاقين - إطلاق دليل الواقع فيما إذا انكشف الخلاف في الوقت، وإطلاق دليل القضاء فيما إذا انكشف الخلاف في خارج الوقت - مع كون المكلف عاملاً بالأمانة أو الأصل دون ما إذا لم يكن عاملاً؛ فإنّه لا إشكال في وجوب الإعادة والقضاء حينئذٍ أخذاً بالإطلاقين.

هذا في الأصول والأمارات المثبتة للحكم، وأمّا النافية له - وقد ترك المكلف من أجله الفعل - فمع انكشاف الخلاف في الوقت يجب العمل بالواقع، ومع انكشافه في خارج الوقت لا يجب. والسرّ في ذلك هو أنّ معاملة عدم التكليف الذي هو مفاد «صدق» الموجّه إلى الدليل النافي في تمام الوقت هو عدم القضاء، كما إذا لم يكن تكليف واقعاً في تمام الوقت. وهذا بخلاف معاملة عدم التكليف في بعض الوقت؛ فإنّه ليس لازمه عدم الإتيان بالفعل في البعض الآخر.

الثاني: جعل الأحكام الظاهريّة على طبق مؤدّيات الأصول أو الأمارات - إمّا مطلقاً أو في خصوص صورة الخطأ مع تنجّز الواقع بنفسه في صورة الإصابة - وهذا إمّا لحدوث المصلحة في المؤدّى بقيامها وهو مسلك السببيّة، أو لاقتضاء مصلحة التحفظ على الواقعيّات؛ ذلك لما في ترك نصبها من فوات الواقعيّات كثيراً. وأياً منهما كان، لا يختلف بذلك الحكم في المقام وإنّما الأجزاء وعدمه يدور مدار لسان دليل جعل الأمانة والأصل نحو ما تقدّم في الأمر الاضطراري. فإن كان بلسان توسعه الواقع وأنّه هو مؤدّى الأصل والأمانة أجزأ أمثالته عن الواقع في الوقت وخارجه، وإن كان بلسان الجعل الابتدائي في عرض الواقع لم يجزئ.

ولا وجه لتوهم حكومة دليل الأصل في الموضوعات على الواقع دون دليله في الأحكام ودون دليل الأمارات مطلقاً؛ فإنّ الكلّ من وادٍ واحد في الحكومة وعدمها فكيف يفرّق في دليل واحد بين مصداقيه؟!

كما لا وجه لتوهم الفرق في الأجزاء وعدمه بين الأصول والأمارات في الموضوعات

وبينهما في الأحكام؛ زعماً بأنهما في الأحكام لا يستدعيان إلا المصلحة في مجاريها - بناءً على السببية - وهذه مصلحة مستقلة لا دخل لها بمصلحة الواقع، فمصلحة الواقع باقية غير مستوفاة يجب الإعادة بعد كشف الخلاف لاستيفائها^١؛ وذلك لأن دليل اعتبار الأمانة كدليل اعتبار الأصل ناظر إلى الواقع موسّع له بالنسبة إلى ما قامت عليه الأمانة. وأي فرق بين عبارة «لا تنقض»^٢ وبين عبارة «صدّق البيّنة»^٣ في توسعة دليل «لا صلاة إلا بطهور»^٤ هذا [بالنسبة] إلى الطهارة القائمة عليها بالبيّنة، وذلك [بالنسبة] إلى الطهارة المستصحة.

ثم أي فرق في الدليلين بين مندرجاتهما ليعامل معهما في الأحكام خلاف معاملتهما في الموضوعات؛ فإنّ دليلاً واحداً لا تختلف نسبته إلى مصاديقه وجزئياته.

فالحق أنّ الدليلين كلاهما ناظران إلى الواقع شارحان له مع عموم هذا النظر بالنسبة إلى جميع ما هو مندرج تحتها - فينشئان مؤدّى ما اعتبره بعنوان أنّه الواقع توسعة للموضوع في الموضوعات وتوسعة للحكم في الأحكام. فإذا كان الواقع هو وجوب صلاة الظهر ونهض أصل أو أمانة على وجوب صلاة الجمعة، كان معنى «صدّق الأصل أو الأمانة» هو وجوب صلاة الجمعة، ومع ذلك لا يصادم دليلهما دليل صلاة الظهر، بل وجبت الصلاتان تخبيراً بعد الإجماع على عدم وجوبهما جميعاً.

وإن شئت قلت: إنّ الواجب هو الجامع بينهما بعد بطلان التخيير أيضاً في المقام، بل مطلقاً كما يجيء في محلّه. فإذا صلّى الجمعة فقد أتى بمصدق من الواجب وبرئت ذمّته، وهكذا إذا صلّى الظهر مع فرض التمكن من نيّة التقرب.

وبمثل هذا يقال في الأمانة أو الأصل القائمين على الموضوعات. ومن هنا يظهر بطلان توجيه الإشكال بالتصويب على القائمين بالأجزاء؛ فإنّ التصويب يكون برفع اليد عن الواقع لا بضمّ غير الواقع إلى الواقع.

١. نفس المصدر.

٢. أشار بعبارة «لا تنقض» إلى مدلول أدلّة حجّية الاستصحاب، فقد ورد في أدلّتها قوله عَلَيْهِ : «لا تنقض اليقين بالشك» راجع التهذيب ١/٨/١١ ووسائل الشيعة ١: ٢٤٥ أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

٣. أشار بهذه العبارة إلى ما يستفاد من أدلّة حجّية البيّنة ولم ترد هذا اللفظ في حديث.

٤. التهذيب ٢: ٥٤٦/١٤٠؛ وسائل الشيعة ١: ٣٦٥ أبواب الوضوء، ب ١، ح ١.

مقدّمة الواجب

بحث مقدّمة الواجب ساقط عندنا بما أنكرنا الوجوب الشرعي للواجبات رأساً، وقلنا: إنّ الحاكم بالوجوب في كلّ واجب ليس إلّا العقل، وإنّما ينسب إلى الشرع في الواجبات الشرعيّة؛ لأنّ موضوع حكم العقل هو الطلب من الشارع.

ومعلوم أنّ الوجوب العقلي للمقدّمات ليس محلاً للبحث، بل هو مسلّم بين الفريقين وبالمعنى الذي ينسب سائر أفراد الوجوب إلى الشارع ينسب هذا الوجوب؛ فإنّ الشارع بما أنّه طلب ذي المقدّمة أوجب حكم العقل بوجوب المقدّمة وذيها، فكان الواجبان واجبين شرعيّين بالواسطة.

ويمكن أن يحزّر البحث على مبنانا في إرادة المولى وطلبه للمقدّمة وأنّه هل يترشّح من طلب ذي المقدّمة طلب آخر متعلّق بالمقدّمة، أم هو طلب واحد بحكم العقل في موضوع هذا الطلب بإتيان المقدّمة كما يحكم بإتيان ذيها؟

لكن لا ثمر لهذا البحث بعد أن كان الحاكم على كلّ حال هو العقل، [سواء] كان ذلك بمناط أنّ المقدّمة بنفسها مطلوبة، أم بمناط أنّها مقدّمة للمطلوب.

ولنقتفي أثر القوم في التعرّض لجملة من مباحث مهمّة تعرّضوها في خلال هذا المبحث.

[المبحث] الأوّل:

لا ينبغي الريب في عدم معقوليّة تأخّر الشرط وكذا سائر أجزاء العلة عن المعلول، بل

وكذا تقدّمها عليه. وإنّما الواجب المقارنة بين العلة بتمام أجزائها وبين المعلول؛ فإنّ ذلك قضية إمكان الشيء وفقره المحوَج إلى المؤثّر. فلا بدّ في موارد يتوهم فيها تأخّر الشرط في الشرعيّات من التصرف والتأويل.

فمنها: ما كان المتأخّر من قبيل شرط الوجوب كطلوع الفجر بالنسبة إلى توجّه الخطاب بالصوم من الليل.

ومنها: ما كان المتأخّر من قبيل شرط الواجب كالأغسال الليلية لصوم المستحاضة.

ومنها: ما كان المتأخّر من قبيل شرط الوضع كالإجازة لعقد الفضولي على القول بالكشف.

وحلّ الإشكال من المورد الأوّل هو أنّ شرط التكليف - شرعيّاً كان كما في المثال المتقدّم، أو عقليّاً كالقدرة في زمان الامتثال بالنسبة إلى تكليف سابق - هو أنّ الشرط ليس ذلك الأمر المتأخّر؛ فإنّه ليس شرطاً لحقيقة التكليف ولا شرطاً لإنشائه.

أمّا عدم كونه شرطاً لإنشائه فذلك واضح؛ فإنّ الإنشاء لا يحتاج إلى شرط، بل مهما أراد الشخص أن ينشئ، أنشأ بلا ترقّب حالة.

وأما عدم كونه شرطاً لحقيقة التكليف فلأنّ حقيقة الطلب - الذي هو عين الإرادة القائمة بنفس المولى التي هي عين العلم بالصلاح، أو صفة أخرى متولّدة من العلم - لا يتوقّف وجودها على قدرة المكلف من الفعل المعلوم صلاحه، فضلاً عن أن تكون قدرته في الحال قبل ظرف الامتثال.

نعم، جواز البعث عقلاً نحو المعلوم صلاحه موقوف على قدرة المكلف منه في ظرف الامتثال، بمعنى صدق أنّ المكلف قادر في زمان كذا، والصدق المذكور حاصل فعلاً. وكفى ذلك في خروج البعث من القبح، فلولا هذا الصدق لم يسغ البعث وإن كان المكلف قادراً فعلاً^١.

وقد يجاب عن الإشكال بما حاصله: أنّ الشرط في باب التكاليف بل وكليّة المجعولات هو علم الجاعل بالتأخّر لا نفس المتأخّر، والعلم حاصل فعلاً فكان الشرط فعليّاً. وكذا

١. لوضوح أنّه بقدرته فعلاً، مع عدم قدرته في ظرف الامتثال، لا يخرج بذلك عن القبح.

الحال في شرائط الأمور الاختيارية؛ فإنَّ الإرادة تتولَّد من الصور العلميَّة دون المعلومات الخارجية، والصور العلميَّة سابقة على الإرادة ذاتاً ومقارنة معها زماناً^١.
ويدفعه أولاً: أنه إما أن يراد بالعلم مطلق الاعتقاد الجازم - وهو الذي فسَّروا به القطع - أو بشرط مطابقته مع الخارج.

فإن كان الأوَّل، لزم جواز التكليف بغير المقدور مع اعتقاد المولى القدرة. وإن كان الثاني، لزم الكرّ على ما فرّ منه؛ إذ يكون الخارج المعلوم دخيلاً فيعود المحذور. وثانياً: أنَّ التكليف من المولى إن صادف موضع القدرة في ظرف الامتثال صحَّ ذلك التكليف وألزم العقل بامتثاله - سواء علم المولى بذلك أو لم يعلم - وذلك آية عدم دخل علمه وأنَّ الدخيل هي القدرة بوجودها الواقعي. وهكذا الحال في الأوضاع؛ فإنَّ الإجازة بوجودها الخارجي مصحَّحة للعقد لا بوجودها العلمي، فلذا المنافع تكون لمن انتقل إليهما في ظرف تعقُّب الإجازة واقعاً.

وحلَّ الإشكال من المورد الثاني أنَّ الشرط المتأخَّر فيه غير الشرط بالمعنى الممتنع تأخَّره عقلاً، فإنَّ الشرط يطلق تارةً في مقابل الجزء ويراد منه ما كان دخيلاً في المركَّب بتقيده، ويطلق أخرى مقابل السبب والمانع، والمعد - أعني سائر أجزاء العلة المركَّبة - والممتنع تأخَّره هو هذا. وشرائط الواجب المتأخَّرة عن نفس الواجب من قبيل الأوَّل. ولا مانع من تأخَّر شرط الواجب بذلك المعنى؛ فإنَّ لحاظ الواجب مقيداً بأمر سابقٍ أو لاحقٍ كلاحظه مقيداً بأمر مقارن في المعقوليَّة.

ودعوى أنَّ الشرط هنا أيضاً بمعنى الدخيل في تأثير السبب؛ فإنَّ الواجب هو المؤثِّر في حصول المصلحة المؤثِّرة في إيجابه وشرط تأثيره هو الشرط - ولذا أُطلق عليه الشرط - فليس للشرط إطلاقان، يدفعها أولاً: أنَّ إطلاق لفظ الشرط مقابل الجزء لا ينحصر بالإمامية القائلين بالمصالح والمفاسد الكامنة في متعلِّق التكليف. وبذلك المعنى الذي يطلقونه الأشاعرة يطلقونه الإمامية.

وثانياً: أنَّ المناط للتكليف لا يلزم أن يكون صادراً من المتعلِّق معلولاً منه بل كثيراً

ما يكون حالاً فيه، إلا أن يكون إطلاق الشرط في مثل ذلك باعتبار أنه شرط لتأثر المحل، أو باعتبار أنه شرط لتأثير علّة المصلحة في حصول المصلحة وإن لم يكن ذلك هو المتعلق للتكليف.

وقد يجاب عن الإشكال بأن كون شيء شرطاً للمأمور به ليس هو إلا بأن يحصل للمأمور به بالإضافة إليه وجه وعنوان يكون بذلك الوجه والعنوان حسناً ومتعلقاً للغرض بحيث لولاها لم يكن كذلك. والإضافة كما تكون إلى المقارن كذلك تكون إلى المتأخر والمتقدم. ويدفعه: أنه لا تتصور إضافة بين طرف موجود وآخر غير موجود، فعند وجود الواجب لا شرط كما أنّ عند وجود الشرط لا واجب. فكيف تكون إضافة ولا طرفين تقوم بهما الإضافة؟! ومعنى كون اليوم قبل غد، هو أنّ اليوم موجود والغد سيوجد بلا إضافة مقولية بين اليوم والغد.

حلّ الإشكال من المورد الثالث هو أنّ شرائط الوضع وأسبابه غير المقارنة له، إمّا متقدمة عليه كعقد الوصية والصرف والسلم والوقف بالنسبة إلى البطون اللاحقة، بل كلّ عقد مركّب من أجزاء بالنسبة إلى ما عدا الجزء الأخير المقارن للأثر، وإمّا متأخرة عنه كالإجازة في الفضولي على القول بالكشف.

أما المتقدمة فتأثيرها أيضاً متقدّم، وأثرها مقارن لوجودها وهو إعداد المحلّ وتهيئته لقبول الأثر من الجزء الأخير. فكان فعلية الأثر للجزء الأخير وما عداه من الأجزاء أثره إعداد المحلّ وهو حاصل معه. ولا بأس بالقول بأنّ الموت هو الناقل للملك، والوصية توجب استعداد المال لأن ينتقل بالموت. وكذا الحرف الأخير من «قبلت» هو الناقل للمال وسائر أجزاء العقد معدّات.

وأما المتأخرة فآثارها أيضاً متأخر. يعني أنّ الإجازة في الفضولي منشأ لاعتبار الملكية والاعتبار يلحقها لأنه يسبقها. وإتاما المعتبر ملكية سابقة حاصلة عقيب العقد - لا بمعنى أنّ الملكية تكون هناك، بل بمعنى أنّ الاعتبار فعلاً يكون لملكية سابقة - على أن يكون السبق قيداً للملكية المعتبرة لا ظرفاً لوجودها، فيرتّب فعلاً أثر سبق الملك من غير سبق الملك

[واقِعاً]. وهذا بيان للكشف الحكمي.

نعم، من التزم بالكشف الحقيقي لا مناص له من التزام أن الشرط صدق أن المالك سيجيز لا الإجازة الفعلية على ما تقدّم نظيره في شرط التكليف.
وما أُجيب به عن الشبهة بأن الشرط هو العلم بلحوق الإجازة، أو أن الشرط هو وصف التعبّ بالإجازة وهما حاصلان فعلاً^١، فقد تقدّم دفعهما.

[المبحث] الثاني:

في البحث عن معقولية الواجب المشروط والمعلّق وعدمها، بل مطلق الطلب المشروط والمعلّق. ونحن نسوق الكلام في الواجب ومنه يظهر الحال في غيره.
فاعلم أن الواجب المشروط والمعلّق يشتركان في أمر ويمتازان في آخر. يشتركان في أن كلّاً منهما مشتمل على التعليق، ويمتازان في أن التعليق يرجع إلى متعلّق الحكم. ولنتكلّم في كلّ منهما مستقلاً.
أمّا الكلام في الواجب المشروط فتارة يقع في مقام ثبوته وأخرى في مقام إثباته. والمختار عدم معقوليته بكلا مقاميه.

أمّا مقامه الأوّل فلوجهين:

الأوّل: أن حقيقة التكليف على ما عرفت سابقاً هي إرادة خاصّة متوجّهة من المولى إلى جانب العبد - بأن يأتي بالفعل من طريق البعث وبداعي البعث - وهذا لا يعقل فيه التعليق بعدم معقوليته في قيده، وهو البعث على ما يظهر لك في المقام الآتي.

الثاني: أن الواقعة إذا كانت على صفة تؤثّر في انقداح الإرادة في نفس المولى - باشتمالها على مناط الطلب عند حصول أمر كذا، أو ارتفاع مانع كذا - أثّرت فيه فعلاً إذا التفت إليها المولى بلا ترقّب حصول ذلك الأمر؛ وذلك لأنّ الإرادة إمّا هو العلم بالصلاح، أو ما هو متولّد من هذا العلم، وكلّ منهما لا يتوقّف على حصول أمر وراء تصوّر الفعل بما هو عليه من الخصوصيات.

١. كتاب المكاسب: ١٣٣ في تحقيق وجوه الكشف من مباحث بيع الفضولي.

نعم، المعلوم صلاحه معلقٌ دون العلم أو ما يتولد منه؛ فإنَّهما فعليَّان سابقان حاصلان حين الالتفات إلى الواقعة بما هي عليه، بل تحريك العلم نحو المعلوم صلاحه أيضاً سابق إذا كان المعلوم صلاحه متوقفاً على مقدّمات سابقة. ومن جملة المقدمات السابقة طلب المولى له، فحينما علم المولى بصلاح الفعل في وقت كذا يبعث نحوه بلا ترقّب مجيء ذلك الوقت. وأثر طلبه هذا أنّه لو كان للفعل مقدّمات سابقة اشتغل بها العبد وإن لم تكن له مقدّمات سابقة جاز كلّ من تقديم البعث وتأخير. نعم، بناءً على أنّ عنوان الوجوب يكون من إزام العقل بالإطاعة والعقل لا يلزم الإطاعة قبل ظرف الامتثال - فلا يكون إيجاب قبل ظرف الامتثال، وإنّما هو مجرد الطلب من المولى.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ إزام العقل وحكمه بالإطاعة - نظير طلب المولى - حاصل قبل ظرف الامتثال، وإنّما الفعل الملزم به متأخّر، أو يقال: إنّ تأخّر الحكم من الفعل إنّما يكون حيث لا تكون للفعل مقدّمات سابقة، وأمّا حيث ما تكون [للفعل مقدّمات سابقة] فالحكم منه سابق بلا اشتراط، إلزاماً منه بمقدّماته. ومن المعلوم أنّ البحث في معقوليّة الواجب المشروط لأجل صورة وجود مقدّمات سابقة فيلغى حينئذٍ البحث.

فقد تحصّل أنّ الطلب بحقيقته غير قابل للتعليق، وكذلك إزام العقل بالإطاعة غير قابل للتعليق، والبعث والتحريك الفعلي من العقل وإن أمكن أن يكون منوطاً بمجيء وقت كذا إلا أنّ ذلك فيما لم تكن هناك مقدّمات سابقة كما هو المنظور في المقام.

وأما مقامه الثاني:

أعني عدم معقوليّة التعليق في إنشاء الطلب - كان ذلك بالصيغة أو بالجملة الخبريّة - فبيانه يكون بشرح حقيقة التعليق.

فاعلم أنّ التعليق عنوان جملتين مختلفي الحكم في موضوع واحد بتقديرين متناقضين، ومن تظاهر هاتين الجملتين ينتزع عنوان التعليق. فإذا أخبرنا عن العالم بأنّه مضيء، وأخبرنا أيضاً بأنّه مظلم في تقديرين مختلفين: طلوع الشمس ولا طلوعها فقد علّقنا المخبر به على طلوع الشمس. وكذا الحال في الجملة الإنشائيّة.

ثمّ لا فرق بين أن نعبر عن الجملتين بمن عبارتيهما، وبين أن نعبر عن إحداها بمن عبارتها وعن الأخرى بنصب أداة تدلّ عليها كلفظ «إن» و «إذا» الشرطيّتين، أو لفظ «منوطاً»

و «مشروط» و «موقوف»، أو لفظ «يشترط» و «يتوقف».

ومعلوم أن هذا الذي فسّرنا به التعليق لا يتمشى إلا في موضوع يحتمل تقديرين؛ ليحكم في كل تقدير خلاف ما حكم به في الآخر. أمّا ما تقديره واحد لا تقدير له غيره، كما في «كل ما ثبت و تحقق» فلا يعقل فيه التعليق؛ فإنه بتحقيقه قد تنجز، والتنجز ضد التعليق. فإذا قلنا: «إذا جاءك زيد فأكرمه» أو «إذا طلعت الشمس أضاء العالم» كان كل من الإنشاء في الأوّل والإخبار في الثاني قد تحصّل بنفس هذه الجملة، و ما تحصّل كيف يعقل أن يعلّق؟! فلا جرم ينبغي أن يعود التعليق في الجملتين إلى غير عنوان الإنشاء والإخبار الحاصلان فعلاً بهذا القول، وكذا يعود إلى غير عنوان المنشأ والمخبر به بما هو منشأ ومخبر به؛ فإنهما لا ينفكّان عن نفس الإنشاء والإخبار بل هما، والاختلاف بالإضافة إلى الفاعل والقابل.

وما قيل: من أن إنشاء أمر معلق لا بأس به، فكان الإنشاء فعلياً والمنشأ أمراً فعلياً، إن أراد أن ذات ما أنشأ أمر فعلي كذا ما أخبر به في الجملة الخبرية فذاك حق، وإن أراد أن وصف المنشئية تعليلية فذاك غلط؛ فإن الأمر التعليلي يكون منشأ فعلاً بإنشاء فعلي ولا يكون الإنشاء فعلياً والمنشأ غير فعلي.

وأما الإرادة الواقعية على طبق المنشأ فتلك هي علّة الإنشاء، فاللازم أن تكون أسبق حصولاً من الإنشاء وأبعد ساحة من التعليق إلا أن يكون الإنشاء صورياً لا إرادة على طبقه حتى يجيء المعلق عليه. فحينئذٍ يحتاج الإخبار عن وجودها في وقت كذا إلى عقد جملة أخرى حاكية عن وجودها التعليلي ولم تكن تلك الجملة وافية بذلك.

هذا على تقدير قبول الإرادة الواقعية للتعليق، لكنك عرفت أنها غير قابلة له وأن الواقعة إذا كانت على صفة تؤثر في الإرادة عند كذا فهي تؤثر فيها فعلاً مع الالتفات إليها بلا ترقيب ذلك الأمر.

وأما قياس المقام على الوقف على البطون والوصية والتدبير - ممّا إنشأه حالي والمنشأ أمر معلق - فقياس مع الفارق؛ فإن التعليق في الموارد المذكورة ليس للإنشاء بل للإنشاء

حالي، ولا للمنشأ فإنه أيضاً حالي بحاليتها الإنشاء، ولا لإرادة الإنشاء أو إرادة مضامين تلك العقود؛ فإنها أسبق تحصلاً وأحرى بالحالية، وإنما [هي] حقيقة لوحظت مقيدة فأنشئت، فالإرادة حالية والمنشأ وقف معلق. فالتعليق راجع إلى حقيقة الوقف المنشأ لا إلى إنشائه، فلذا كان إنشاء هذا المعلق حالياً وكانت منشئته أيضاً حالياً.

وأما في المقام فمادة الوجوب هي تلك الإرادة القائمة بنفس المولى - السابقة على إنشاء الطلب الباعثة إلى إنشائه - وقد عرفت أن الإنشاء - وبالأحرى علة الإنشاء - لا يتطرق إليها التعليق ليكون الطلب معلقاً.

فقد تحصل أنه لا سبيل إلى إرجاع التعليق إلى الطلب - وإن كان ظاهر لفظه ذلك - إذ كل قيد يلي الجملة فظاهره العود إلى مضمون هيئة الجملة دون مفرداتها، ومن القيود التعليق فيلزم أن يرجع إلى هيئة الجملة الطلبية، ومضمون هيئة الجملة الطلبية هو الطلب وما بقي قيوده ومتعلقاته، فينبغي أن يعود التعليق إليه. لكنك عرفت استحالاته في مقام ثبوته وإثباته، فلا بدّ صرفه عن ذلك إلى ما هو المعقول.

إلى هنا تمّ لك لا معقوليّة عود التعليق إلى الطلب بمقامي ثبوته وإثباته. ولا ثمرة بعد ذلك لتعيين عوده إلى شيء من مادة الصيغة، والنسبة بين المادة والهيئة، ونسبة مجموع المادة بهيئتها إلى المفعول به فيما إذا كان الفعل متعدّياً، أو إلى نفس المفعول به مقطّعاً له بقطعات، أو إلى نسبة الطلب إلى ضمير المخاطب. مع أن النسب الثلاث تشارك الهيئة في لا معقوليّة عود التعليق إليها لتحققها بهذه العبارة، فكيف تعلق بعد أن ثبتت وتحققت؟! فلم تبق سوى مادة الصيغة وسوى المفعول به، ولا يبعد تعيين عوده إلى الأول؛ لأنه معنى حدثي، بل تقطيع الذات بعيد عن الأفهام العامية.

ثم إن في المقام وجهين آخرين لبطان عود التعليق إلى الطلب، إلا أنّهما مختصّان بما إذا كان إنشاء الطلب بالهيئة فنتيجتهما أخصّ من المدعى.

[الوجه] الأول: أن التعليق - وكذا التقييد - ضرب من الحكم، والحكم لا يعقل لموضوع لم يلتفت إليه إلا تبع تصوّر الغير كما في معاني الحروف والهيئات.

[الوجه] الثاني: أن معاني الهيئات والحروف معانٍ جزئية، والجزئي غير قابل للتقييد الذي منه التعليق.

وفيه: منع عدم قبول الجزئي للتقييد؛ فإنه يقيّد بحسب الأحوال كما يقيّد الكلي بحسب الأفراد.

وأما الكلام في الواجب المعلق فقد ظهر لك في المقام السابق أن الواجبات المشروطة كلاً معلقة، ولا يعقل عود التعليق في الواجبات المشروطة إلا إلى متعلق الطلب لا هو نفسه. ومع ذلك فقد أحاله بعض السادة المحققين ممن عاصروناهم^١، زعماً منه بأن كل قيد هو للمادة فلا بد من أن يدخل تحت الطلب، فإذا دخل تحت الطلب صار معروضاً للحكم، وإذا صار معروضاً للحكم وجب تحصيله كسائر الشرائط الواجب. فلا ينقسم شرط الواجب إلى ما يجب تحصيله وإلى ما لا يجب ليخصّ أحدهما باسم المنجز والآخر باسم المعلق، بل الكلّ منجز وشرط الكلّ يجب تحصيله. ومن التناقض أن يدخل القيد تحت الطلب، ثم لا يجب تحصيله.

فتقسيم الواجب إلى معلق ومنجز لا أصل له وإنما التقسيم للوجوب إلى مطلق ومشروط، فمهما كان من قيد لم يجب تحصيله كان ذلك قيداً وشرطاً معلقاً عليه الحكم لا محالة، ومهما كان من قيد هو للواجب كان ذلك قيداً واجب التحصيل، وليس يجتمع أن يكون قيد هو للواجب ومع ذلك لا يجب تحصيله. وحيث إن الشرط في التكاليف المشروطة لا يجب تحصيله بالضرورة والفرض فالتكاليف بالنسبة إليه مشروطة لا محالة. هذا غاية تقريب اللامعقوليّة.

ويدفعه: أننا ننقل الكلام إلى ما يراه معقولاً، وهو توجه الطلب بعد تحقق الشرط في القضية الشرطيّة، ونقول:

لا إشكال في أن معروض الطلب حتّى عند تحقق الشرط ليس هي الطبيعة المطلقة

١. هو سيّد محمّد الفشاركي الأصفهاني. فقد نقل عنه تلميذه الشيخ محمّد رضا النجفي الأصفهاني في كتابه - انظر وقاية الأذهان: ٢١٨ و ٢١٩ - هذا المضمون عنه. واسمه سيّد محمّد حسين بن محمّد جعفر الفشاركي، ولد في قرية «فشارك» من توابع أصفهان في سنة ١٢٥٣ هـ سافر إلى العراق وهو ابن إحدى عشرة سنة وجاور الحائر الشريف وكفله أخوه سيّد إبراهيم المعروف بـ «الكبير» وفي سنة ١٢٨٦ هـ هاجر إلى النجف وحضر بحث ميرزا الشيرازي ثم هاجر معه إلى سامراء... وبعد وفاة أستاذه رجع إلى النجف سنة ١٣١٢ هـ واستقلّ بالتدريس وتوفي سنة ١٣١٦ هـ ودفن في الصحن الشريف. (وقاية الأذهان: ١٤٣ - ١٤٦).

بلا ارتباط للشرط ومن غير دخل للشرط، بل هي الطبيعة المتخصصة ذات التقيّد بالشرط، ومع ذلك لا يجب تحصيل الشرط ولا يعقل أن يجب بعد أن كان هو حاصل.

انظر كيف اجتمع دخل القيد في المتعلّق مع عدم وجوب تحصيله؟! ونحن لم نزد سوى أن قدّمنا هذا الطلب الكذائي - الذي هو لا اقتضاء من جهة تحصيل القيد - وأنّ المولى حينما التفت إلى الواقعة وجّه إليها الطلب من غير أن يزيد اقتضاءً على اقتضائه، بل الطلب على لا اقتضائيته بالنسبة إلى القيد وإنّما اقتضاه مصرّفاً تماماً إلى ما عدا هذا القيد ممّا أخذ في الأمور به.

توضيح الحال هو: أن وقوع الطبيعة المتخصصة بخصوصيّة كذا تحت الطلب يكون على

ضربين:

فتارة: الطبيعة بخصوصيّتها تكون معروضة للطلب، فكان اللازم في مقام الامتثال تحصيل الطبيعة بخصوصيّتها غير الحاصلة في الخارج، كما في «صلّ متطهراً».

وأخرى: ذات الطبيعة محدوفة عنها الخصوصيّة تكون معروضة للحكم. وهذا إنّما يكون فيما إذا كان منشأ التخصّص حاصلاً في الخارج فأريد تتميم المطلوب بإيجاد أصل الطبيعة من غير بعث إلى خصوصيّتها، بل كان حصول الخصوصيّة لها قهريّاً فلا يكون المطلوب حينئذٍ سوى أصل الطبيعة بلا ما هو لازم لها من الخصوصيّة، ومع ذلك لا تكون الطبيعة بإطلاقها تحت الطلب، وكيف تكون بإطلاقها تحت الطلب مع قيام مناط الطلب بالطبيعة المتخصصة. لكنّ هذا الطلب المتوجّه إلى الطبيعة المقيّدة هو لا اقتضاء بالنسبة إلى القيد ولا يحرك نحو تحصيل القيد؛ لما أنّ القيد حاصل بنفسه.

ويزيدك بصيرة في ذلك ملاحظة أوامر المركّبات؛ فإنّ التكليف بالمركّب باقٍ لا يسقط حتّى ينتهي المكلف إلى آخره مع أنّه في الأثناء لا يقتضي إتيان ما أتى به من الأجزاء، ولا ينقلب أيضاً عن التعلّق بالكلّ إلى التعلّق بالباقي من الأجزاء. انظر كيف يتوجّه الطلب إلى مجموع الأجزاء ومع ذلك لا يقتضي إتيان ما أتى به منها؟! بل كان معنى التكليف بالكلّ حينئذٍ التكليف بتتيمم الكلّ أو ما يعمّه والإعادة من رأس. هذا فيما إذا كان الطلب بعد حصول شيء من المطلوب.

ثمّ إنّنا من وسعنا أن نقدّم الطلب هذا - على ما هو عليه من مقدار التعلّق وكميّة الاقتضاء

والتأثير على حصول القيد أو الجزء - ويكون مع ذلك ما هو عليه من اللاقتضائية بالنسبة إليهما؛ وذلك بأن توجه الطلب نحو طبيعة تكون في وعاء وجود القيد وفي مفروض تحققه، فكان وعاء المطلوب هو وعاء وجود القيد، فيصير القيد المفروض الوجود كالقيد المحقق الوجود في عدم اقتضاء الطلب بالنسبة إليه شيئاً مع دخله في متعلقه، فإذا كان التقدير وجود القيد، أثار الطلب في تحصيل ذات المقيد وبه يتم المطلوب، وإذا لم يكن التقدير وجود القيد لم يؤثر شيئاً ولم يجب السعي إلى تحصيل وعاء المطلوب المولى بتحصيل القيد. وإن شئت أخذت القيد في موضوع الفعل المتعلق للطلب. ومعلوم أن الطلب لا يقتضي تحصيل موضوع الفعل المتعلق به، فكما أن الأمر بتزكية النصاب وتخمس الأرباح والإنفاق على الزوجة لا يقتضي إيجاب موضوعاتها - وإنما يجب الفعل في ظرف وجود موضوعاتها - كذلك الأمر بالحج على تقدير الاستطاعة، والإكرام على تقدير المجيء، والصلاة عند حصول الطواف لا يقتضي إيجاب شرائطها؛ فإنها في الحقيقة إيجاب للحج على المستطيع وإكرام الجائي وصلاة الطائف بالبيت.

خاتمة

إذا تعين رجوع القيد إلى كل من المادة والهيئة - بناءً على معقوليّة رجوعه إلى كل منهما - فهو، وإلا - بأن أجمل الخطاب ولم يكن معيّن خارجي - فاللازم الرجوع إلى الأصول العمليّة أعني استصحاب عدم الوجوب إلى زمان تحقق الشرط. إلا أن يقال: إن تقييد المادة متيقّن؛ فإنّ القيد إن رجع إلى المادة أو رجع إلى الهيئة كانت المادة مقيدة لا محالة. فإما أولاً وبالذات، وذلك بورود القيد إليها ابتداءً؛ أو ثانياً وبالعرض، ومن جهة السراية من الهيئة؛ فإنّ الهيئة إذا تقيّدت لم يعقل بقاء المادة على إطلاقها. فكان البيان الراجع للإطلاق حاصلاً في جانب المادة بالقطع التفصيلي ويشكّ في حصول البيان بالنسبة إلى الهيئة، والمحكم هو الإطلاق. ونتيجة ذلك، ونتيجة الواجب التعليقي. ودعوى صلاحية الشرط للرجوع إلى الهيئة، فإذا كان ما يصلح للبيانّة موجوداً لم ينعقد الإطلاق، مدفوعة بأنّ المتشابه لا يصلح للبيانّة، بل إطلاق الهيئة يرفع التشابه عن المتشابه.

نعم، يمكن المناقشة فيما ذكرناه بابتناؤه على انحلال العلم الإجمالي بالثقيد، والانحلال مبني على عدم التمسك بالإطلاق في جانب الهيئة - وإلا لم يكن تقييد المادة متيقناً - فيلزم من الانحلال عدم الانحلال.

وربما يقدم تقييد المادة بوجهٍ آخر، وحاصله أن الأمر دائر بين تقييد مع ما بحكم التقييد، وبين تقييد ساذج، والتقييد الساذج مقدّم.

توضيحه: أن القيد إن رجع إلى الهيئة منع من انعقاد مقدّمات الحكمة في جانب المادة، وذلك في قوّة تقييد آخر، لأنه يشارك التقييد في كونه خلاف الأصل بخلاف ما إذا رجع إلى المادة، فكان الأمر دائراً بين مخالفة أصل واحدٍ وبين مخالفة أصليين، ومن المعلوم وجوب تقليل مخالفة الأصل مهما أمكن.

لكنك عرفت عدم الدوران وانحلال الإطلاق في جانب المادة بالقطع التفصيلي، فنبقى أصالة الإطلاق في جانب الهيئة بلا مزاحم، لولا المناقشة التي ناقشناها.

وقد يجاب عنه بمنع كون ما بحكم التقييد خلاف الأصل، وإنما خلاف الأصل رفع اليد عن الظهور المنعقد لا دفع الظهور عن الانعقاد.

ويدفعه: أنه لو لم يكن دفع الظهور خلاف الأصل فما معنى أصالة عدم التقييد لدى الشكّ في القيد المتصل؟! بل كان اللازم الحكم بالإجمال حينئذٍ، مع أن أحداً لم يفرّق بين الشكّ في القيد المتصل والمنفصل في جريان أصالة العدم.

وهاهنا وجه ثالث ذكره لتقديم تقييد المادة، وحاصله أن عموم الهيئة شمولي وعموم المادة بدلي، وكلّما دار الأمر بين عمومين كذلك قدّم تقييد العموم البدلي، ولذا يقدم خطاب النهي على خطاب الأمر في مسألة اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع. ولعلّ النكتة في ذلك هو أن الأفراد في العموم الشمولي بتمام أحوالها وكلّ أطوارها داخل تحت الحكم، فأخراج فرد واحد منه يتضمّن قطع روابط متعدّدة من العامّ بالنسبة إلى ذلك الفرد، وهذا بخلاف العموم البدلي فإنّ الأفراد ببعض أحوالها - وهو حالها الانفرادي دون الاجتماعي - مشمول للعامّ فتخصيصه قطع لربط واحد منه. فأشبهت بذلك دوران الأمر بين تخصيص واحد وتخصيصات متعدّدة في أنه يقدم الأول.

وهذا الوجه منظور فيه، فإنّه لا تتعدّد شمولات العامّ الواحد في أحاده، فتخصيصه

بإخراج فرد واحد منه كتخصيص العامّ البدلي بإخراج فرد واحد منه في كونه قصراً لمقدار واحد من الظهور، مع أنّ هذا لا يزيد على دوران الأمر بين تخصيصين يزيد عدد المخرج من الأفراد في أحدهما على عدده في الآخر؛ فإنه لا يقدم أحدهما على الآخر بعد وحدة التخصيص على كلّ حال.

[المبحث الثالث]:

في تميّز الواجب النفسي عن الغيري. فنقول:

قد مرّ أنّ التكليف هو الإرادة المتعلقة من المولى بفعل العبد من طريق البعث لا من أيّ طريق كان، وبذلك يسهل عليك تمييز الواجب النفسي من الغيري، فكلّ واجب واجب لأجل أن يتوصّل به المكلف إلى واجب آخر فذاك غيري، وكلّ واجب واجب لا لأجل التوصل المذكور فذاك نفسي.

وإن شئت قلت: البعث في الواجب الغيري بعثان: بعث للواجب الغيري وآخر للواجب النفسي، وفي الواجب النفسي البعث واحد وإن كانت حكمة هذا البعث التوصل إلى مصلحة ملزمة لكن لم تكن تلك المصلحة الملزمة مبعوثاً إليها، فليس مطلق التوصل إلى المصلحة الملزمة يجعل الواجب غيريّاً، بل خصوص التوصل إلى المصلحة الملزمة المبعوث إليها بصيرته غيريّاً؛ لتكون الغاية واجبة بالبعث إليها ويكون هذا واجباً لأجل التوصل إلى تلك الغاية الواجبة؛ فلولا البعث إليها لم تكن هي واجبة لكي يكون هذا واجباً للتوصل به إلى الواجب.

نعم، هو واجب للتوصل إلى المصلحة الملزمة. وبهذا يندفع ما أشكل في المقام من أنّ جلّ الواجبات النفسية لولا كلّها تدخل في تعريف الواجب الغيري بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح في المتعلّق؛ فإنّ تلك المصالح واجبة التحصيل البتّة وإلا لما دعت إلى إيجاب ذیها، فإذا كانت واجبة التحصيل كان إيجاب ذوات المصالح لأجلها إيجاباً غيريّاً.

وذلك لما عرفت أن ليس مطلق ما أمر به لأجل التوصل إلى أمر آخر لازم الحصول واجباً غيريّاً، بل بشرط حصول البعث إلى ذلك الأمر الآخر كي يدخل بالبعث في عداد

الواجب الشرعي ويخرج عن الوجوب العقلي، فيكون إيجاب هذا لغاية الوصول إلى واجب شرعي آخر.

ثم إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري فأصالة الإطلاق فيما إذا كان الدليل عليه لفظاً وارداً في مقام البيان تقضي بالنفسية؛ لأن الغيري مشتمل على التقييد وقصر الوجوب بما إذا وجب الغير، ولا كذلك النفسي؛ فإن فيه سعة الوجوب ورخاءه - إن وجب شيء آخر أو لم يجب - وهذا إطلاق أحوالي جارٍ في متن طلب واحد موسّع له بأطواره وأحواله، وقد تقدّم أن التمسك بالإطلاق لا يختص بالمفاهيم الكلية بل جارٍ في الأمور الجزئية أيضاً.

فلا سبيل للمناقشة في المقام بأن معاني الهيئات جزئية لا يتصور فيها إطلاق وتقييد، فإن الذي لا يتصور فيها هو الإطلاق والتقييد الفردي دون الإطلاق والتقييد الأحوالي.

مع أن هذه المناقشة تختص بما إذا استفيد الوجوب من الهيئة دون مثل لفظ «واجب» أو «يجب». هذا فيما إذا كان هناك أصل لفظي وفيما لم يكن، كما لو كان الدليل لبيئاً، أو كان لفظاً غير وارد في مقام البيان فالمرجع الأصل العملي، ومقتضى الأصل العملي تارة يوافق الغيرية وأخرى يوافق النفسية، يعني إذا كان الشك في ابتداء التكليف استصحب عدم الوجوب حتى يجب ذلك الذي يحتمل إناطة وجوبه به، وإذا كان في انتهائه - بمعنى أنه شك في بقاء الوجوب بعد خروج وقت ما يحتمل إناطته به - فالأصل هو بقاء وجوب هذا وإن سقط وجوب ذلك.

[المبحث] الرابع:

في استحقاق الثواب والعقاب على الواجبات الغيرية والحق هو ذلك؛ فإن مدار الاستحقاق إما على ثبوت الوعد والوعيد، أو على حكم العقل، وأي منهما كان فهو موجود في الواجبات الغيرية نحو ما هو موجود في الواجبات النفسية.

أما العقل فموضوع حكمه بالاستحقاق هو إنفاذ طلب المولى وإنجاح مقصده، هذا في جانب الثواب، وفي جانب العقاب بعكس ذلك. ولا نظر للعقل إلى طلب المولى دون طلب ومقصد دون مقصد، بل تمام الموضوع في حكمه الإطاعة والمعصية لأي أمر أو نهي كان.

وأما الوعد والوعيد فإطلاق آيات الوعد والوعيد - مثل قوله تعالى: «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها»^١ وقوله تعالى: «وجزاء سيئة سيئةً مثلها»^٢ - يشمل كلا قسمي الواجب. وقد تأكد هذا الإطلاق بأخبار صرحت على الثواب على بعض المقدمات، كشواب تحصيل العلم^٣، وثواب طي المسافة لزيارة الأئمة المعصومين^٤، وما دلّ على أنّ أفضل الأعمال أحمرها^٥، فإنّ الأحمزية في العملين المتساويين في ذاتهما تحصل باحتياج أحدهما إلى ما لا يحتاج الآخر من المقدمات، وما دلّ على ترتب الثواب على الطهارات الثلاث^٦، مع أنّ أوامرها غيريّة، ولذا وقع المنكرون لترتب الثواب على الواجبات الغيريّة في الإشكال في الطهارات الثلاث. وأما على المختار فلا إشكال.

ولا يشكل على المختار بأنّ لازمه ثبوت مثوبات شتى وعقوبات لا تحصى في واجب واحد إذا كثرت مقدماته مع الوسطة وبلا واسطة، سيّما وكلّ مقدّمة تنجز إلى ما لا نهاية له من الأجزاء؛ ذلك لأنّ فساد اللازم كاشف عن عدم وجوب المقدمات وجوباً شرعياً لا عن عدم استحقاق الثواب والعقاب عليها على تقدير الوجوب؛ فإنّ ثبوت استحقاقها على تقدير الوجوب أوضح من ثبوت أصل الوجوب، مع أنّه لا مانع من التزام عقوبات ومثوبات متعدّدة بمعنى امتداد العقاب والثواب بكثرة المقدمات.

[المبحث الخامس:]

كلّ واجب غيري فهو توصلّي؛ لأنّ رتبة الواجب إن كانت مقدّمة، وجب إتيانها - بأيّ داعٍ كان سقوط الأمر بالمقدّمة - وإن لم تكن مقدّمة لم تتّصف بالوجوب.

١. الأنعام (٦): ١٦٠.

٢. الشورى (٤٢): ٤٠.

٣. بحار الأنوار ٢: ١ - ٢٥.

٤. راجع وسائل الشيعة ١٤: ٤٣٩ أبواب المزار، ب ٤١، ح ١؛ بحار الأنوار ٩٧: ١١٦ - ١٢٤.

٥. النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٤٤٠؛ مجمع البحرين ٤: ١٦، «ح م ز».

٦. وسائل الشيعة ١: ٣٧٥ - ٣٨٠ أبواب الوضوء، ب ٨ و ٩، و ١: ٣٠٢ - ٣٤٠ أبواب الأغسال المسنونة، والتيمّم بدل عنهما.

وإن شئت قلت: إنَّ تعبدية الأوامر الغيرية لا تكون إلا على وجه دائر؛ فإنَّ الوجوب الغيري موقوف على المقدمية، فلو توقفت المقدمية على قصد الامتثال المتوقف على الوجوب الغيري لزم الدور.

ومن هنا جاء الإشكال في الطهارات الثلاث وأنها كيف صارت عبادية مع أنَّ أوامرها غيرية.

ويدفعه: أنَّ عبادية الطهارات الثلاث إنما هي باقتضاء الأوامر النفسية المتعلقة بغايتها باقتضاء أوامرها الغيرية ليتها بها الإشكال في المسألة. ولتوضيح ذلك نذكر أموراً:

الأول: أنَّ أمراً واحداً له دعوة واحدة - بمعنى أنه يحدث إرادة واحدة في نفس المكلف - متعلقة بتمام ما تعلق به بلا زيادة ونقص، فكان إتيان أبعاض المركب المأمور به بذلك الداعي الواحد لا بإحداث دواعٍ مستقلة إلى الأبعاض.

والسرى في ذلك أنَّ إرادة العبد في مقام الامتثال هي مطاوعة إرادة المولى في مقام الطلب ومتأثرة منفعة منها، فلا تضع قدمها إلا موضع قدم إرادة المولى. فلو كانت الإرادة من المولى متعلقة بمركب كانت الإرادة من العبد أيضاً متعلقة بذلك المركب بلا زيادة ونقص.

الثاني: لازم ما ذكرناه في الأمر الأول أنَّ أمراً واحداً لا يتبعض في التعبدية والتوصلية - فيكون في جزء من متعلقه تعبدياً وفي جزء توصلياً - إذ لو لم يعقل اختصاص دعوة الأمر بشطر من المتعلق فكيف يعتبر في العمل ويشترط فيه هذا الأمر غير المعقول؟! بل الدليل على التعبدية في البعض يكون دليلاً على التعبدية في الكل.

وأما استمرار وقت النية في الصوم إلى الزوال بل في صوم التطوع إلى الغروب، فذاك كاشف عن أنَّ المطلوب في الصوم ما يعم إمساك النهار وتتميم إمساكه. فكان تتميم الإمساك تمام الواجب لا جزؤه كي لا يتصور إتيانه بداع الأمر.

الثالث: كما لا يتبعض أمر واحد بالتعبدية والتوصلية في الأجزاء، كذلك لا يتبعض بالتعبدية والتوصلية في الأجزاء والشرائط، فيكون تعبدياً في الأجزاء وتوصلياً في الشرائط؛ فإنَّ تقييد الأجزاء بالشروط داخل في المأمور به ومن حدوده المأخوذة فيه. وقد عرفت أنه لا يعقل تبعض دعوة الأمر فيدعو الأمر إلى إتيان بعض متعلقه دون بعض.

وعلى هذا يجب أن ينوي المصلّي التقرب بكلّ الشرائط المعتبرة، كما يجب أن ينوي التقرب بكلّ الأجزاء. فلو صلى وكان حفظه للطهارة أو للساتر أو للاستقبال لا لداعي الأمر، بل بداعٍ آخر - بحيث لولاه لأحدث في أثناء الصلاة - أو ألقى الساتر عن نفسه، أو حوّل وجهه عن القبلة لم تكن صلاته تلك بصلاة وكان كما إذا لم ينو التقرب ببعض الأجزاء.

الرابع: إنّما يكون الربط بين شيئين مأتياً به بداعي الأمر إذا كان طرفاه مأتياً بهما بداعيه. فإذا كان قد أتى بالطرفين أو بأحدهما لا بداعي الأمر، لا محالة كان الربط لا بداعي الأمر. وعليه فالمركب العبادي لا بدّ من إتيانه بأجزائه وشرائطه بداعي الأمر. فلو أتى بشيء منه لا بداعيه - ولو كان ذلك الشيء شرطاً - كان المركب مأتياً به لا بداعيه.

وهذا الأمر الذي يدعو إلى الأجزاء والشرائط - ويكون الإتيان بالشرائط بداعيه كما يكون الإتيان بالأجزاء بداعيه - هو الأمر النفسي المتعلّق بالمركب دون غير المترشّح إلى الشرط إن قلنا بالترشّح؛ فلا يشكل علينا بأنّ الأمر الغيري لا يكون عبادياً.

ثم إنّ هذه الدعوة - يعني الأمر إلى الشرط - لا تنافي خروج رقية الشرط عن حيّز الأمر؛ فإنّه كفى في دعوة الأمر دخوله بتقيده تحت الأمر، فإنّ الأمر يدعو إلى مقدّمات متعلّقه كما يدعو إلى نفس متعلّقه، فالربط والتقييد بين شيئين إذا أدخل تحت الأمر دعا الأمر إليه بدعوته إلى طرفي الربط ودعا إلى طرفي الربط بدعوته إلى الربط.

ولمّا كان بعض الشرائط إذا حصل - ولو بداعي الأمر - سقط طلبه كما في الطهارة الخبيثة في الصلاة، توهم من ذلك أنّ أمراً واحداً يمكن أن يكون عبادياً في بعض متعلّقه وتوصلياً في بعض آخر وبالنسبة إلى الشرائط. وهو توهم فاسد؛ لما تقدّم من عدم معقوليّة التبعض، وإنّما يسقط الأمر بالصلاة في تلك الموارد مع عدم الإتيان بشرطها بداعي الأمر لارتفاع موضوع الخطاب وانقلاب خطاب إلى خطاب آخر؛ فإنّ البدن واللباس قيد في خطاب من لم يكن ذلك منه طاهراً، أمّا من كان ذلك منه طاهراً - ولو بغسل غير منوي به التقرب - فخطابه بالصلاة مطلق غير مقيد، فبالغسل للثوب والبدن - بأيّ داع كان - انقلب خطاب «صلّ متطهراً» إلى خطاب «صلّ» بلا قيد، وإنّما يكون ممثلاً لخطاب «صلّ متطهراً» من أتى بصلاته وطهارته بداعي الأمر.

فقد اتّضح لك في طي ما ذكرناه من الأمور أنّ عباديّة الطهارات الثلاث إنّما هي باقتضاء

أوامر غايتها - وهي أوامر نفسية - لا بأوامرها الغيرية المترشحة من تلك الغايات حتى يشكل علينا بأن الأوامر الغيرية لا تكون عبادية، فكيف صارت هذه عبادية؟! وهذه العبادية عامة لكل شرائط العبادات. وانقلاب الأمر بالمقيد بالأمر بلا قيد - عند حصول القيد بأي داع كان في بعض الشرائط - لا يوجب النقض علينا.

ثم إنه قد يدب عن إشكال عبادية الطهارات الثلاث بوجوه لا بأس بالتعرض لها. منها: أن الطهارات مستحبات نفسية، وعباديتها بجهة استحبابها النفسي لا باقتضاء من أوامرها الغيرية، بل أوامرها الغيرية توصلية متعلقة بما هو مستحب في ذاته وبأمره النفسي لما كانت غايتها مقدّمة لواجب^١. ويردّه - بعد تسليم الاستحباب النفسي في التيمّم -: أنه لا إشكال في صحّة الإتيان بها بداعي أمرها الغيري بلا التفات إلى استحبابها النفسي، فلو كان هذا الأمر متعلقاً بمأمور به عبادي كان الدعوة بهذا الأمر منوطة بالدعوة بالأمر الأول لأخذها في موضوعه.

ودعوى أن الاكتفاء بقصد أمرها الغيري فإنما هو لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه؛ حيث إنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدّمة^٢، مدفوعة بأنه إن كان المراد أن قصد الأمر الغيري متضمّن لقصد الأمر النفسي - فلذا يكتفى به عنه ولا يحتاج إلى الالتفات إليه وقصده تفصيلاً؛ حيث إنه لا يدعو إلا إلى ما هو مستحب في ذاته - فهو خلاف المعقول؛ إذ الأمر الغيري إذا فرض تعلّفه بالمأمور به العبادي لم يعقل قصده بدون قصد سابق للأمر النفسي العبادي لفرض أخذه في موضوعه، فما لم يقصد التعبّد بالأمر العبادي لم يدخل في عنوان المقدّمة حتى يقصد به التقرب بالأمر الغيري، فإذا لزم قصد أمره النفسي من قصد أمره الغيري كان ذلك دوراً.

وإن كان المراد أن الاعتبار في العبادة جنس النية وقصد التقرب لأي أمر كان لا خصوص الأمر العبادي، وجنس النية هاهنا حاصل ولو للأمر الغيري فكفى ذلك وأغنى عن نية الأمر النفسي العبادي - وهذا كما إذا استوَجَرَ الشخص على الإتيان بالعمل العبادي فقصد الأجير بعمله امتثال أمر «فِ بِالْإِجَارَةِ»، فإنه كفى عن امتثال أمر نفس العبادة واستحقّ بذلك الأجرة

١. اختاره في كناية الأصول: ١١١ ونقله في مطارح الأنظار: ٧١ بقوله: ويمكن التنصّي.

٢. كناية الأصول: ١١١.

- بل لو قصد امتثال أمر زعمي فظهر أنّ أمر العمل أمر آخر على خلاف ما زعمه كفى ذلك - كما إذا أكرم زيدا بتوهم أنّه هاشمي فظهر أنّه عالم.

فيردّه: أنّه إن كان مأخوذاً في موضوع الأمر الغيري التبعّد بالأمر النفسي لم يعقل قصد الأمر الغيري بلا قصد سابق للأمر النفسي كما ذكرناه أولاً، وإن لم يكن مأخوذاً لم يكن ملزم للمكلف يلزمه بالنيّة وقصد الأمر، فلا يتمّ الجواب عن أصل الإشكال. مع أنّ كفاية قصد أمر عن قصد أمر آخر غير مسلمّ. فهل تصحّ الصلاة وتقع بقصد أمر «اقض حاجة أخيك المؤمن» حيث يطلبها المؤمن، أو يصحّ الصوم طلباً لتصحيح المزاح؟!

ومنها: أنّ اعتبار النيّة في الطهارات ليس لعباديّة أو امرها وباقتضاء من أو امرها - كي تنتقض بها قاعدة عدم عباديّة الأوامر الغيريّة - بل لضرورة خارجيّة دعت إلى ذلك، مع كون أوامرها توصليّة. وتلك الضرورة هي أنّ الطهارات ليست في ذاتها مقدّمات، وإنّما تعرض لها المقدميّة بعنوان قصدي يعرضها. وهذا العنوان القصدي غير معلوم لنا من أيّ عنوان هو حتّى نقصده فيحصل ذلك العنوان بقصدنا وبذلك يتمّ عنوان المقدميّة، فلا جرم احتجنا إلى الإشارة إليه من طريق سبيل قصد الأمر؛ إذ كان الأمر متوجّهاً إلى ذلك العنوان. وكان قصده قصداً إجمالياً لذلك العنوان، فكان قصد الأمر طريقيّاً لأجل الوصول إلى قصد عنوان المأمور به، لا ذاتياً كي يلزم انخرام قاعدة أنّ الأمر الغيري لا يكون عبديّاً. ويكفي في دفع انخرام القاعدة احتمال هذا بلا حاجة إلى إقامة الدليل عليه؛ فإنّ القاعدة حينئذٍ تكون دليلاً عليه^١. ويدفعه أولاً: أنّ الإشارة إلى العنوان لا تنحصر في إتيان الفعل بداعي الأمر، بل الإشارة تحصل بقصد ما هو المقدّمه فإنّه قصد إجمالي للعنوان.

وثانياً: أنّ قصد الأمر الذي تكون به الإشارة يتوقّف على قصد عنوان المأمور به في مرتبة سابقة، فكيف يناط بقصده، قصد؟!

ومنها: أنّ السرّ في اعتبار قصد القرية في الطهارات الثلاث هو أنّ أغراض العبادات المتوقّفة عليها لا تحصل إلّا بإتيانها من بين سائر المقدّمات على وجه التقرب لا باقتضاء من أو امرها الغيريّة ليحصل الإشكال بذلك^٢.

١. مطارح الأنظار: ٧١.

٢. نفس المصدر.

ويردّد: أنّ التقربّ المعبر إن كان بقصد أمرها الغيري لم يرتفع بذلك الإشكال، مع أنّ الغرض من الأمر النفسي كيف يعقل أن يتوقّف على حصول مقدّمته بداعي الأمر المتولّد من نفس هذا التوقّف؟!

وإن كان بقصد الأمر النفسي المتوجّه إلى الغايات كان ذلك جوابنا المتقدّم.

[المبحث] السادس:

الوجوب والواجب في باب المقدّمات ينقسمان إلى مطلق ومشروط من الجهات الثلاث: من جهة إرادة ذبيها، ومن جهة قصد التوصلّ بها إلى ذبيها، ومن جهة الوصول الفعلي إلى ذبيها.

فعن صاحب المعالم اشتراط الوجوب بإرادة ذي المقدّمة^١، ونسب إلى شيخنا المرتضى^٢ القول باشتراط الواجب بقصد التوصلّ به إلى ذبيها^٢، وعن صاحب الفصول

١. معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٦٢.

هو الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن الشيخ زين الدين، ولد سنة ٩٥٩ هـ، كان عالماً فاضلاً عاملاً جامعاً للفنون، أعرف أهل زمانه بالفقه والحديث والرجال. يروي عن جماعة من تلامذة أبيه، منهم الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي توفي سنة ١٠١١ هـ، وله كتب ورسائل منها: منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، معالم الدين وملاذ المجتهدين. (أمل الآمل ١: ٥٨، رقم ٤٥).

٢. نسب هذا القول إليه في كفاية الأصول: ١١٤.

هو الشيخ مرتضى بن محمّد أمين الدزفولي الأنصاري النجفي، ولد في دزفول سنة ١٢١٤ هـ. قرأ أوائل أمره على عمّه الشيخ حسين ثمّ خرج مع والده إلى زيارة مشاهد العراق وهو في العشرين من عمره، بقي في كربلاء أخذاً عن الأستاذين السيد محمّد مجاهد وشريف العلماء أربع سنوات. ثمّ عاد إلى وطنه، ثمّ رجع إلى العراق وأخذ من الشيخ موسى الجعفري سنتين. عزم زيارة مشهد خراسان ماراً في طريقه على كاشان، ففاز بلقاء أستاذه التراقي ممّا دعاه إلى الإقامة فيها نحو ثلاث سنين. ورد دزفول سنة ١٢٤١ هـ ثمّ عاد إلى النجف الأشرف سنة ١٢٤٩ هـ فاختلّف إلى مدرّسة الشيخ عليّ بن الشيخ جعفر. ثمّ انتقل بالتدريس والتأليف، ووضع أساس علم الأصول الحديث. تخرّج عليه الميرزا الشيرازي والميرزا حبيب الله الرشتي وغيرهما. انتهت إليه رئاسة الإماميّة. توفي في ١٨ جمادى الآخرة سنة ١٢٨١ هـ ودفن في النجف الأشرف. له مؤلّفات منها: الرسائل في الأصول، المكاتب في الفقه. (أعيان الشيعة ١٠: ١١٧-١١٨).

اشتراطه بالوصول الفعلي^١، والأستاذ العلامة إلى القول بالإطلاق من جميع الجهات مع إناطة التعبد بالمقدمة بقصد التوصل بها إلى ذبيها^٢ وهذا هو ظاهر التقريرات المنسوبة إلى شيخنا المرتضى^٣ دون ما نسب إليه الأستاذ.

وكل هذه الأقوال عندي خارجة عن جادة الصواب. والحق ما يوافق في النتيجة للقول بالمقدمة الموصلة. أما حديث توقّف التعبد بالمقدّمات على قصد التوصل بها فحديث شعري بعد اختيار الإطلاق في الوجوب والواجب؛ فإنّ الواجب إذا كان هو نفس المقدمة لا بشرط لم يعقل اشتراط التعبد بها بشرط؛ فإنّ التعبد ليس إلاّ الإتيان بالواجب بداعي وجوبه بلا دخل أمر آخر في حقيقته.

١. الفصول الغزوية في الأصول الفقهية: ٨٦.

هو الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهراني الحائري، ولد في ايوان كيف. أخذ مقدّمات العلوم في طهران ثمّ اكتسب من شقيقه الشيخ محمد تقي الأصفهاني صاحب هداية المسرّدين، في أصفهان. ثمّ هاجر إلى العراق فسكن كربلاء. كان مرجعاً عاماً في التدريس والتقليد. وقد تخرّج من معه جمع من كبار العلماء، أجاب داعي ربّه سنة ١٢٥٤ هـ وله آثار أشهرها: الفصول الغزوية في الأصول الفقهية (طبقات أعلام الشيعة - الكرام البررة - ١٠: ٣٩٠ رقم ٧٩٥).

٢. كذابة الأصول: ١١٤ و ١١٨.

هو الشيخ محمد كاظم بن حسين الخراساني المعروف بالآخوند الخراساني (١٢٥٥ - ١٣٢٩ هـ) ولد في طوس بدأ بدراسة المقدّمات في موطنه ثمّ هاجر إلى الطهران وفي طريقه مرّ بسبزوار واستفاد من المحقّق السبزواري عدّة شهور وبقي في طهران نحو ١٣ شهراً واستفاد من أساتذته ثمّ دخل النجف الأشرف واستفاد من درس الشيخ الأعظم مدّة عامين حتّى توفّي الشيخ في سنة ١٢٨١ هـ فاستفاد من سائر أساتذة حوزة النجف إلى أن صار أحد أعلامه فاستقلّ بالتدريس إلى أن توفّي عام ١٣٢٩ هـ. وله مؤلّفات أشهرها: كفاية الأصول ودرر النوادر.

٣. قد تعرّض الشيخ على ما حكى عنه في مطاح الأنظار: ٧٤ - ٧٨ للبحث عن المقدّمة الموصلة واختار في خلال كلامه ما يوافق الآخوند فراجع مطاح الأنظار: ٧٧.

مقرّر درس الشيخ الأنصاري في مباحث الألفاظ وهو مؤلّف مطاح الأنظار، الميرزا أبو القاسم النوري الطهراني الشهير بكلانتر.

ولد في سنة ١٢٢٦ هـ له أسفار عديدة لطلب العلم من أصفهان إلى طهران وإلى العراق. كان يحضر مجلس درس الشيخ مرتضى الأنصاري لمُدّة عشرين سنة وكان يقرّر درس الشيخ لبعض طلبته فصّح الشيخ مراراً باجتهاده وفي سنة ١٢٧٧ هـ هاجر إلى طهران فكان مرجع العامّ والخاصّ وتوفّي سنة ١٢٩٢ هـ ودفن بمشهد عبدالعظيم عليه السلام (أعيان الشيعة ٢: ٤١٣ - ٤١٤).

وأيضاً لو لم تكن الأوامر الغيريّة باعثة نحو متعلقاتها بأن تكون داعية تدعو إليها كان صدورها من المولى لغواً؛ إذ الغرض من الأمر البعث نحو المتعلّق فلو لم يكن هذا الغرض حاصلًا في الأوامر الغيريّة - والمفروض عدم غرض آخر - فما الوجه في صدورها من المولى؟!

والحاصل: إنكار وجوب المقدمات وأنّ التبعّد بها يكون بقصد أوامر ذيها أولى من الالتزام بالوجوب ثمّ التمحّل بما ذكر.

نعم، لو قلنا بأنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة أو المقصود بها الإيصال صحّ ذلك الاشتراط، لكن المفروض خلافه.

وأما اشتراط الوجوب بإرادة ذي المقدّمة فمردود بأنّ قضية الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته تبعيّة وجوب المقدّمة في الإطلاق والاشتراط وجوب ذيها، فكيف يقيّد في هذا ويطلق في ذلك؟! وأما دخل التوصل إلى ذي المقدّمة، أو قصد التوصل إليه في الوجوب أو في الواجب فتوضيح فساده يحتاج إلى بسط في الكلام.

فاعلم أنّ القول بوجوب المقدّمة الموصلة يحتمل أموراً:

الأوّل: أن يكون الإيصال شرطاً للوجوب على سبيل الشرط المقارن.

الثاني: أن يكون شرطاً له على سبيل الشرط المتأخّر.

الثالث: أن يكون شرطاً للواجب على وجه يجب تحصيله.

الرابع: أن يكون شرطاً له على نحو لا يجب تحصيله، كالشرط في الواجب المطلق.

والكلّ باطل.

أمّا الأوّل، فباستلزامه طلب الحاصل؛ إذ قبل الشرط لا طلب وبعده المطلوب حاصل.

وأما الثاني، فيلزوم الاختلاف بين الوجوبين في الإطلاق والاشتراط. واعتبار توافقهما

أوضح من أصل الملازمة.

وأما الثالث، فباستلزامه التسلسل في الواجبات المترشّحة، فمن الواجب إلى المقدّمة

ومنها إلى الواجب وهكذا؛ وذلك لأنّ الواجب يصبح بعد الاشتراط المذكور مقدّمة لمقدّمته؛

لإناطة وصف الإيصال المعبر في المقدّمة بوجود نفس الواجب، فيجب نفس الواجب

مقدّمة لمقدّمته، فلا يزال هكذا يتداول الوجوب بين الواجب ومقدّمته إلى ما لا يقف لحدّ.

وأما الرابع، فبالمحذور الذي ذكرناه في الثاني.

إلا أن يقال: إنَّ الشرط هاهنا للواجب لا للوجوب فالتوافق بين الحكمين في الإطلاق والاشتراط يكون على حاله.

وربما يورد^١ على القول بالمقدّمة الموصلة بأنَّ الإيصال ليس أثراً لمجموع المقدّمات - فضلاً عن بعضها - عدا الأفعال التوليديّة، فكيف يكون غرضاً من الأمر بالمقدّمة؟!

وهذا إنّما يرد على من أوجب مطلق المقدّمة لغرض الإيصال لا من أوجب خصوص المقدّمة الموصلة لغرض الإيصال؛ فإنَّ الغرض على هذا يطابق الواجب لا يزيد عليه ولا ينقص. مع أنّ إنكار كون الغرض هو الإيصال ودعوى أنّه التمكن من الواجب برفع ما في عدم تلك المقدّمة من التعذّر؛ لأنّه المترتب على المقدّمة دون الوصول الفعلي، مساوق للقول بالوجوب النفسي للمقدّمات، أو هو كزّ على ما فرّ منه؛ فإنَّ التمكن إن كان هو الغرض الأقصى بلا نظر إلى الوصول الفعلي، كان هو الأوّل، وإن كان الغرض من التمكن هو الوصول الفعلي، كان هو الثاني وكان قولاً بالمقدّمة الموصلة.

والتحقيق في أصل وجوب المقدّمة - وبه يتّضح حال المقام - هو: أنّ مناط وجوب المقدّمة هو بعينه مناط وجوب ذبيها، فالملاكات التي أوجبت إيجاب الواجبات النفسيّة هي التي أوجبت إيجاب الواجبات الغيريّة، فكما أنّ الصلاة وجبت بمناط النهي عن الفحشاء كذلك مقدّماتها وجبت بمناط النهي عن الفحشاء. بل في مرتبة واحدة يتولّد الأمر من تلك المناطات إلى كلّ محصّلات تلك المناطات - طوليّة وعرضيّة - بلا سبق ولحوق بأن يتولّد الأمر ابتداءً إلى المحصّل بلا واسطة، ثم يتولّد الأمر من المحصّل بلا واسطة إلى المحصّل مع الواسطة أعني المقدّمات.

بل أقول: إنّ الأمر أمر واحد متوجّه إلى مجموع ما هو المحصّل للغرض وكلّ ما هو دخيل في حصول الغرض بحيث لو لم يوجد لم يحصل الغرض. فحال المقدّمات وكيفية دخولها تحت الأمر هو حال الأجزاء العرضيّة للمركّب المأمور به، يعني كما أنّ أمر الأجزاء نفسي، كذلك أمر المقدّمات نفسي، فكان مجموع الأجزاء للواجب بمقدّماتها بعيدة وقريبة،

أجزاء لهذا الواجب المتولد من ذلك المناط النفسي.

نعم، وجوب المقدّمة في الأغلب يستفاد بالدلالة التبعيّة، فكان اللفظ الدالّ على وجوب ذي المقدّمة دالّاً على وجوب مقدّماتها تبعاً وبالدلالة الالتزاميّة، لكنّ هذا غير كون الوجوب تبعياً، بل مجموع الوجوبين في عرض واحد وبنسبة واحدة إلى الغرض الداعي إلى الإيجاب بلا أصالة وتبعيّة، ومن غير سبق ولحوق على أن تكون الغاية للوجوب النفسي. ثمّ الواجب النفسي غاية للواجب الغيري، فكما أنّ الأجزاء في الواجب النفسي مجتمعة تتصّف بالمطلوبيّة كذلك المقدّمات منضمّة بذويها تتصّف بالمطلوبيّة لا على انفرادها.

وما ذكرنا بالمآل قول بالمقدّمة الموصلة لكن بتوحيد الوجوب وإدخال المقدّمة تحت طلب ذبيها، وكون الوجوب النفسي بنفسه حاوياً للواجب بمقدّمته.

لا يقال: المقدّمات غير دخيلة في أغراض ذويها كي تجب بوجوبها، ولذا لو فرض الإتيان بذويها من دونها لصحّت واتّصفت بالمطلوبيّة وترتّب عليها الغرض، وهذا بخلاف الأجزاء في الواجبات، فإنّ كلّاً منها إذا انتفى، انتفى المطلوب.

فإنّه يقال: بأنّ فرض الإتيان بذوي المقدّمة بلا مقدّمته خلف وخروج عن فرض المقدّميّة، ونحن نتكلّم على فرض المقدّميّة، وتوقّف التوصل إلى الواجب على المقدّمة، وفي هذا الفرض نقول: إنّ مجموع المقدّمة وذبيها واقعة تحت الطلب النفسي وقوعاً واحداً فلا يبقى طلب وراء الطلب النفسي حتّى يبحث عن أنّ الغرض من هذا الطلب هو الوصول إلى الواجب النفسي، أو التمكن من الوصول؟

فقد اتّضح لك ما هو الحقّ في المسألة وما هو المختار في المقام، وأنّ الوجوب في الواجب واحد متعلّق بمجموع المقدّمة وذوي المقدّمة إن شئت سمّه نفسياً أو شئت سمّه غيرياً.

وإنّ ضمنت هذا إلى ما هو المختار في الوجوب وأنّ الحاكم بالوجوب كليّة هو العقل في موضوع تحقّق الطلب من المولى، كانت النتيجة أنّ الإيجاب إيجاب واحد من العقل متعلّق بمجموع المقدّمة وذبيها لطلب صادر من المولى متعلّق بهما، أو بخصوص ذي المقدّمة.

ويمكن الاستدلال لإبطال الوجوب الغيري بوجهين ينهض أحدهما لإثبات الوجوب النفسي أيضاً.

الأول: أنه لو وجبت المقدمات بوجوب مستقلّ عدا وجوب ذيها لزم على سبيل منع الخلوّ إمّا اختصاص الوجوب بمجموع المقدمات من حيث المجموع دون كلّ جزء من أجزائها، أو لا تناهي الوجوب بلا تناهي أجزاء المقدّمة وانقسامها، وكلاهما باطلان، فالمقدّم باطل.

أمّا بطلان الأوّل فلأنّ الأجزاء مشتركة مع الكلّ في عنوان المقدميّة ومناطق الوجوب، فلا وجه لاختصاص الوجوب بالكلّ، وأمّا بطلان الثاني فواضح.

الثاني: أنه لو وجبت المقدمات بوجوب مستقلّ غيري، فإمّا أن يكون ذلك لغرض التمكنّ من ذيها برفع الاستحالة التي هي في عدمها، أو يكون ذلك لغرض الوصول الفعلي.

فإن كان الأوّل، كان ذلك قولاً بالوجوب النفسي لغاية التمكنّ، بلا نظر إلى حصول الوصول الفعلي إلى ذي المقدّمة، وهو باطل.

وإن كان الثاني، كان الغرض بالأخرة هو ما في ذي المقدّمة من الغرض الموجب لإيجابه؛ فإنّ غرضاً واحداً لا يوجب إرادات شتّى، بل إرادة واحدة متعلّقة بمجموع ما هو المحصّل للغرض، فلا يكون تعدّد في الغرض ولا تعدّد في الإرادة. وذلك هو ما قلناه.

خاتمة

لا أصل في المسألة يكون مرجعاً لدى الشكّ.

نعم، لو شكّ في الوجوب النفسي كان الأصل البراءة، توضيحه: أنّ الملازمة بين الوجوبين لا حالة سابقة يقينيّة لها نفيّاً وإثباتاً حتّى تستصحب. ولو سلّم لا أثر شرعي مترتب عليها. وثبوت أحد المتلازمين عند وجود الآخر ليس أثراً للملازمة ليصحّ الاستصحاب بالنظر إليه عند كونه حكماً شرعيّاً.

وأمّا وجوب المقدّمة وجوباً غيريّاً فهو وإن كان مسبوقاً بالعدم حين لم يجب ذوها، إلّا أنّ أدلّة الاستصحاب شأنها جعل الاستقلالي دون الجعل التبعي. ولو أريد إثبات حكم تبعي

بالأصل أو نفيه لم يكن بدّ من إجراء الأصل في المتبوع ثمّ ينتفي الحكم في التابع، أو يثبت بتبعه لا بإجراء أصل مستقلّ، وهذا في المقام لا سبيل إليه؛ لأنّ المتبوع قطعي الوجوب ومع ذلك شكّ في التابع لأجل الشكّ في الملازمة. وإنّما يتيسّر هذا حينما كان الشكّ في الوجوب التابع ناشئاً من الشكّ في وجوب المتبوع.

والحاصل: لسان أدلّة الأصول لسان جعل استقلالي غير متولّد من جعل آخر، فالحكم الذي ينشأ بهذا اللسان هو حكم استقلالي لا تبعي. وإنّما يعقل إثبات الحكم التبعي بالأصل حيثما يكون الأصل جارياً في المتبوع، فيتبعه الحكم في التابع، دون المقام الذي حكم المتبوع فيه معلوم، ومع ذلك شكّ في التابع.

الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده

الحق أنّ النهي عن الضدّ ليس الأمر بضدّه ولا جزئُه ولا لازمه ولا ملازمه، بل ينفكّ أحدهما عن الآخر سواء في الضدّ الخاصّ والعامّ. والمراد بالضدّ العامّ إمّا ما يشمل النقيض فيكون توصيفه بالعموم لأجل هذا الاعتبار، وهو شموله لكلّ من الضدّ الاصطلاحي أعني الأضداد الوجوديّة والنقيض، أو المراد به خصوص النقيض، وتوصيفه بالعموم باعتبار عموم مضادّة نقيض كلّ شيء مع عين ذلك الشيء بخلاف الأضداد الخاصّة؛ فإنّ المضادّة فيها بين أشياء خاصّة وليس ضدّ شيء ضدّاً لكلّ شيء. ولنحرّر الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في الضدّ العامّ

وفي هذا يتكلّم تارة في الاقتضاء بمعنى العينيّة، وأخرى في الاقتضاء بمعنى الجزئيّة، وثالثة في الاقتضاء بمعنى الملازمة، ورابعة في الاقتضاء بمعنى الاستلزام. أمّا الاقتضاء بمعنى العينيّة فبيانه هو أنّ النهي عبارة عن طلب ترك الشيء، كما أنّ الأمر عبارة عن طلب فعل الشيء. وكلّ شيء فهو ترك لتركه، فالأمر طلب لتركه، فكان عين النهي عن الضدّ العامّ الذي هو الترك. وأيضاً أنّ الأمر بالشيء كما أنّه بعث نحو الشيء، كذلك صرف للمكلف عن ترك ذلك الشيء، فإنّك إذا أشغلت أحداً بعمل فقد أشغلته عن نقيض ذلك العمل، وكما أنّك وجهته إلى جانب ذلك العمل كذلك صرّفته عن نقيض ذلك العمل.

فكان البعث الواحد بعثاً وزجراً، بعثاً نحو المطلوب وزجراً عن نقيض المطلوب.
ومنه يظهر أنّ العينية من الطرفين وأنّ النهي عن الضدّ أيضاً عين الأمر بالشيء.
وجوابه: أنا نمنع كون الشيء عين ترك تركه، وكيف يكون كذلك مع أنّ ترك الترك أمر
عدمي والوجود لا يصير مصداقاً للعدم؟!
وقد أنكر الأستاذ العلامة العينية في المقام^١ مع اعترافه بها عند ذكر ثمرة القول بالمقدّمة
الموصلية^٢.

وأما الاقتضاء بمعنى الجزئية فبيانه أنّ معنى الأمر هو طلب الفعل مع المنع من التترك
فكان المنع من التترك جزء معنى الأمر.
وجوابه: منع الجزئية وأنّ الطلب بسيط غير مركّب، والإيجاب من العقل في موضوع
طلب المولى.

وأما الاقتضاء بمعنى الملازمة فبيانه أنّ وجود كلّ شيء ملازم لارتفاع نقيضه فكان
طلبه ملازماً لطلب رفع نقيضه.
وفيه: منع استلزام الملازمة بين أمرين الملازمة بين طلبيهما. فيجوز أن يكون أحدهما
محكوماً بحكم ولا يكون الآخر محكوماً بذلك الحكم.
نعم، لا يجوز أن يكون محكوماً بحكم يلزم منه التكليف بالمحال كأن يوجب أحد
المتلازمين ويحرّم الآخر.

وأما الاقتضاء بمعنى الاستلزام - وهو الظاهر من كلمة الاقتضاء - فبيانه أنّ حبّ الشيء
لازمه بغض تركه، فكما أنّ الحبّ للشيء يؤثّر في طلبه كذلك البغض لشيء يؤثّر في النهي
عنه، فكان لازم الأمر بالشيء النهي عن ضده.

وجوابه: منع استلزام حبّ الشيء بغض تركه. نعم، لا يكون تركه محبوباً، لأنّه يكون
مبغوضاً. وإذا ترك فقد ترك المحبوب لأنّه أتى بالمبغوض. فليس في موارد الحبّ لشيء
أمران: الحبّ له، والبغض لنقيضه، كي يستتبع طلبين أمراً ونهياً، بل حبّ فقط وعلى طبقه

١. كناية الأصول: ١٣٣.

٢. كناية الأصول: ١٢١.

أمر، كما أنّ في موارد البغض لشيءٍ بغض فقط وعلى طبقه نهى.

المقام الثاني: في الضدّ الخاصّ

والاقتضاءات فيه على طبق الاقتضاءات في المقام السابق.

وبيان الاقتضاء فيه بمعنى العينيّة هو: أنّ البعث نحو الشيء إشغال للمكلف بذلك الشيء وصرف له عن أضداد ذلك الشيء، وصرف المكلف عن شيء هو عين معنى النهي عن ذلك الشيء.

وجوابه: أنّ الغرض من الأمر بالشيء قد يكون هو إشغال المكلف وإلهائه وصرفه عن أضداد ذلك الشيء، لكن ليس كلّ صرف عن الشيء داخلًا في النهي عن ذلك الشيء إنّما النهي هو الصرف الخاصّ، وصرف كان من سبيل الزجر عن الفعل وطلب تركه. وطلب الفعل لغرض انترك أضداده ليس طلباً لترك أضداده.

وبيان الاقتضاء فيه بمعنى التلازم هو ما تقدّم في الضدّ العامّ مع جوابه.

وبيان الاقتضاء فيه بمعنى الاستلزام - وهو عمدة ما قيل في المقام - هو أنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضده، ومقدّمة الواجب واجبة. وقد تقدّم البحث عن الأخير.

وأما الأوّل [أي ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضده]، فبيّنتني على أمرين:

الأوّل: وجود التمانع بين الأضداد فيكون كلّ ضدّ مانعاً عن ضده.

الثاني: كون عدم المانع من أجزاء العلّة، ونتيجة المقدمتين مقدّمية عدم كلّ ضدّ لوجود ضده.

وربما يجاب عن المقدّمة الأولى بمنع التمانع بين الأضداد وإلا لزم الدور؛ لأنّه كلّ ضدّ يكون مانعاً عن صاحبه فيتوقّف وجود كلّ ضدّ على عدم الآخر توقّف الشيء على عدم مانعه، وعدم الآخر على وجود هذا، توقّف عدم الشيء على وجود مانعه^١.

ولا يدفع الدور ما قيل من أنّ هذا التوقّف فعليّ من أحد الجانبين وشأنني من الجانب الآخر، وأنّ وجود أحد الضدّين يتوقّف على عدم الآخر توقّف الشيء على عدم مانعه،

١. راجع هداية المسترشدين: ٢٣٠ عند قوله في ثانيها: نقله في كفاية الأصول: ١٣٠ أيضاً.

وعدم الآخر لا يستند إلى وجود هذا إلا إذا كان مقتضيه بشرائطه موجوداً، ولعلّ هذا كان محالاً؛ لأنّ وجود أحد الضدّين يلزم ارتفاع مقتضى الآخر^١.

لا لما قيل من كفاية التوقّف الشأني في لزوم محذور الدور - وإن لم يلزم هو بنفسه - وإن كان ذلك أيضاً صحيحاً^٢.

بل لفعلية التوقّف في كلا الجانبين؛ فإنّ دعوى الشأنيّة ناشئة من حسابان عدم استناد ارتفاع المعلول إلى وجود المانع إلا في ظرف اجتماع سائر أجزاء العلة وإلا استند إلى عدم سائر أجزاء العلة، وهو توهم فاسد؛ فإنّه إذا ارتفع جميع أجزاء العلة استند ارتفاع المعلول إلى جميعها، ولا وجه لقصر استناده إلى ارتفاع سائر أجزاء العلة ما عدا علم المانع؛ فإنّ نسبة ارتفاع المعلول إلى ارتفاع كلّ جزء نسبة واحدة.

نعم، لو اختصّ الارتفاع إلى جزء من أجزاء العلة مع وجود بقية الأجزاء استند عدم المعلول إلى ذلك الذي ارتفع، ولكن إذا ارتفع الجميع استند إلى ارتفاع الجميع بلا ترجيح استناد ارتفاعه إلى ارتفاع البعض على استناده إلى البعض الآخر، فالدور بحاله لا دافع له. لكنّ نتيجة الدور خروج المانع من العلية، وعدم كون ارتفاعه من أجزاء العلة، لا خروج الضدّ من صفّ المانع الاصطلاحي ودخوله في المانع بمعنى آخر، على أن ينقسم المانع على قسمين:

قسم يمنع المقتضي في تأثيره، وآخر يزاحم الشيء ويعانده في وجوده. والمعدود عدمه من أجزاء العلة هو الأوّل دون الثاني، وال ضدّ من قبيل الثاني دون الأوّل؛ فإنّ الحقّ أن المانع ليس له إلا قسم واحد وهو ما يصادّ الممنوع، ولمكان مضادّته للممنوع يمنع المقتضي في تأثيره. فأكبر مانع اصطلاحى هو الجسم المانع عن نفوذ الماء إلى الطرف المقابل، وأنت إذا تأملت في مانعيته ترى أنّ ذلك من جهة مضادّة الجسمين وعدم اجتماعهما في فراغ واحد. فإذا كان أحد الجسمين قد ملاً الفراغ بالدقائق المؤلّف منها قطرة منع ذلك من دخول ذرّات جسم آخر - وهو الماء في المثال في ذلك الفراغ - ولذلك ينفذ الماء في ذرّات جسم آخر

١. نقله في مطرح الأنظار: ١٠٩ عن المحقّق الخوانساري.

٢. كناية الأصول: ١٢٦ حيث قال: «إلا أنّ غائلة لزوم توقّف الشيء على ما يصلح أن يتوقّف عليه على حالها».

حيث يجد بينها فراغاً. ومعنى ذلك عدم إشغال المانع جميع سعة الفراغ وبقاء الفراغ خال عن شاغلٍ لتدخل الجسم الشاغل، وإلا لم يكن للماء فيه سبيل.

خاتمة

قد ذكروا لهذا البحث ثمرة وهو بطلان عبادة صارت ضدّاً لواجب أهمّ على القول بالافتضاء، وعدمه على عدمه.

وقد أشكل عليه بأنّ العبادة باطلة على كلّ من القولين؛ لعدم الأمر على كلّ منهما؛ لأنّ الأمر بالضدّين باطل، والعبادة لا تكون بلا أمر^١.

وردّ بعدم احتياج صحّة العبادة إلى الأمر، بل يكفي وجود مناط الأمر والمصلحة الداعية إلى الأمر. ومن المعلوم أنّ المناط باقي لعدم المزاحمة بين المناطات. وإنّما المزاحمة بين الأوامر الفعلية فيرتفع بمزاحمة الأمر بالأهمّ الأمر بالمهمّ مع بقاء مناط الأمر على حاله^٢.

والحقّ أنّ الثمرة فاسدة، وأنّ المناط غير كافٍ في صحّة العبادة وقصد التقرب منه تعالى. نعم، يكفي مدح الفاعل على ذلك وهو غير وقوعه عبادة. فلذلك ترى أنّ كثيراً من المستحبات الواردة في أبواب المعاشرة ومكارم الأخلاق يصدر حسننها حتّى من أهالي الملل الفاسدة - فضلاً عن المسلمين - ومع ذلك لا تقع عبادة الله تعالى؛ إذ لم تصدر بداعي التقرب وإن صدرت بداعي حسننها. فالتقرب منوط بقصد الطلب وبداعي امتثال الأمر.

ثمّ لو سلّمنا كفاية المناط فذلك فيما لم يوجب العمل المشتمل على المناط تفويت واجب أهمّ وإلا منع من إتيانه العقل، ومع منع العقل لا يقع على صفة الحسن فضلاً عن التعبد. مع أنّ هذا مختصّ بما إذا كان الأمر بمناط في متعلّقه لا بمناط فيه.

وأيضاً دعوى وجود المناط مع سقوط الأمر تخرّص ورجم بالغيب، وأين السبيل إلى المناط والطريق إلى معرفته بعد سقوط الأمر الذي هو الطريق الكاشف عن ثبوت المناط إنّاً. والحاصل: أنّ احتمال أن يكون المناط مقدراً بقدر الأمر قائم - فلا يكون مناط حيث

١. المستشكل هو الشيخ البهائي في زبدة الأصول: ٨٢، (مخطوط).

٢. كفاية الأصول: ١٣٤.

لا يكون أمر ولو لمانع عقلي - ومعه كيف يحكم بوجود المناط؟! ومجرد أن الأمر متعلق بالطبيعة من غير قيد لا يكشف عن سعة المناط بعد ورود القصر العقلي على هذا الأمر. ونمنع ثبوت الفرق بين القصر العقلي والشرعي فلا يبقى كاشف عن المناط في الثاني دون الأول.

الترتب

ثم إنه قد يتكلف لتصحيح العبادة المزاحمة بالأهمّ بإثبات الأمر لها على سبيل الترتب على الأمر بالأهمّ، فيكون الأمر متعلقاً بالأهمّ والمهمّ جميعاً. نعم، على سبيل ترتب الثاني على الأول.

ولتوضيح هذا نقدّم مقدّمة وحاصلها: أن الأمر بالضدّين على وجه الترتب يكون على أقسام:

الأول: أن يأمر بهما على وجه يكون أمر أحدهما مرتّباً على فعلية معصية الآخر وسقوط أمره، فما دام أمره باقي لم يعص ﴿﴾ لا أمر بالنسبة إلى الآخر بل الأمر مختصّ به، فإذا عصى وسقط جاءت نوبة الأمر بالنسبة إلى الآخر؛ لأنّ شرطه وهو المعصية الفعلية للأول قد حصل. وذلك مثل أن يأمر بالحجّ والخروج مع الرفقة في آخر أزمّة الخروج ثم يأمر بالإقامة والصوم إذا لم يخرج في آخر أزمّة الإمكان حتّى سقط الأمر بالحجّ. وهذا القسم لا إشكال في جوازه؛ إذ لا يجتمع الأمر بل في كلّ زمانٍ ليس إلاّ أمر واحد، فإذا ذهب أحدهما جاء الآخر. والذي هو باطل هو اجتماع الأمر بالضدّين في زمانٍ واحد طلباً ومطلوباً. فلو تعدّد زمان أحدهما - إمّا الطلب كما في المقام، أو المطلوب كما إذا أمر فعلاً بالعودة والقيام: القعود الآن، والقيام غداً - لم يكن بذلك بأس.

الثاني: أن يأمر بأحدهما مطلقاً وبالآخر معلقاً على شرط وقد حصل ذلك الشرط. وهذا باطل؛ إذ في وعاء تحقّق الشرط يتوجّه الأمران وهو باطل، ولا يصحّحه تعليق أحد الأمرين على فعل اختياري، والمكلف باختياره أتى بذلك الفعل؛ فإنّ امتناع التكليف بالمحال لا يرفعه كون ذلك بالاختيار فلذا لا يجوز الأمر بهما جميعاً، أو بفعل آخر غير اختياري معلقاً على فعل اختياري.

الثالث: أن يأمر بأحد الضدّين مطلقاً وبالآخر معلقاً على عدم ثبوت التأثير للأوّل في الإطاعة، وعدم البعث والتحريك نحو متعلّقه.

وهذا هو محلّ النزاع، ومنشأ البحث والنزاع هو البحث فيما هو مناط قبّح الأمر بالضدّين في عرض واحد، وأنّه هل يعمّ المقام ممّا كان الأمر بهما على سبيل الترتّب، أو لا؟ فالواجب استعلام المنطوق المذكور ليعلم أنّه هل يعمّ المقام، أو لا؟

فاعلم أنّنا إذا لاحظنا الطلب من مبدئه الأعلى إلى مقامه السافل - وهو مقام إنشائه وبعث المكلف على طبقه - نرى أموراً متدرّجة مترتّبة. فأوّل ما نجد هو المصالح والمفاسد القائمة بالمتعلّقات - بناءً على تبيّئة التكاليف لمناطات في المتعلّق - ثمّ من بعد ذلك نرى إدراك المولى لتلك المناطات وتصوّره لها، ثمّ تصديقه بوجودها، ثمّ شوقه إليها - بناءً على أنّ الإرادة هي الشوق المؤكّد الناشئ من العلم بالصالح دون نفس العلم بالصالح - ثمّ بعثه نحو الفعل، وهذا البعث بإزاء حركة العضلات لتحصيل المقدمات في إرادة الفعل بالباشرة.

وكلّ هذه المراتب كما تتحقّق في الأفعال الممكنة كذلك تتحقّق في الأفعال الممتنعة سوى البعث؛ فإنّه وإن أمكن أيضاً تحقّقه بالنسبة إلى الأفعال الممتنعة لكنّه قبيح، فلذلك يقبح طلب الضدّين بمعنى البعث إليهما؛ وذلك لأنّ البعث إنّما يكون لغاية انبعاث العبد، وفيما لا يعقل الانبعاث لا يعقل البعث من الحكيم؛ لكونه لغواً قبيحاً. ولعلّنا نتعرّض لمعقوليّة أمر العصاة في مقام أنسب من هذا المقام. فالأمر بالضدّين محال وقبيح بمقام بعثهما لا بمقام إرادتهما؛ وذلك لكونه بعثاً نحو المحال لأنّ اجتماعهما في ذاتهما محال.

وحينئذٍ نقول: إنّ لاجتماع البعثين مرتبتين: مرتبة اجتماعهما بذاتهما، ومرتبة اجتماعهما بوصف كونهما باعثين محرّكين. أمّا اجتماعهما في ذاتهما، فذلك ممّا لا مانع منه لعدم المضادّة بين ذات البعثين. وإنّما المضادّة بين وصفين مترشّحة من مضادّة المبعوث إليهما، وفي الحقيقة المضادّة هي تلك المضادّة بعينها لا غيرها، وحينئذٍ فإذا فرضنا بعثين ليس وصف باعثيّتهما نحو المتعلّق عرضيّين على أن يكون بعث كلّ منهما في [مستوى] سطح بعث الآخر وعرضه بل اختصّ اقتضاء أحدهما بموضوع عدم اقتضاء الآخر وفي وعاء عدم تأثيره، لم يكن باجتماعهما بأس. بل كان اجتماعهما من قبيل اجتماع ذات البعثين لا اجتماعهما بما هما باعثان.

ومحلّ الكلام من هذا القبيل؛ فإنّ الأمر بالمهمّ وإن اجتمع مع الأمر بالأهمّ، وقد توجّه حينما هو متوجّه إلّا أنّه لم يجتمع معه حينما هو مؤثّر، بل اختصّ توجّهه حينما خلا الأمر بالأهمّ عن التأثير ولو عزمًا من المكلف على المعصية، وبمجرّد ارتفاع هذا العزم يرتفع الأمر بالمهمّ بارتفاع شرطه.

والشاهد على قصور اقتضاء الأمر بالمهمّ وكونه عقيب تأثير الأمر بالأهمّ مع كونه مجعاً معه في التوجّه والتعلّق هو: أنّه لو فرض محالاً جمع المكلف بينهما لم يقع الفعلان جميعاً على صفة الامتثال، بل يقع المهمّ لغواً وتختصّ صفة الامتثال بالأهمّ.

لا يقال: فما فائدة توجيه طلبين كذلك بعد أن كان الانبعاث من أحدهما قاصراً وليس في مستوى الانبعاث من الآخر؛ فإنّ الغرض من البعث هو الانبعاث، فإذا علم بعدم تصوّر الانبعاث الجمعي فما معنى البعث الجمعي، وأيّ محلّ يبقى للأمر بالضدّين في زمان واحد؟ فإنّه يقال: الأمران بذاتيهما غير قاصرين في الاقتضاء، وعدم تأثير أحدهما الموجب لتوجّه الآخر ليس لنقص في اقتضائه وإنّما هو من جهة عصيان المكلف. والمفروض أنّ العزم على المعصية لا يوجب ذهاب الطلب ولا يرفع معقوليّته، فالأمر بالأهمّ باقٍ مع عزم المكلف على عصيانه، ومع ذلك يتوجّه الأمر بالمهمّ لتحقيق شرط توجّهه وهو العزم المذكور. فاجتمع الأمران بذاتيهما بلا تصادم في اقتضائيهما؛ إذ لم يكن متعلّق الأمر في المهمّ إتيان المهمّ على كون المكلف آتياً بالأهمّ وفي عرض كونه آتياً بالأهمّ، بل بشرط عدم كونه آتياً به. ولا مانع عقلاً من اجتماع أمر كذائي قاصر الاقتضاء مع أمر آخر بضده.

والحاصل: أنّ قصد معصية الأمر بالأهمّ لا يجعل أمره لغواً وإلّا لغي توجّه الأمر إلى العصاة. ثمّ في هذا الموضوع لا مانع من إحداث الداعي في نفس المكلف بالأمر بضده؛ فإنّه يشتغل في هذا الموضوع بشغل ألبتّة فيصرفه المولى بأمره عن سائر الأشغال إلى فعل الأمور به المهمّ.

وهناك وجه آخر لجواز الأمر بالضدّين على وجه الترتّب خطر بالبال، وحاصله: أنّ الأوامر بأجمعها منبعثة عن مناط واحد - هو جامع المناطات والمصالح المتشكّلة - فكانت الأوامر أيضاً منتهية إلى أمر واحد متوجّه إلى جامع تلك المتشكّلات، كما أنّ النواهي كذلك ترجع إلى نهي واحد عن جامع ما يؤثّر في الفساد وهذه الكثرات كثرات صوريّة وحقيقتها

هي ذلك الواحد. ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^١ و﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^٢ فالأوامر بشتاتها تفصيل أمر واحد وكثرات طلب فارد، وكذا النواهي.

والتكثّر جاء من نسبة الطلب إلى أنواع المتعلّقات وإلّا فالطلب واحد لجامع ذي المصلحة وذي المفسدة، وحينئذٍ فإذا تراحم واجبان، كان معنى ذلك أنّ تحصيل مناطيهما غير مقدور، ومقتضاه أن يسقط غير المقدور عن حيّز الطلب ويبقى المقدور.

والمقدار المقدور مع تساوي المناطين هو أحد المناطين لا على سبيل التعيين فيختير بينهما عقلاً. ومع الاختلاف، المقدور هو المقدار المشترك من المناطين مع فضل ذي الفضل لا خصوص ذي المناط الفاضل. وإنما يتعيّن ذو المناط الفاضل عقلاً تحصيلاً للفضل لا لأجل خصوصيّة فيه بالنسبة إلى المقدار المشترك. فعلى ذلك لو أتى المكلف بغير ذي الفضل فهو بالنسبة إلى المقدار المشترك ممثل لأمر حصّل المقدار المشترك الممكن التحصيل وإن كان عاصياً في ترك الفضل، وفراراً عن هذا العصيان وطلباً للفضل قد عيّن العقل إتيان ذي الفضل بلا خصوصيّة له في المقدار المشترك، بل هو صاحبه في حدّ سواء في ذلك.

فصح أن نقول: إنّ المقدار المشترك معروض للطلب، وفي أيّ من المتزاحمين أتاه فقد امتثل أمره. وإنّ تعيّن امتثاله في الأهمّ تحصيلاً لما فيه من الفضيلة - لكن لو ترك ذلك وأتى بالمهمّ، لم يكن فعله ذلك خلاف المأمور به؛ فإنّ الأمر بالمهمّ هو عين الأمر بالأهمّ بالنسبة إلى المصلحة المشتركة لا شيء غيره.

وملخص الكلام ومختصر المقام هو: أنّ المصلحة المشتركة مأمور بتحصيلها، وكلّ من الضدّين مصداق لهذا المأمور به سواءً تساوا في مقدار المصلحة أو اختلفا. نعم، تختصّ صورة الاختلاف بالأمر بالأهمّ تحصيلاً للفضل والزيادة، فلو تركه المكلف فقد فوّت على نفسه هذه الفضيلة مع تدارك المقدار المشترك المأمور به في ضمن المهمّ بلا قصور فيه ولا فتور.

ومن هنا كان سبيل القول بالترتّب واضحاً على القول بتبعيّة الأحكام لمصالح في

المأمور به، وأوضح منه سبيلاً على القول بإرشادية أوامر الشارع، وأنها إعلام بالمناطق التي يُلزم بها العقل إذا علم بلا أمر مولوي على طبقها.

ثم إنه يمكن الاستدلال على بطلان الترتب بوجهين:

الأول: أن استحالة اجتماع الضدين بالذات ومن جهة أنه اجتماع للنقيضين، لا من باب أنه طلب للمحال كي يرتفع ذلك بالأمر بهما على وجه الترتب. توضيحه يتم برسم أمور:

[الأمر] الأول: أن إرادة النقيضين ضدان لا يجتمعان في النفس على خلاف إرادة الضدين فإنه يجوز اجتماعهما. ونعني بإرادة الضدين - مع أن العدم غير قابل لأن تتعلق به الإرادة - ذاك المعنى الموجود في موارد النهي وسيجيء بيانه. ومن أجل هذا لم يجز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد لا تعدد فيه بوجه؛ والوجه في ذلك أن ترجح كل من جانبي الوجود والعدم على صاحبه يكون بعين مرجوحية الآخر، ففرض الترجح في كل من الجانبين معناه اجتماع رجحان كل ومرجوحيته وهو محال؛ لأن لازمه رجحانه وعدم رجحانه.

[الأمر] الثاني: أن الإرادة لا تخلو إما أن تكون متعلقةً بفعل النفس أو بفعل غيره، ثم المتعلقة بفعل غيره إما أن تكون متعلقةً بفعله الاختياري، أو بفعله غير الاختياري، أو ما يعم الأمرين وما كان متعلقاً بفعله الاختياري إما يكون متعلقاً بفعله الاختياري المطلق، أو بفعله الاختياري الخاص الناشئ اختياره من منشأ خاص، ومن هذا القبيل باب التكاليف؛ فإنها إرادات بأفعال العبد الاختيارية الحاصلة من منشأ الطلب والبعث. وفي كل هذه الإرادات لا بد للمريد من ترتيب مقدمات تحصيل مطلوبه على قدر مطلوبه سعةً وضيقةً، ففي التكليف لا بد للمولى من الطلب والبعث؛ إذ أن الفعل الحاصل من طريق البعث هو مراده ومتعلق إرادته.

[الأمر] الثالث: لا فرق في امتناع اجتماع إرادة المتناقضين بين الطلبيتين منها وبين سائر أقسام الإرادة التي أشرنا إليها. فكما لا يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد كذلك لا يجوز اجتماع الإرادتين في جانبي النقيض من سائر أقسام الإرادة، فلذا يرتب المريد مقدمات منتجة للفعل ولا يعقل أن يرتب مقدمات منتجة للترك،

فمقدمات متخالفة الاقتضاء لا يعقل صدورهما من شخص واحد.

[الأمر] الرابع: كما أن الأمر مقدّمة يتوصّل به إلى تحقّق المطلوب كذلك مقدّمة يتوصّل به إلى ترك أضرار المطلوب. لا أقول: إن الأمر يقتضي النهي عن الضدّ أو هو عينه بل أقول: إن الأمر كما هو مقدّمة طلبية إلى حصول متعلّقه كذلك هو مقدّمة غير طلبية إلى ترك أضرار متعلّقه؛ إذ كما هو إشغال بالمطلوب كذلك هو صرف عن أضرار المطلوب، فهو بصرفه وجه المكلف وقدرته إلى جانب فعل، صارف وجهه وقدرته عن أضرار ذلك الفعل، وهذا أجنبي عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ، بل هو ثابت - قلنا بالاقتضاء، أو لم نقل - إذ ليس هذا نهياً عن الضدّ بل طلب الفعل مقدّمة غير طلبية لترك أضرار ذلك الفعل. فبذلك أشبه النهي في جهة كونه مقدّمة لترك الضدّ، لكن فارقه في أن هذا مقدّمة غير طلبية والنهي مقدّمة طلبية. بل لعلّ أرباب القول بالاقتضاء اشتبه عليهم الأمر من هذا المقام، فحسبوا هذا نهياً، لكنّ الذي يكذّبه أنّهم لم يقولوا بالاقتضاء بمعنى العينية، مع أنّ الأمر هنا عين مقدّمة ترك الضدّ لا أنّه يقتضيه.

والحاصل: أنّ الطلب علاج عملي لصرف المكلف عمّا وراء المطلوب وشاغل له بالمطلوب كسائر الأمور الملهية.

نعم، قد يكون هذا الصرف ملتفتاً إليه وقد لا يكون، وعند الالتفات قد يكون مقصوداً بالأصالة وكان الأمر بالفعل تبعاً، وقد يكون بالعكس، أو كلا المقصدين في عرض واحد. إذا تمّت لك هذه المقدمات ظهر لك صدق ما قلنا من استحالة اجتماع طلب الضدّين استحالة ذاتية؛ لأنّه من اجتماع النقيضين، وأنّه عبارة عن رجحان كلّ من الفعل والترك على صاحبه وعدم رجحانه بل مرجوحيته، وأنّ إرادة الضدّين إرادة لفعل كلّ وتركه - إحداهما المتعلّقة بالفعل طلبية والأخرى المتعلّقة بالترك غير طلبية - وقد عرفت عدم الفرق في استحالة الاجتماع بين أنواع الإرادات.

فالقول بمعقوليّة الاجتماع على وجه الترتّب - بزعم اختصاص جهة اللامعقوليّة بالأمر بهما لا على وجه الترتّب، وهو رجوع الأمر بهما إلى طلب الجمع بين الضدّين - باطل^١

والزعم المذكور فاسد.

الثاني: لو جاز الأمر بالضدّين على سبيل الترتّب استوجب العقاب على أمر غير مقدور،
والثالي باطل فالمقدّم مثله.

بيانه: أنّه لو عصى المكلف الأمر بالأهمّ والمهمّ جميعاً بتركه لهما لزم على القول بالترتّب أن يستحقّ عقابين لطالبين إلزاميين توجّها إليه، مع أنّه غير قادر على الفعلين جميعاً فكان عقابه عقاباً على أمر غير مقدور، والعقاب على أمر غير مقدور قبيح، فكان القول بالترتّب باطلاً.

ويمكن الجواب عنه بأنّ العقاب من تبعات ما فوّته المكلف على نفسه بمعصيته. فإن كان الذي فوّته فضل الأهمّ على المهمّ - كما إذا ترك الأهمّ وأتى بالمهمّ - عوقب على تفويت هذا الفضل لا على ترك الأهمّ؛ لإتيانه بالمقدار المشترك من المناط في ضمن المهمّ، وإن كان الذي فوّته هو مقدار ما في الأهمّ من المناط - لأنّه ترك الأهمّ والمهمّ جميعاً - عوقب على جميع ما في الأهمّ. هذا إذا كانت الأهميّة بقوّة المناط، وأمّا إذا كانت بضيق وقت أحد الواجبين وسعة وقت الآخر، كان العقاب عند تركهما على تركهما؛ إذ كان يمكنه الإتيان بهما جميعاً، هذا في الوقت المضيق وذاك في الوقت الموسّع.

واعلم أنّه قد يتوهم أنّ الحاجة إلى تصحيح الترتّب إنّما تكون في المضيقين، أمّا مع سعة وقت أحد الواجبين فيمكن الإتيان بالموسّع في وقت المضيق بقصد امتثال الأمر بالطبيعة الصادقة عليه وإن لم يسعه الأمر لمكان الأمر بالمضيق ومزاحمة هذا له؛ فإنّ عدم شمول الأمر إن كان لقصور في اقتضائه بحيث لا يشمل هذا منع ذلك عن الإتيان بهذا بقصد امتثال الأمر، وإن كان لمانع عقلي مع عموم الاقتضاء - كما في المقام - لم يمنع. فالأمر بطبيعة يدعو إلى كلّ ما هو من أفرادها ومندرج تحتها وإن لم يسعه الأمر لأجل مزاحم.

والسرّ أنّ دعوة الأمر إنّما هو بمناط أن المدعوّ إليه محصل للغرض الداعي إلى الأمر، وهذا معنى مشترك بين جميع أفراد الطبيعة المأمور بها ما كان منها تحت الأمر وما خرج عن الأمر لمزاحم عقلي؛ فإنّ الكلّ يشترك في تحصيل غرض المولى من أمره، فالكلّ يمكن أن يؤتى به بداعي الأمر ما كان تحت الأمر وما خرج. بل لعلّ هذا الكلام يسري إلى الأجنبي الخارج عن طبيعة المأمور بها إذا شارك الطبيعة المأمور بها في تحصيل الغرض فيؤتى به

بداعي الأمر كما يؤتى بالطبيعة المأمور بها بداعيه^١.
ويردّه أولاً: أنه إن صحّ ذلك عمّ الفرد المحرّم أيضاً فجاز الوضوء بالماء المغصوب
بداعي أمر «توضأ».

وثانياً: إن صحّ عموم دعوة الأمر وسرايتها إلى الخارج ممّا أحاط به أعاد محذور
المزاحمة ولم يُجده قصر أحد الخطابين، إذ مناط المزاحمة عموم الدعوتين وشمولهما
لمحلّ واحد، فإذا كانت الدعوتان على عمومهما وشمولهما فما فائدة قصر الخطاب؟ وهل
قصر الخطاب إلّا لقصر الدعوة؟ وإذا لم يحدث في الدعوة قصور فلم يُقصر الخطاب؟ بل لو
قصر أيضاً كان مزاحماً في عين قصوره لعموم دعوته فلا يكون محيص في رفع المزاحمة
من رفض الخطاب بأثره.

وثالثاً: أن ذلك إنّما يتمّ إذا لحق القيد مادّة الخطاب الموسّع مصوناً لإطلاق هيئته. أمّا إذا
لحق هيئته لم يبق في زمان المزاحمة طلب بالنسبة إلى الموسّع ولو على سبيل الواجب
التعليقي، بل الطلب يكون متوجّهاً ممّا بعد دفع المزاحمة. فإذا لم يكن فعلاً طلب فبأيّ داع
يؤتى؟ ثمّ إذا لم يكن دليل على أحد التقيدين وكان كلّ منهما رافعاً للمزاحمة عرضاً
للخطاب إجمال من ذلك وكان المتيقّن من التصرف ما يطابق بالنتيجة لتقييد الهيئة.
وأما ما تقدّم من الوجوه لتقييد المادّة وتقديم ذلك التقييد على إطلاق الهيئة، فهو
ضعيف. وقد اعترف بضعفها هذا المتوهّم.

تعلّق الأوامر بالطبيعة أو الأفراد

هل الأحكام متعلّقة بالطبائع، أم بوجوداتها؟ وعلى الأخير فهل المتعلّق لها أصل الوجود ومنته بلا دخل كلّ خصوصيّة، أو أنّ المتعلّق لها الوجود بخصوصيّاته؟ فلنا في المقام بحثان، وكلاهما عقليّان لا دخل لهما بدلالة اللفظ.

أمّا الأوّل فالحقّ فيه هو الأوّل وأنّ متعلّق الأحكام هو الطبائع من حيث هي، ولا تعلّق للطلب بالوجود سواء قلنا بأصالة الوجود، أم قلنا بأصالة الماهيّة.

بيان ذلك: أنّ متعلّق الطلب في الأحكام وكذلك متعلّق الإرادة في الأفعال التكوينيّة لا يخلو إمّا أن يكون هو متن الوجود، أو طرف الوجود وحدّه وهو الماهيّة، أو الوجود وحدّه، والطرفان باطلان فيتعيّن الوسط.

أمّا بطلان الطرف الأوّل فبأنّ رتبة الوجود مع قطع النظر عن كلّ حدّ حاصل، والطلب لا يتعلّق بأمر حاصل، مع أنّ المناط المنبعث منه الطلب لا يقوم بمتن الوجود كي يقوم الطلب بمتن الوجود، وإلّا كان كلّ الآثار مشاركة بين كلّ الوجودات، وهو باطل.

وأمّا بطلان الطرف الثاني فبأنّ نفس الوجود إذا خرج عن قابليّة تعلّق الطلب - كما بيّن آنفاً - لم يُجد خلطه مع غيره في حصول القابليّة. وبعبارة أخرى متن الوجود إذا كان حاصلًا ومن جهة حصوله لم يتعلّق به الطلب توجّه الطلب لا محالة إلى حدّه وحاشيته، وكان ذلك هو المحور الذي يدور حوله الطلب وإن كان الطلب في ظاهر الخطاب متوجّهًا إلى الوجود وحدّه؛ فإنّه يصرف عن هذا الظاهر مع أنّ مدار الأغراض ومبادئ الإيرادات أيضاً هو هذا

الحدّ، فالإرادات بل كافة القوى المؤثرة في عالم الطباع عملها وفعلها هو التحوّل والتقلّب في عالم الوجود بإخراجه عن حدّ إلى حدّ، وليس عملها الخلق والإيجاد وتكوين ما لم يكن بل تبديل ما هو كائن بإخراجه عن صورة إلى صورة وعن لباس إلى لباس.

والأصل المحفوظ في كلّ هذه الطوارئ محفوظ من مبدأ عالم الخلق إلى منتهى طبيّ السماوات والأرضين بلا زيادة ولا نقص، فلو أمرت برسم مقدار ذراع من الخطّ كفاك في مقام الامتثال تنصيف الخط المرسوم بمقدار ذراعين بلا حاجة إلى تجديد الرسم. ولئن جدّت الرسم أيضاً لم يكن تجديده ذلك إيجاباً لما لم يكن، بل تغيير وتبديل فيما هو كائن حتّى يبرز بصورة خطّ كذائي.

ثمّ لو سلّمنا أنّ الصادر من العلل والفواعل في هذا العالم هو الوجود لا نسلم أنّه قابل لتعلّق الطلب. ويتّضح ذلك بملاحظة أمرين:

الأوّل: أنّ كلّ ما هبط من عالم النفس إلى الخارج فصورته الحاصلة في النفس قبل الوصول إلى الخارج صورة كليّة، وإنّما الصورة الجزئية هي ما كانت راقية من الخارج إلى النفس.

الثاني: أنّ تصوّر الفعل هو مبدأ للفعل الاختياري، فأوّل ما يحصل في النفس في سبيل الاختيار هو صورة ذلك الفعل، ثمّ لا يزال يتولّد ما يتلوها من المقدمات حتّى تنتهي إلى الإرادة، وهذه الصورة إن كانت راقية من الخارج لم يعقل توليدها للإرادة؛ لأنّها تكون إرادة لأمر حاصل. نعم، تولّد الرضا بالصورة المؤدّة للإرادة هي صورة أمر كليّ، فإذا كان مبدأ الإرادة هي صورة أمر كليّ كانت الإرادة المتولّدة منها أيضاً متعلّقة بأمر كليّ؛ فإنّ الإرادة مولودها المتولّدة على شكلها الواضحة قدمها موضع قدمها. وهذه الإرادة المتعلّقة بأمر كليّ تولّد جزئياً حقيقياً خارجياً. ومقتضى ذلك أن يكون الشخص - بما هو شخص - خارجاً عن حيز الإرادة أوّلاً وآخر؛ الأوّل حين لم يكن، والآخر بعد أن كان وتحقّق.

وإن شئت قل: إنّ المعلوم صلاحه إن كان موجوداً خارجياً لم يؤثر إلّا في حصول البهجة والالتذاذ به، وإن كان صورة كليّة أثير في الحركة نحو تحصيلها، وليست الإرادة إلّا هذه الصورة المؤثرة للحركة نحو تحصيل متعلّقتها في الخارج.

فصحّ أن نقول: إنّ متعلّق الإرادة والعلم بالمصلحة هو أمر كليّ، والشخص والجزئي

يكون في المرتبة المتأخّرة متولّداً عن الإرادة لا متعلّقا لها. ولا ينافي ذلك توصيفه بالاختياريّة؛ فإنّما حيثما نصف الفعل بالاختياريّة لا نعني منه إلّا كونه صادراً من مبدأ العلم بالصلاح المتعلّق بكليّ ذلك الفعل لا العلم بالصلاح المتعلّق بشخص ذلك الفعل. هذا في الفعل المتعلّق للطلب، وأمّا المفعول به لهذا الفعل، فجاز أن يكون جزئياً كـ «أكرم زيداً» كما جاز أن يكون كليّاً.

وأما الثاني وهو أنّ الطلب على تقدير تعلّقه بالوجود فهل هو متعلّق بأفراد الوجود على أن يكون فرداً ما من طبيعة كذا الواقعة في حيّز الخطاب بكافّة خصوصياته متعلّقا للطلب، أو هو متعلّق بأصل الوجود ملغاة عنه كلّ ما عداه من الطوارئ والعوارض الملازمة طائفة منها على البديل لكلّ وجودٍ وجودٍ؟

والحقّ هو الثاني؛ وذلك لأنّه لو كان متعلّقا بالفرد فإمّا هو فرد معيّن، أو فرد ما مردّداً، أو مفهوم الفرد، أو أحد الأفراد؛ والأوّل باطل بعدم ذكر ما يعيّن الفرد في ظاهر الخطاب. ولو ذكر وعيّن أيضاً لا يخرج ما يحويه الخطاب عن الكليّة وإن أتى بألف قيد. والثاني باطل بأنّ فرداً ما مردّداً لا وجود له في الخارج ليتعلّق به حكم. والثالث لا يخرج عن تعلّق الطلب بالكليّ؛ فإنّ مفهوم الفرد أو أحد الأفراد كليّ كنفس ما أُضيف إليه هذا المفهوم ينطبق على كلّ ما ينطبق هو عليه.

الواجب التخييري

هل المتّصف بصفة الوجوب في الواجبات التخييرية هو جميع أطراف التخيير، أو واحد منها لا بعينه، أو واحد معيّن، أو الواحد الجامع بين الأطراف الصادق على كلّ واحد منها؟ ومنشأ هذا النزاع هو عدم تعقّل اجتماع الوجوب مع جواز الترك، ولا ريب أنّ كلّ واحد من الأطراف جائز الترك.

فمن قائل قال: إنّ جواز الترك إلى بدل لا ينافي حقيقة الوجوب وهذا نحو وجوب خاصّ يجوز تركه إلى بدل. وآخرون ما لم يتعلّقوا ذلك ذهب كلّ إلى مذهب، فمن قائل قال: بأنّ الواجب هو فرد مرّدّد بين الأطراف أو فرد معيّن والبقية مسقطه؛ ومن ملتزم بوجود قدر جامع بين الأطراف هو المتّصف بالوجوب وإن لم تتصوّره نحن، فيكون التخيير في الأطراف عقلياً كما في جميع الواجبات التعيينية بالنسبة إلى أطرافها.

وتفصيل الحال في المقام يتوقّف على ذكر احتمالات كلّ من الأقوال بل أقوالها المنشعبة إليها حتّى يتبيّن الرشد من الغيّ.

فأمّا احتمالات القول الأوّل فت ثلاث:

أحدها: اتّصاف كلّ واحد من الأطراف بالوجوب التعييني لكن إذا أتى واحد منها سقط الباقي، فيكون سقوط ذلك الذي أتى بالامتثال، وكان سقوط البقية من أجل تعذّر ما فيها من الأغراض بعد الإتيان بذلك الواحد.

ويردّه: أنّ إيجاب الجميع حينئذٍ إمّا أن يكون لغواً محضاً، أو يتعيّن على المكلف الإتيان

بالجميع دفعةً؛ وذلك لأن الإتيان بطرفٍ لو كان موجباً لسقوط البقية مطلقاً كان هو الأول، وكان إيجاب أزيد من واحد على البدل لغواً بعد العلم بسقوطه بإتيان واحد. ولو اختصَّ إسقاطه للبقية بصورة الإتيان بالأطراف تدريجاً وجب على المولى التكليف بالجمع بين الأطراف وإتيانها دفعةً تحصيلاً لما في الجميع من الأغراض.

وثانيها: اتّصاف كلّ واحد من الأطراف بالوجوب التخيري، وكان الوجوب التخيري ضرباً من الوجوب له خواصّ وآثار.

منها: جواز ترك كلّ واحد إلى بدل وحرمة ترك الجميع.

ومنها: كون الإتيان بالبعض مسقطاً للبقية.

ومنها: حصول الامتثال بالجميع لو أتى بها دفعةً.

ويردّه: أننا لا نتعلّق للوجوب أنحاء سوى ما يرجع إلى الإطلاق والتقييد في الوجوب أو في الواجب. ولو سلّم فلا نتعلّق اجتماع الوجوب مع جواز الترك من أيّ أنحاء الوجوب كان.

وثالثها: اتّصاف كلّ واحد من الأطراف بالوجوب التعيني، لكن كان وجوب كلّ مشروطاً بأن لا يكون المكلف آتياً بسائر الأطراف وكان في ظرف عدم الإتيان بها، أو كان الواجب مشروطاً كذلك. فكان امتياز الواجب التخيري عن التعيني بإطلاق الوجوب واشتراطه، أو بإطلاق الواجب واشتراطه.

ويردّه: أنّ عدم الإتيان بسائر الأطراف لا يخلو إمّا أن يكون قيدياً للحكم أو للموضوع، وعلى تقدير كونه للموضوع لا يخلو إمّا أن يكون قيدياً واجب التحصيل، أو غير واجب التحصيل نظير القيد في الواجبات المعلقة.

وعلى كلّ من الاحتمالات الثلاث تارةً يكون القيد هو عدم الإتيان السابق، وأخرى يكون ما يعمّه والمقارن، وثالثة يكون ما يعمّهما واللاحق؛ فهذه احتمالات تسع وأمّهااتها ثلاث.

أمّا الاحتمال الأوّل فباطل بجميع صورته واحتمالاته الثلاث.

أمّا الأوّل منها فباستلزامه وجوب الإتيان بالأطراف دفعةً؛ لحصول شرط توجّه كلّ بعدم الإتيان بما عداه.

وأما الثاني منها فباستلزامه بطلان الأطراف جميعاً حينما يؤتى بها دفعة؛ لأن وجود كلٍّ منها يرفع التكليف عن ما عداه فيصبح الكلّ بلا تكليف.

وأما الثالث فباستلزامه فساد الأطراف حتّى إذا أتى بها متعاقباً، وإنّما يصحّ حينما يقتصر على واحد بلا سبق ولا لحوق من آخر.

وأما الاحتمال الثاني فباطل أيضاً باحتمالاته، بل هو أشدّ فساداً من الأوّل؛ لأنّه - مضافاً إلى لزوم المحاذير السابقة - مستلزم لطلب النقيضين؛ فإنّ وجود كلٍّ واحد من الأطراف يكون مطلوباً. أمّا وجوده فلاّنه المفروض، وأمّا عدمه فلاّنه شرط واجب التحصيل للآخر.

وأما الاحتمال الثالث فهو كاحتمال الأوّل طابق النعل بالنعل.

وأما احتمالات القول الثاني - وهو كون الواجب واحداً من الأطراف إمّا تعييناً أو على سبيل البدل - فاحتمالاته أيضاً ثلاث:

الأوّل: أن يكون الواجب واحداً معيّناً من الأطراف وكانت البقيّة مسقطّة للواجب.

الثاني: أن يكون الواجب واحداً مردّداً أعني ما هو مفاد النكرة.

الثالث: أن يكون الواجب عنوان أحد الأطراف أعني هذا المفهوم الكلّي الصادق على كلٍّ واحد منها.

والكلّ باطل؛ أمّا الأوّل فلاّنه لا ميز للواجب عن غيره ليختصّ بالوجوب وإلاّ خرج عن الواجب التخييري.

وكون الواجب هو ما اختاره المكلف، فاختيار المكلف يكون هو المائر، يدفعه: أن

الاختيار متفرّع على التكليف المتفرّع على الميز، فكيف يتفرّع عليه حصول الميز؟!

وأما الثاني فلاّنه المرّد الخارجي لا وجود له، فكيف يتعلّق به التكليف؟!

وأما الثالث فلاّنه مفهوم واحد من الأطراف مفهوم انتزاعي، فكيف يقوم به مناط

التكليف؟! ولو سلّمنا كان ذلك داخلاً في إيجاب القدر المشترك الذي هو ثالث الأقوال في

المسألة. ولا يرد عليه شيء سوى أنّه خلاف ظاهر الأدلّة، لكنّ التصرف في الظاهر ممّا لا بدّ

منه بعد عدم معقوليّة الأخذ به، فيحمل الخطاب التخييري على الإرشاد إلى حكم العقل

بالتخيير في موضوع خطاب الشارع بالواحد الجامع بين الأطراف.

التخيير بين الأقل والأكثر

لا ريب في معقولية التخيير بين الأقل والأكثر الدفعي كمسح بإصبع أو بكف. وهل يعقل التخيير بين الأقل والأكثر التدريجي كتسبيحة أو تسبيحات؟

قد يقال: نعم، إذ قد يكون الغرض قائماً بكلّ من الأقل بشرط عدم الزيادة والأكثر، وما هذا شأنه ينبغي الخطاب التخيري به، بل ليس هذا في الحقيقة تخييراً بين الأقل والأكثر؛ فإنّ الأقل بشرط عدم الزيادة يباين الأكثر مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا. و يردّه: أن الأقل لو كان واجداً لمناطق التكليف وكان كلّ من وجود الزيادة وعدمها على حدّ سواء، كان إيجاب المولى لها قبيحاً لا مقتضى يقتضيه؛ فإنّ الزيادة على تقدير الوجود - وإن كانت مؤثرة في المصلحة الإلزامية - لكن على تقدير العدم أيضاً توجب تحديد الأقل - بحدّ يؤثر في عين تلك المصلحة، فإذا أتى بالأقلّ لم يكن هناك ما يقتضي الإلزام بالزيادة بل كانت الزيادة مباحة؛ فإنّه لا فرق في جعل الإباحة بين أن يكون الفعل خالياً عن المصلحة الملزمة وبين أن يكون مشتملاً على المصلحة مع وجود مثل تلك المصلحة في الترك أيضاً، بحيث لو أتى بالأقلّ جاز الاقتصار عليه وجاز الإتيان بالزيادة الذي ليس ذلك إلا معنى الإباحة.

وعلى ما ذكرناه فكلّ ما ورد في الشريعة ممّا يوهم التخيير بين الأقل والأكثر يحتمل على وجوب الأقل تعييناً واستحباب الزيادة على ذلك.

الواجبات الكفائية

هل المكلف في الواجبات الكفائية هو طبيعة البالغ العاقل المعنون بالعنوان الذي أخذ في حيّز الخطاب، أو كلّ واحدٍ واحدٍ من آحاد هذه الطبيعة، أو واحد معين منهم، أو واحداً لا بعينه وفعل البقية مسقط؟

الحقّ هو الثاني؛ فإنّ الأوّل والأخير غير معقول، والثالث خلف. وعليه فيتعدّد المكلف به بتعدّد التكليف والمكلف؛ إذ لا يعقل خطاب كلّ شخص إلّا بفعل نفسه.

نعم، يختصّ الواجب الكفائي بخصيصة بها يكون امتيازها عن الواجبات العينية، وتلك الخصيصة هي تعليق كلّ واحدٍ من الواجبات على خلوّ وعاء الخارج عن الفعل من آخرين، فلو حصل الفعل من واحدٍ سقط خطاب البقية وما لم يحصل وجب على الكلّ المبادرة إلى الامتنال، فلو حصل الفعل من الكلّ دفعةً حصل الامتنال بفعل الجميع واستحقّوا الثواب جميعاً.

فالواجب الكفائي هو ما وجب على الكلّ إتيانه مقيّداً بعدم حصول الفعل من واحد منهم، ومع ذلك لا يجب عليهم تحصيل هذا القيد بالتواطؤ على الإتيان دفعةً، بل جاز لكلّ التواني حتّى يحصل المسقط لتكليفه بالامتنال من الآخرين.

الواجب المؤقت

ينقسم الواجب إلى مؤقت وغير مؤقت، والمؤقت إلى مضيّق وموسّع. والمؤقت ما أخذ زمان خاصّ قيداً في متعلّق التكليف بخلاف غير المؤقت - وإن احتاج لا محالة إلى زمان - والمضيّق ما كان وقته بقدر الفعل بخلاف الموسّع؛ فإنّه الذي زاد زمانه على الفعل.

والفرائض الخمسة اليوميّة من الموسّع على تقدير ومن المضيّق على آخر. وتفصيل ذلك هو: أنّه إن كان التكليف متوجّهاً إلى جامع ما كان بين المبدأ والمنتهى - حتّى كان التخيير بين الأفراد الواقع بين الحدّين تخييراً عقلياً - فهو من الموسّع، وإن كان التكليف متوجّهاً إلى الأشخاص الواقعة بين الحدّين - كلّ شخص في قطعة زمانه - فكان التخيير بين تلك الأفراد شرعيّاً إن قلنا بمعقوليته، وكان جواز التخيير بمناط جواز ترك كلّ من أطراف التخيير إلى بدل لا بمناط سعة الوقت فهو من المضيّق.

وتمييز كلّ من هذين عن صاحبه في غاية الغموض، فلذا يسرع إليه الاشتباه فيظنّ أنّ الواجب موسّع وهو في الواقع مضيّق.

وهل مثل خطاب «صلّ من الزوال إلى الغروب» ظاهر في أيّهما؟ الحقّ أنّ هذا الخطاب بعد صرفه عن ظاهره - الذي هو وجوب استيعاب ما بين الحدّين من الصلاة إمّا بالتكرار أو بإطالة فرد واحد - ظاهر في الواجب الموسّع وأنّ «من» و «إلى» حدّان للطبيعة الواقعة في حيّز الطلب، فتكون طبيعة الصلاة المتخصّصة بالكون فيما بين الحدّين - المنطبقة على كلّ

فرد منها الواقعة في جزء من أجزاء هذا الزمان الممتدّ - هي المطلوبة دون الأفراد الواقعة في كلّ قطعةٍ قطعَةٍ من قطعات ما بين الحدّين ليحمل طلبها على التخيير.

القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأوّل؟

إذا توجّه الطلب إلى قيد ومقيّد - ومن ذلك قيد الزمان - فالظاهر أنّ المتّصف بالمطلوبيّة يكون هو المقيّد بقيده لا كلّ واحدٍ منها على سبيل الاستغراق، ولازمه أنّه إذا تعدّر القيد سقط المقيّد. وعليه فالتكاليف المؤقتة تسقط بذهاب وقتها واحتاج ثبوت التكليف في خارج الوقت إلى أمر جديد.

وكذا كلّ عاجزٍ عن قيد، أو كان القيد في حقّه حرجياً أو ضرورياً؛ فإنّه يسقط عنه التكليف بالمقيّد إلا أن يكون الجمع العرفي بين دليل نفي الجرح أو الضرر النافي للتكليف عن القيد وبين أدلّة التكاليف الواقعيّة هو وجوب ما عدا القيد في حال يكون القيد حرجياً أو ضرورياً، كما قيل: إنّ قضيتّه عند الجهل بوجوب قيد أو جزء هو وجوب ما عدا المجهول وجوبه. هذا إذا استفيد وجوب مجموع القيد والمقيّد من خطابٍ واحد.

وأما إذا تكفّل كلّاً منهما خطاب مستقلّ فإن كان الخطاب المشتمل على القيد شارحاً مفسراً للخطاب الآخر، أو كان مقيّداً للخطاب الآخر، وكان شارحاً أو مقيّداً له بقولٍ مطلق، أم لم يكن الخطاب الآخر ذا إطلاق بالنسبة إلى غير مورد القيد فهو كالأوّل، وإلاّ بأن كان تقييده أو شرحه مختصاً بالنسبة إلى من لم يكن القيد في حقّه حرجياً أو ضرورياً - مع انحفاظ إطلاقه بالنسبة إلى من كان القيد في حقّه حرجياً أو ضرورياً - فحينئذٍ يؤخذ إطلاق الخطاب بالنسبة إلى من كان القيد في حقّه حرجياً أو ضرورياً ويحكم بوجوب ما عدا القيد أو الجزء الحرجي أو الضروري.

الأمر بالأمر بالشيء

الأمر بالأمر بالشيء أمر واحد بالنسبة إلى الواسطة ليأمر من قبل نفسه، فيختصّ بما إذا كانت الواسطة واجب الإطاعة بالنسبة إلى الثالث، فلو أمر وجب على الثالث إطاعته بما أنّ الواسطة أمره وأمره واجب الاتّباع، ولو لم يأمر لم يجب عليه شيء إلا إذا علم بأنّ غرض المولى من أمره بالأمر حصول الفعل من ذلك الثالث فوجب عليه الفعل حينئذٍ من باب وجوب تحصيل غرض المولى.

هذا ما يقتضيه الجمود على ظاهر عبارة الأمر بالأمر، ولكنّ المتعارف الشائع في الأمر بالأمر هو إرادة الأمر بتبليغ أمره إلى الثالث، فتكون العبارة منحلّة إلى أمرين: أمر بالنسبة إلى الواسطة - وهو أمره بتبليغ أمره وحمله إلى الثالث - وأمر بالنسبة إلى الثالث بأصل الفعل فوجب الفعل حينئذٍ على الثالث بعنوان إطاعة أمر المولى الأوّل.

ولا يختصّ وجوب الفعل بما إذا بلّغ الواسطة أمر المولى، بل إذا علم الثالث به وجب عليه الفعل - سواء بلّغ الواسطة أمر المولى، أم لا - إلا إذا علم دخالة تبليغه في وجوب الفعل. ومن هنا ذهب الأخباريون إلى عدم وجوب متابعة ما يقطع من أحكام الشرع بغير واسطة تبليغ الصادقين عليهم السلام، فكان الشارح أراد الأفعال الخاصّة من الطرق الخاصّة.

النواهي

النواهي

النهي بما دّته وهيئته كالأمر، إلا أن ذلك بعث إلى المتعلّق وإن كان تركاً كخطاب «أترك»، وهذا زجر وإمساك عن الإتيان بالمتعلّق وإن كان فعلاً كخطاب «لا تترك». فصيغة «أترك» أمر، وخطاب «لا تترك» نهي. وبذلك بطل الفرق بينهما بأن الأمر طلب للفعل والنهي طلب للترك، فإن الأمر قد يكون لطلب الترك كما قد يكون النهي لطلب الترك. فليس الفرق بين الصيغتين من جهة متعلّق الطلب بل من جهة نفس الطلب وكونه في أحدهما خطاب بعث وفي الآخر خطاب زجر.

واعلم أن كلّ ما وقع الترك تحت الطلب - سواء كان بصيغة الأمر أو كان بصيغة النهي - خلّت الهيئة عن الدلالة على الطلب بمعنى الإرادة للترك؛ إذ الترك لا يكون عن إرادة وإنما الإرادة تتعلّق بالفعل وتختصّ بالفعل، وكفى في الترك عدم الإرادة للفعل.

نعم، النهي ناشئ عن درك فساد الفعل المنهي عنه ومنافرتة وليس كترك الفعل بالمباشرة؛ فإنّه يكفي فيه عدم الإرادة للفعل - فكلّ نهي ناشئ عن أمر وجودي وهو النفورة كما أن كلّ أمر ناشئ عن أمر وجودي وهو الملازمة - وأما الإرادة للترك فلا؛ وكيف تتعلّق الإرادة بالترك وتؤثّر فيه مع أن الترك أمر عديمي، والعدم لا يحتاج إلى العلة؟! وأيضاً الإرادة أمر وجودي والوجود لا يكون مؤثراً في العدم. فجميع التروك بالمباشرة متروكة لعدم وجود علة وجودها، وجميع التروك بالتسبيب ومن جهة خطاب النهي، فمنشؤها أمر وجودي هو نفوره الفعل وهو الذي أوجب نهي المكلف وردعه عن الفعل وقطع دواعيه وصدّه عن مشتبهاته.

وإن شئت فسمّ ما هو المؤثّر في نهى المولى عن الفعل بالكرهية - أعني كراهة الفعل - مقابل الحالة المؤثّرة في أمر المولى - وهي الميل وملاءمة الفعل - وكلا الطرفين الإنشائيين - أعني الأمر والنهي الناشئين من المنشأين اللذين عرفتهما - في حدّ سواء في وجوب إطاعتها عقلاً.

وهذا الذي ذكرناه هو الشبهة التي أوردوها في المقام، وهي أنّ الإرادة كيف تتعلّق بالترك في مورد النواهي مع أنّ الترك لا يكون بإرادة واختيار، فالشبهة في إرادة المولى في مقام الطلب لا في إرادة العبد في مقام الامتثال وأنّ تركه ليس بالإرادة والاختيار. فكيف يكون مع ذلك مورداً لطلب المولى؟! حتّى يجاب عنها تارةً بأنّ الترك يكون بالاختيار ويكون الفعل بالاختيار والإرادة لا بإرادة متعلّقة بالترك، ويلتجى آخر يجعل متعلّق الطلب في النواهي هو الكفّ، وهو أمر وجودي قلبي يلزمه الترك بالجوارح.

مع أنّه مردود أولاً؛ بأنّه قد لا يكون فعل قلبي في امتثال النواهي بل كان مجرد الترك المطلق.

وثانياً؛ ليس الكفّ أمراً وجودياً، بل عنوان للترك الخاصّ المقارن مع ميل النفس مقابل الترك المطلق الأعمّ الشامل له وللترك الآخر غير المقارن لميل النفس.

لابدّ في الطلب أن يكون متعلّقاً بأمر اختياري من فعل أو ترك. فالجزئي الحقيقي لا يكون متعلّقاً للطلب؛ إذ الجزئي لا يصير جزئياً إلاّ بالوجود، وكلّ فعل وجد فقد خرج عن تحت الاختيار، كما أنّه كلّ ما لم يوجد فهو كليّ وإن قيّد حتّى ينحصر مصداقه في واحد. هذا في الفعل المتعلّق للتكليف.

وأما موضوع التكليف - أعني المفعول به للفعل المتعلّق للتكليف - فذاك قد يكون جزئياً وقد يكون كلياً. وعندما يكون جزئياً - سواءً كان خاصّاً كـ «أكرم زيداً» أو عامّاً كـ «أكرم كلّ عالم» - لا يخرج الفعل المتعلّق للتكليف عن كونه طبيعة كليّة؛ إذ الكلي لا يخرج عن كليّته بالإضافة إلى جزئي حقيقي كـ «أكرم زيداً».

وحكم الجميع إذا كان الخطاب خطاب نهى هو: أنّ المتعلّق للطلب إن كانت طبيعة عامّة غير متخصّصة بخصوصيّة - كما في «لا تشرب الخمر» - كان الواجب في مقام الامتثال ترك تمام أفراد تلك الطبيعة حتّى يحصل ترك الطبيعة، ولولاه لصدق الإتيان بتلك الطبيعة

وحصل معصية خطاياها ولو بإتيان فرد واحد من تلك الطبيعة وسقط الخطاب، وجاز من بعد ذلك الإتيان بسائر الأفراد.

ومثله الحال لو كان النهي متعلقاً بطبيعة أُضيفت إلى مجموع الأفراد من حيث المجموع، وفي هذه الصورة الأمر يشارك النهي.

وأما إذا كان متعلق الطلب طبيعة أُضيفت إلى الأفراد على سبيل الاستغراق انحلّ النهي إلى نوايه متعدّدة حسب تعدّد الأفراد. وحينئذٍ فإذا عصى النهي في فردٍ لم يوجب ذلك سقوطه بالنسبة إلى فرد آخر والنواهي الواردة في الشريعة كلّها من هذا القبيل، وإن كان ظاهر خطاياها أنّها من قبيل الأول؛ وذلك للإجماع بل الضرورة على عدم سقوط خطاب النهي بمعصيته في فردٍ.

وتوهم أنّ ذلك لأجل إطلاق خطاب النهي المتوجّه إلى الطبيعة^١ يضعفه: أنّ التمسك بإطلاق الخطاب لما بعد المعصية كالتمسك بإطلاقه لما بعد الإطاعة في الفساد والبطلان؛ فإنّ الإطاعة والمعصية مسقطتان للتكليف دافعتان له، فأبى معنى لإطلاق التكليف واستمراره لما بعدهما؟!

وأيضاً أنّ الإطاعة والمعصية حالتان مترتبتان على التكليف، فكيف تؤخذان في متعلق التكليف؟! مع أنّ إطلاق الخطاب لما بعد المعصية مشتمل على الخلف وعدم كون المعصية معصية.

ولا يسع أن يقال: إنّ المعصية معصية لطلب متعلق بترك ما أتاه مع بقاء الطلب فيما عداه؛ وذلك لأنّ انحلال الخطاب إلى تكاليف متعدّدة يكون ببركة هذا الإطلاق إن صحّ، فكيف يصحّ به الإطلاق؟!

اجتماع الأمر والنهي

لا ريب في امتناع اجتماع الأمر والنهي بمعنى عروضهما على محلّ واحد لا تعدّد فيه بوجه. وإنما الكلام إذا تعدّد الوجه والعنوان؛ لشبهة أنّ ذلك رافع للاستحالة الذاتية ويخرج بذلك عن الاجتماع في المعروض الواحد - بل كلّ عارض على عنوان غير ما عرض عليه الآخر - أو أنّ الاستحالة لا ترتفع لأنّ المعروض واحد - وهو المعنون دون العنوان، وإنما العنوان إشارة إلى الخارج المعنون - أو أنّ الاستحالة الذاتية وإن ارتفعت بذلك إلا أنّ الاستحالة بالغير ومن جهة لزوم التكليف بالمحال باقية؛ لعدم قدرة المكلف على امتثال الخطابين في المجمع، وقدرته على الامتثال في غير المجمع لفرض المندوحة لا يرفع المحذور عن المجمع، ولا يصحّ توجه الطلبين إلى المجمع.

وتحقيق الحال وتوضيح محلّ النزاع هو: أنا إذا لاحظنا خطابين تكليفيّين تُوجّه إليّنا فتارةً نرى التباين بين موضوعيهما كما في «صلّ» و «لا تشرب الخمر»، وأخرى نرى الاتّحاد والعينيّة التامة كما في «صلّ» و «لا تصلّ»، وثالثة نرى اتّحاداً من جهة واختلافاً من أخرى، فإمّا اتّحاداً في الماهيّة واختلافاً في الوجود أو بالعكس.

لا إشكال في خروج ما عدا القسم الأخير عن محلّ الكلام. وإنما الكلام في هذا الأخير، ففي محلّ البحث ينبغي المحافظة على كلمتين - أعني تعدّد الماهيّة واتّحاد الوجود - فإذا اتّحدت الماهيّة لم يكن إشكال في الامتناع، أو [إذا] تعدّد الوجود لم يكن إشكال في الجواز.

والبحث تارةً مترشحةً من الاختلاف في متعلّق الأوامر والنواهي وأنه الطبايع أو الأفراد، فيكون البحث صغرياً راجعاً إلى أنّ المتعلّقين هل هما متّحدان ليستحيل باستحالة ذاتية، أو لا؟. فالقائل بتعلّقها بالأفراد يقول: نعم، والقائل بتعلّقها بالطبايع يقول: لا. وأخرى مستقلة راجعة إلى البحث عن الاستحالة بالغير ومن جهة لزوم التكليف بما لا يطاق، وعدم استحالته.

والمانع تكفيه إحدى الجهتين، والمجوّز لا بدّ له من سدّ كلتا الجهتين. وموضوع البحث لا يختصّ بأمر ونهي خاصّ، بل يعمّ كلّ الأوامر والنواهي من النفسيين والغيريين والتعيينيين والتخييريّين والعينيين والكفائيّين؛ بل الأمر والنهي عنوان مطلق للطلبيين ولو كانا متماثلين. نعم، الظاهر أنّ النهي التخييري غير معقول؛ فإنّ المنهي عنه إن كان هو الجامع اقتضى النهي عنه ترك تمام الأفراد، وليس كالأمر بالجامع يقتضي التخيير بين أفرادهِ عقلاً، وإن كان هو الأفراد تخييراً كان مرجعه إلى النهي التعيني عن الجمع بين الأطراف في الوجود، فلا مانع حينئذٍ عن الإتيان ببعض الأطراف، فإذا لم يكن منه مانع جاز أن يتّحد مع الأمور به. فإذا أمر بالصلاة والصوم تخييراً ونهي عن المجالسة مع الأعيار والدخول في الدار كذلك، جاز أن يصلّي في الدار لفرض جواز دخولها، فما المانع عن الصلاة فيها؟ نعم، لو صلّي في الدار جالساً في الصلاة مع الأعيار كان ذلك من اجتماع الواجب مع الحرام التعيني، كما أنّه لو كان جالساً مع الأعيار سابقاً حتّى تعيّن عليه ترك الدخول في الدار لم يجز له أيضاً أن يصلّي فيها، وكان ذلك أيضاً من اجتماع الواجب مع الحرام التعيني.

ثمّ إنّه يمكن التعبير عن مسألة واحدة بتعبيرات مختلفة كان مآل كلّها إلى معنى واحد، فتارةً يقال: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي، أو لا؟ وأخرى يقال: مع توجّه النهي هل يبقى أمر، أو لا؟ وعلى هذا فقد يتوهم أنّ مرجع هذه المسألة ومسألة اقتضاء النهي للفساد إلى واحد واختلافهما في التعبير فقط، فتعبير المقام كما في الأوّل وتعبير تلك المسألة كما في الثاني.

نعم، ذلك بالنسبة إلى شطر العبادات فإنّ اقتضاء النهي للفساد وعدمه من لوازم ارتفاع الأمر العبادي بتوجّهه وعدمه، فمآل البحث في اقتضاء النهي للفساد إلى البحث عن اجتماع الأمر والنهي، أو أنّ الأوّل يزول بتوجّه الثاني أو لا يزول.

وتوهم عدم دوران الصحة مدار الأمر بل كفاها الملاك^١، مدفوع بأن كفاية الملاك - عند من يزعمه - مختص بما إذا لم يكن نهى كما في المقام.

ويمكن التفرقة بين المسألتين بأن النزاع في المسألة الآتية في أن النهي المتوجّه إلى عبادة خاصة - كالصلاة في الحمام - هل هو نهى عن الخصوصية، أو نهى عن المتخصّص بالخصوصية وعن حصّة من الصلاة حاصلة تحت تلك الخصوصية؟ فعلى الثاني نافي الأمر بتلك الحصّة، ولذا تقع فاسدة؛ لأنّ هذه الحصّة مبعوضة فلا تصلح لأن يتقرّب بها. وعلى الأوّل تكون صغرى لهذا البحث ومن جزئياته المندرجة فيه؛ لعموم هذا البحث لكلّ ذي عنوانين كان بأحدهما مورداً للأمر وبالأخر مورداً للنهي، سواء كان بينهما عموم مطلق أو عموم من وجه.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ حفظ حيثيّة البحث - وكون البحث بحثاً عن عنوان الاجتماع - يقتضي أن يكون المقتضي والمناطق لكلّ من التكليفيين موجوداً تاماً - والنزاع في جواز تأثير كلّ منهما واجتماعه مع تأثير الآخر ولا جوازه - فأما لو لم يكن مناط شيء منهما موجوداً، أو كان الموجود مناط واحد معيّن منهما دون مناط الآخر فخارج عن محلّ البحث وحكهما واضح. وكذلك لو كان الموجود أحدهما لا على التعيين. والدليلان الدالّان على الحكمين في مثل هذه الصورة يعدّان متعارضين بخلاف الدليلين الدالّين على الحكمين مع وجود مناطيهما في المجمع؛ فإنّهما يعدّان متزاحمين. ويمتاز كلّ من التعارض والتزاحم عن صاحبه بمميّزين:

الأوّل: أنّ علاج التزاحم على القول بامتناع الاجتماع يكون بقوة الملاك، فيؤخذ بأقوى الحكمين مناطاً وإن كان أضعفهما دليلاً، وإن لم تكن هناك قوّة يحكم بالإباحة، وعلاج المعارضة مع عدم الجمع العرفي هو التساقط والرجوع إلى الأصل أو التخيير. هذا في غير الأخبار، وفي الأخبار علاجه بالرجوع إلى المرجّحات، ومع التكافؤ الحكم بالتخيير.

الثاني: أنّ في التعارض لو قدّم دليل النهي في مادّة التعارض لم يكن سبيل إلى حكم بصحة تلك المادّة في مورد من الموارد، وأمّا في التزاحم فربما يحكم بصحتها، وذلك في كلّ

مورد سقط النهي لعذرٍ من الأعذار إما جهل بالحكم قصوراً أو لسيان له أو جهل بالموضوع أو نسيانه له أو لاضطرار إليه كالمحبوس في أرض مغصوبة؛ وذلك لأنَّ الفعل باشماله على مناط العبادة صالح لأن يتقرَّب به، وإنَّما منع عن حصول القرب بقصد التقرُّب به وقوعه مبغوضاً ومبعداً من المكلف، فإذا ارتفع هذا المحذور بشيء من الأعذار ارتفع هذا المانع، والمفروض قصد التقرُّب به فيقع مقرَّباً فعلياً.

والحاصل: أنَّ حصول القرب يدور مدار عدَّة أمور: كون الفعل قريباً عبادياً مشتتلاً على مناط التعبد، وقصد التعبد به، وأيضاً عدم وقوعه مبغوضاً فعلياً من المكلف، والمفروض أنَّ كلَّها حاصلة فيقع مقرَّباً فعلياً من المكلف. هكذا قيل.

والتحقيق عندي عدم الميز بين البابين في شيء من الأمرين؛ أمَّا اختصاص التعارض بالرجوع إلى المرجحات - إذا كان ذلك في الأخبار أو مطلقاً - فيمكن منعه بأنَّ الاستفادة من أدلَّة العلاج الأخذ بأقوى الروايتين سنداً مطلقاً - حتَّى فيما إذا كان المقتضي لكلا الحكمين موجوداً - فلعلَّ الشارع علم أنَّ أقوى الدليلين سنداً هو الأقوى مناطاً، أو أنَّ الأقوى سنداً وإن كان أضعف مناطاً إلاَّ أنَّ مناطه يقوى بقوة مناط تصديق سنده على مناط تصديق سند الآخر. وهذا يناسب مسلك السببيَّة في الأمارات.

وأما الحكم بصحَّة المجمع في باب التزاحم في غير موردٍ من الموارد دونه في باب التعارض، فيدفعه أنه لا وجه للحكم بالصحَّة. ومجرَّد الاشتمال على مناط الأمر لا يجدي في صلاحية التقرُّب بعد مغلوبيته في جنب مناط النهي؛ فإنَّ المناط المغلوب صفر بموازنة ما يوازيه من مناط الغالب، والباقي في الفعل الموجب لوقوع الفعل على صفته هو الباقي من مناط الغالب الخالي عن المزاحم، وهو مقدار زيادته على مناط المغلوب. فكأنَّ في الفعل ليس إلاَّ هذا المناط الباقي، والباقي صفر، فكما لو لم يكن في الفعل إلاَّ هولم يقع الفعل صحيحاً في شيء من الأحوال فكذلك في هذا المجمع حرام خالص ليس فيه مناط التعبد. ويشهد لما ذكرناه أنَّ المجمع مع تساوي المناطين يقع على صفة الإباحة - إباحة واقعية لا يصلح للتقرُّب في شيء من الأحوال - فلو صدق ما ذكره هنا لجرى مثله في ذلك، بل كان ذلك أولى بالصحَّة ممَّا غلب فيه مناط النهي.

إذا تمَّت لك هذه المقدمات فاعلم أنَّنا قد أشرنا في صدر المقام إلى أنَّ للبحث في المقام

جهتين: فتارةً يبحث في إمكان الاجتماع واستحالته ذاتاً، وأخرى في إمكانه واستحالته بالغير ومن جهة كونه تكليفاً بالمحال، فيستحيل صدوره من الحكيم، وفي هذا يعتبر المندوحة إخراجاً له عن التكليف بالمحال.

فعلينا أن نشرح البحث في كلٍّ من الجهتين مستقلاً كي لا يختلط كلام بكلام. ونعتمد إليك أمام البحث عما يقع من التكرار لبعض ما تقدّم في الأبحاث السابقة؛ فإنّ ذلك حرص على اجتماع جميع جهات الكلام في المقام كي لا يفوت أمر بتفرّقه.

فنعول: أمّا الجهة الأولى - أعني البحث عن إمكان الاجتماع واستحالته ذاتاً - فهو بحث ناشئ عن الاشتباه في متعلّق الطلب، وأنّه هل يتعلّق بالوجود أو يتعلّق بالماهية؟ وبعبارة أخرى تخصّصات الوجود وحدوده يشمل الحدّ الذاتي والعرضي، فهل الوجود بحدوده متعلّق الحكم، أو متعلّق بحكم نفس الوجود وذاته؟

فإن كان الأوّل فالوجود واحد وهو لا يتحمّل حكمين، وإن كان الثاني فالحدود متعدّد - وإن اجتماعاً في وجود واحد وكنا جميعاً حدّي وجود واحد - والعبرة في الجواز والامتناع على وحدة معروض الحكم وتعدّده لا على وحدة ما هو الخارج عن هذا المعروض وتعدّده. والحقّ في المقام هو أنّ متعلّق الطلب تحديد الوجود لإحداثه وجعله، فلا بأس بالاجتماع بل ليس باجتماع في معروض واحد.

والذي يدلّك على ذلك وجوه:

الأوّل: أنّ ما يصدر ممّا من الأفعال ليس إلّا تحديد الموجودات، والتصرّف في الموجودات، وإخراج موجودات هذا العالم من حدّ إلى حدّ، ومن كساء إلى كساء دون إحداث الوجود وخلقها؛ فإنّ ذلك خارج من وسعنا ولا تتعلّق به قدرتنا، وما لا تتعلّق به القدرة لا يتعلّق به الطلب من المولى ولا الإرادة من النفس، فشغلنا بتبديل الصبغة وحركة الموجودات ونقلها من حدّ إلى حدّ ومن مرتبة إلى مرتبة.

والسائر في تمام المراتب أصل محفوظ لا يعتريه كثرة، و واحد متّصل ليس له انفصام، وهو حاصل لا يتحصّلنا، ففي مثال «صلّ» و «لا تغصب» تحديد البدن بالحركات الصلّاتيّة واجب، وتحديدته بالحركات الغصبيّة حرام. فإذا صلّى في الدار المغصوبة فمطابق كلمة الصلاة حدّ غير الحدّ الذي هو مطابق كلمة الغصب، ومطابق الأوّل ما مور به ومطابق الثاني

منهيّ عنه، فإذا جمعهما المكلف في حركته فذات الحركة ومنتها بما هي حركة لا محبوبة ولا مبعوضة، وإنّما المبعوض والمحبوب حدّاهما، والحدّان اثنتان، ولذلك لا ينتزع من أحدهما ما ينتزع من الآخر.

وكذلك في مثل «أكرم العالم» و«لا تكرم الفاسق» بالنسبة إلى مادّة الاجتماع؛ فإنّ الامتثال يكون بحدّ كون الإكرام، إكرام العالم، والمعصية بحدّ كونه إكرام الفاسق، والحدّان متعدّدان وإن كان المحدود بهما واحداً.

الثاني: أنّ المصالح والمفاسد والأغراض والمقاصد قائمة بالحدود، وأصل الوجود ومنتها عارٍ من كلّ ذلك، وإلّا اشتركت عامّة الوجودات في الأغراض، وهو باطل. فإذا كانت المصالح قائمة بالحدود قام الطلب أيضاً بها؛ فإنّه معلول منها تابع لها، يقوم بما تقوم به بلا تخلّف قيد شعرة، ويضع قدمه موضع قدمها بلا تخطّ مقدار إبرة.

الثالث: اشتمال الواجبات على الخصوصيّات المباحة، فإنّه شاهد قويّ على جواز الاجتماع؛ إذ لولاها لم تجتمع الإباحة أيضاً مع الوجوب، فإنّ التضادّ عامّ لسائر الأحكام، ودعوى وجوب واحد من تلك الخصوصيّات على البدل خروج عن الفرض من كون الواجب هو الواحد الجامع دون شيء من الخصوصيّات، وأنّ التخيير بين الخصوصيّات ثابت بحكم العقل في موضوع خطاب الشارع لذلك الواجد الجامع؛ إلّا أن يراد من الإباحة في المقام عدم الحكم والإلزام من الشارع بشيء من الخصوصيّات لا الحكم بالإباحة.

وأما الجهة الثانية - أعني البحث عن إمكان الاجتماع واستحالته بالغير ومن جهة لزوم التكليف بما لا يطاق - إذ التكليفان المتوجّهان إلى العنوانين المتصادقين السارين إلى المجمع تبع سرية متعلّقتهما مجتمعان في المجمع، ومآل اجتماعهما في المجمع إلى التكليف بالمحال. ولا يرفع محذور التكليف بالمحال وجود المندوحة؛ إذ المندوحة يرفع محذور التكليف بالمحال في مورد المندوحة لا في مادّة الاجتماع.

والأصل في هذا الباب أنّ التكليف إذا توجّه إلى طبيعة على انبساطها وسرايتها إلى المصاديق هل يجوز من دون دخول الأفراد المنبسط فيها جميعاً تحت القدرة - فلو خرج فرد عن القدرة حصل بسببه قصر في الطبيعة المأمور بها وصارت الطبيعة بقيد كونها في ما عدا ذلك الفرد مأموراً بها، ولازمه أنّه إذا انحصر المقدور من أفراد الطبيعة في واحد صارت

الطبيعة بقيد كونها في ذلك الواحد مأموراً بها - أو أنه لا تخرج الطبيعة الواقعة تلو الأمر عن انبساطها وسعتها باتساع القدرة في أفرادها وعدم اتساعها، ففرد واحد إذا كان مقدوراً فهو كما لو كان كل الأفراد مقدوراً في أن الطبيعة المأمور بها هي لا تزيد ولا تنقص؟ وهذا هو الأظهر عندي؛ فإن الطبيعة بذاتها وجوهرها سيالة لا تهبط عن سيلانها، كما أن الشخص بعكس ذلك راكد جامد لا يزول عن جموده ما دام شخصاً، فلحاظهما على صفتي السريان والجمود لحاظ لهما على ما هو ثابت في ذاتيهما. وأما كثرات الأفراد فهي خارجة عن تحت الطلب، وما هو خارج عن تحت الطلب لا يؤثر فيما هو داخل، وما هو داخل واحد لا كثرة فيه، ومتعلق واحد لا يتحمل إلا حكماً واحداً، وحكم واحد لا يستدعي إلا قدرة واحدة. ولازم ذلك عدم اختلاف الحال باتساع القدرة في دائرة الأفراد وعدم اتساعها إذا كان مورد التكليف أمراً وراء الأفراد، فلئن عمّت القدرة جميع الأفراد أو خصّت فرداً واحداً كان الأمر بالطبيعة ذلك الأمر بلا توسعة ولا تضيق.

نعم لا نتحاشي من أن تجمع طبائع متعدّدة في عبارة واحدة، ثم يؤمر بالجميع على وجه ينحلّ الأمر الواحد إلى أوامر - حسب ما وسعته القدرة وشملته العبارة - لكن ذلك خارج عن المقام من تعلق الأمر بطبيعة واحدة. والعموم الأصولي من هذا القبيل؛ فإن خطاب «أكرم العلماء» أمر بطبائع متعدّدة حسب تعدّد أشخاص العلماء - أعني طبيعة «أكرم زيداً العالم» الشامل لكل فرد من أفراد إكراماته، وكذلك طبيعة إكرام عمرو العالم وبكر العالم وهكذا إلى آخر الأفراد - وليس الأمر متعلقاً بالأشخاص؛ لما عرفت أن الشخص لا يؤمر به. نعم، يكون موضوعاً للحكم ومفعولاً به للفعل الكلّي المتعلق به الحكم.

وحاصل الكلام وملخص المقام هو: أن سعة التكليف وعدم سعته - بسعة القدرة وعدم سعته - إنما يكون في العامّ الأصولي دون العامّ المنطقي المتعلق فيه الحكم بالطبيعة الواحدة.

وانقسام العامّ إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي أيضاً يكون في العامّ الأصولي دون العامّ المنطقي فإنه على قسم واحد.

نعم، يختلف اقتضاء الطلب المتعلق بالطبيعة باختلاف أقسام الطلب حتى يظنّ أن العامّ

بنفسه مختلف، فيكون شمولياً تارةً كـ «أحلَّ الله البيع»^١ وخطاب النواهي، وبدلياً أخرى كخطاب الأوامر.

فقد تحصّل أن لا مانع من اجتماع الأمر والنهي - حتى من جهة لزوم التكليف بالمحال - إذا كانت هناك مندوحة؛ فبالمندوحة جاز توجيه الطلب إلى طبيعتين متصادقتين. ثمّ الطبيعتان في ذاتهما ساريتان لا أنّهما بما هما ساريتان وجّه إليهما الطلب ليلزم التكليف بالمحال في المجمع ولا تجديبه المندوحة، ووجود مادّة الافتراق من جهة أنّ مادّة الافتراق تصلح موردها لا مورد الاجتماع؛ فإنّ القدرة من فرد واحد من الطبيعة تصحّح الأمر بالطبيعة.

ثمّ يجوز امتثاله في الفرد المحرّم من غير أن يكون الفرد المحرّم بشخصه تحت الطلب لعدم كون الفرد المحلّل أيضاً بشخصه تحت الطلب، فكلّ أشخاص الأفراد منعزلة عن تعلّق الطلب وإنّما الطبيعة السيّالة في جميعها هي تحت الطلب.

فحصّل مجموع المقامين جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم استحالته ذاتاً ولا بالغير. أمّا الأوّل فلتعدّد متعلّق الطلبين، وهما الطبيعتان، وأمّا الثاني فلعدم توجّه الطلبين إلّا بذات ما هو سارٍ في الأفراد ومنه المجمع، لا به بقيد السريان ليلزم في حصّة المجمع طلب المحال.

خاتمة

إذا حصل الاضطرار إلى ارتكاب الحرام أو ترك الواجب - بسوء الاختيار، أو لا بسوء الاختيار - سقط الطلب لا محالة؛ لأنّ الطلب لا يتعلّق بأمر غير اختياري وإن كان الامتناع بالاختيار. وما قيل من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فإمّا باطل أو مؤوّل بإرادة ترتّب تبعات الفعل الاختياري أو غير ذلك.

وإذا حصل الاضطرار إلى ارتكاب أحد الحرامين، أو ترك أحد الواجبين، أو إلى فعل حرام، أو ترك واجب، فمع ثبوت أهميّة في أحدهما يتنجز خطاب الأهمّ، ومع المساواة

يحكم بالتخيير في العمل مع ثبوت العقاب على معصيته الآخر إن كان الاضطرار بسوء الاختيار.

ومن جزئيات المقام من توسط أرضاً مغصوبة أو ارتمس في ماء مغصوب فاضطرّ إلى ارتكاب [أحد] الحرامين - من البقاء والخروج - فهل يقع الخروج مبغوضاً منهياً عنه، أو بلا نهى، أو يقع محبوباً لانطباق عنوان التخلّص عن الحرام الأشدّ عليه؟ إشكال.

هذا فيما إذا كان الدخول بسوء الاختيار، وإلا وقع الخروج محبوباً قولاً واحداً. وليعلم أنّ الخلاف في المسألة فيما يجب على المولى رعايته عقلاً في باب التكليف، بعد الاتفاق على أنّه يجب على العبد التخلّص عن الحرام عقلاً من باب لزوم اختيار أخفّ القبيحين عند دوران الأمر بينهما، وبعد الاتفاق على أنّ كلّاً من البقاء والخروج مشتمل على مناط التحريم، وبعد الاتفاق على عموم خطاب النهي لكلّ من البقاء والخروج قبل أن يضطرّ إلى أحدهما، فيبحث عن أنّه إذا حصل الاضطرار بسبب التوسط فهل الخطاب التحريمي بالنسبة إلى الخروج ينقلب إلى الخطاب الإيجابي، أو لا، بل يقع الخروج مبغوضاً ومعاقباً عليه؟

الذي ينبغي أن يقال: إنّ ما اضطرّ إليه الشخص بعد التوسط في الأرض المغصوبة هو الغضب بمقدار زمان الخروج إن خرج أو بقي، فبالنسبة إلى الغضب في هذا المقدار من الزمان لا يبقى خطاب تحريمي.

وأما وقوعه معصية للخطاب السابق الساقط فمبني على أنّ التصرف الزائد عن هذا المقدار هل هو تحت تحريم فعلي أم لا؟

فإن قلنا: نعم، لم يعقل بقاء الخروج على صفة المبغوضيّة وإلا كان التكليف بترك التصرف الزائد قبيحاً؛ إذ لا فرق في لزوم القبح بين أن يكون الخروج منهياً عنه فعلاً أو مبغوضاً معاقباً عليه. وكيف يعقل أن يكلف بترك البقاء ثمّ يعاقب على الخروج؟! سواء قلنا بأنّ الخروج مقدّمه لترك البقاء أم لم نقل!

وإن قلنا: لا، كان جميع ما يقع منه بعد الدخول من البقاء والخروج مبغوضاً غير متّصف بصفة الحرمة الفعلية من غير فرق بين البقاء بمقدار زمان الخروج وبين البقاء أزيد من ذلك، لكن لا وجه لسقوط النهي عن التصرف الزائد؛ لعدم اضطرار المكلف إلى ذلك، بل يجب

على المولى حفظ المكلف عن ذلك بنهيه عنه وإن توقّف ذلك على رفعه للبد عن ترتيب آثار النهي على التصرف الخروجي من العقاب عليه. وعليه يرتفع المانع عن النهي الفعلي عن البقاء حتى بمقدار التصرف الخروجي، فيكون التصرف البقائي محرماً بجميع أجزائه والتصرف الخروجي غير محرّم ولا مبعوض من أوّل يومه - حينما تصوّره المولى وعلم توقّف ترك البقاء عليه - فلا يكون الدخول حينئذ من سوء الاختيار بالنسبة إلى الخروج. إن قلت: إن النهي عن البقاء - مع وقوع الخروج معصية ومعاقباً عليه - إنما يكون قبيحاً إذا لم يرخّص فيه العقل، والمفروض أنّ العقل يرخّص فيه، بل يلزم المكلف باختياره من باب اختيار أقلّ القبيحين.

قلت: مدار قبح التكليف على عدم السبيل للمكلف إلى الامتنال إمّا واقعاً أو بمنع من المولى أو لأجل عقاب منه على فرض الامتنال كما في المقام لو قلنا بترتب العقاب على الخروج، فلا بدّ للشارع إمّا أن لا ينهي عن البقاء، أو لا يعاقب على الخروج. نعم، بعد فرض جواز ذلك، العقل يحكم باختيار أقلّهما قبحاً.

هذا، مع أنّا نمنع حكم العقل باختيار المبعوض الشرعي؛ فإنّ حكمه ناشئ عن درك الملاءمة الفعلية ولو ملاءمة عرضية ناشئة عن توقّف واجب أو ترك حرام على الفعل، فما لم يصر الفعل ملائماً لم يحكم العقل باختياره، ولا شيء من المبعوضات الشرعية ملائماً للعقل، فينتج أن لا شيء ممّا يحكم به العقل مبعوضاً فعلياً للشارع. فمهما كان حكم من العقل يعلم عدم المبعوضيّة الشرعيّة.

النهي يقتضي الفساد أم لا؟

اعلم أنّ مسألة اقتضاء النهي للفساد بالنسبة إلى شطر العبادات لا أصل لها ولا أساس؛ فإنّه - بعد الاتفاق على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي بعنوان واحد، وبعد الاتفاق على توقّف الصحّة في العبادات على ثبوت الأمر، أو لأقلّ من المحبوبيّة، وبعد الاتفاق على أنّ النهي يقتضي المبعوضيّة وهي لا تجتمع مع المحبوبيّة - يكون اقتضاء النهي للفساد في العبادات اتّفاقياً. ولا يعقل أن ينكره أحد بعد فرض أنّ النهي متوجّه إلى عنوان العبادة؛ فإنّه بمجرد أن توجّه النهي ذهب الأمر بسبيله وصار الفعل متّصفاً بالمبعوضيّة، ومع ذلك كيف يعقل أن يبقى على صحّته؟!

نعم، يمكن البحث في المقام بعنوان آخر غير هذا العنوان، وهو أنّه إذا تعلّق النهي بحصّة من الطبيعة المأمور بها - كالصلاة في الحّمّام أو في مواضع التهمة - فهل ذلك نهى عن حصّة من الطبيعة المأمور بها فيكون معروض الأمر والنهي واحداً ولأجله يذهب الأمر بمجميء النهي، أو أنّ النهي متوجّه في الحقيقة إلى تقيّد الطبيعة بقيد خاصّ كقيد كونها في الحّمّام مع بقاء أصل الطبيعة ومتنها على محبوبيّتها؟

فكان البحث صغرياً، بل راجعاً أيضاً إلى دلالة اللفظ وأنّ ظاهر مثل خطاب «لا تصلّ في الحّمّام»^١ هو حرمة هذه الحصّة من طبيعة الصلاة الواقعة في الحّمّام، أو أنّ ظاهره حرمة

١. ورد النهي عن الصلاة في عشرة مواضع وقد عدّ منها الحّمّام، راجع وسائل الشريعة ٥: ١١٧-١١٨ أبواب مكان المصلّي، ب، ٣٤، ح ٣ و ١، ح ٤ وعبر فقهاؤنا في أمثلتهم عن هذا النهي بقولهم: «لا تصلّ في الحّمّام».

تخصيص الصلاة المحبوبة في ذاتها أينما وقعت بخصوصية الكينونة في الحمام. فلا يكون النهي متعلقاً بما تعلق به الأمر ليقضي فساد، بل تعلق بشيء خارج؟ والحق هو هذا، فلذا لا نقول باقتضاء النهي للفساد.

وتوضيح المقام هو أن كل حصة مندرجة تحت طبيعة فهي منحلّة إلى ثلاثة أمور: نفس الطبيعة، والخصوصية الموجودة في تلك الحصة، وتخصّص الطبيعة بتلك الخصوصية. والذي كان يبحث عنه في المسألة السابقة هو جواز اجتماع الأمر والنهي بعنوانين متصادقين في بعض الجزئيات. وهنا يبحث بحثاً صغرياً خاصاً بالمجوزين هناك عن أن النهي المتعلق بحصة من عبادة مأمور بها هل ظاهره التعلق بنفس تلك الحصة أو بتخصّصها؟ مع وضوح الحكم على كل منهما وأنه على الأول يقضي الفساد دونه على الأخير؟

والحق أن مثل «لا تصل في الحمام» و «لا تأكل بكلتا يديك» و«لا تشرب في كوز مكسور» ظاهر في رجوع النهي والمغوضية إلى القيد مع بقاء ذات المقيد على ما كان عليه من المحبوبة من غير أن يعتريه من أجل توجّه النهي حزاة ومنقصة، فكما جاز توجّه الأمر إلى طبيعة الصلاة والنهي إلى خصوصية الكون في الحمام أو في الأرض الغصبية كذلك جاز توجّه الأمر إلى طبيعة الصلاة والنهي إلى تخصيص هذه الطبيعة بخصوصية الكينونة في الحمام أو في الأرض الغصبية.

نعم، من لا يجوز الاجتماع هناك لا يجوز هنا على أصله.

لكنّ المجوز هناك ليس له المنع هنا إلا أن يستظهر رجوع النهي إلى نفس الطبيعة لا إلى تخصّصها بخصوصية كذا. وهذا هو الذي قلناه: إن النزاع راجع إلى مقام الاستظهار من اللفظ لا إلى مقام الواقع. ويمكن تحرير البحث في المقام بما يخرج عن البحث في الدلالة بأن يقال: إن النزاع واقع - بعد التواطؤ والاتّفاق على توجّه النهي إلى تخصيص الطبيعة بخصوصية كذا لا إلى الطبيعة المتخصّصة - فإنه هل يجوز اجتماع الأمر بطبيعة مع النهي عن تخصيصها بخصوصية كذا أم لا؟ بعد الفراغ عن جواز اجتماع الأمر بالطبيعة مع النهي عن الخصوصية، وهي المسألة السابقة.

فلعلّه لشدة اتّحاد الذات مع التخصّص الذي هو معنى حرفي أفرد هذا بالبحث وظنّ فيه

المنع مع الجواز هناك، والحقّ عدم الفرق منعاً وجوازاً بين أن يكون المنهي عنه عنوان الخصوصية أو عنوان التخصّص، وأنا لو قلنا بجواز الاجتماع في المسألة السابقة لزمنا القول به هنا.

توضيحه: أنّ الأمر بالصلاة ليس له اقتضاء بالنسبة إلى التخصّصات المتصورة فيها الزائدة على أصل الطبيعة الصلاتيّة، وأمّا اقتضاؤه فمقصور بمتعلّقه - وهي نفس الطبيعة دون الخارج عن متعلّقه كان ذلك تخصّصاً أو خصوصيّة - بحيث لو أمكن للمكلف الإتيان بهذه الطبيعة بلا كلّ زائد عن نفسها لصحّت و وقع بها الامتثال.

فكلّ ما يفرض من تخصّص - ككلّ ما يفرض من خصوصيّة - خارجة عن اقتضاء الأمر بالصلاة. ولأجل ذلك كان المكلف مخيراً بين كلّها. فإذا كانت خارجة فأيّ مانع عن اقتضاء الأمر بالصلاة من إدخالها تحت اقتضاء آخر من أمر أو نهي، فالعبادات المكروهة كالعبادات المباحة، فكما أنّ تلك الواجبات بالذات ومباحات بالتخصّص كذلك هذه واجبات بالذات ومكروهات بالتخصّص. ومثلهما العبادات الواجبة بالذات، المستحبّة بالتخصّص، والكلّ من وادٍ واحد، والكلّ لا مانع منه؛ فإنّ محلّ توجّه أحد الطالبين غير محلّ توجّه الآخر. فلذلك تقع نفس الطبيعة في الكلّ صحيحة مطابقة لأمرها وإن كانت بتخصيصها معصية معاقباً عليها.

ومطابق تعبيرنا السابق في المقام هو أن نقول: إنّ تحديد عالم الكون بالحدّ الصلاتي مطلوب لا مأمور به، وتحديد به حدّ الصلاة في الحماّم مبعوض منه، وتحديد به حدّ الصلاة المسجدي مطلوب آخر، وبعده الصلاة في الدار مباح. هذا فيما له بدل من العبادات. وأمّا ما لا يدل له كصوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدئة في الأوقات المكروهة فلا مجال لتصحيحها بما ذكرناه. بل لا بدّ من التصرف في ظاهر أحد الخطابين ليخرج التكليف عن كونه تكليفاً بالمحال مثل: أن يكون النهي إرشاداً إلى أن في الترك أيضاً عنوان راجح لو ترك بقصده كان عبادة، كأن يقصد بترك صوم يوم عاشوراء مخالفة بني أميّة والتبرؤ من أفعال أعداء الله - فيتخيّر المكلف بين العبادتين كسائر العبادات المتراحمة - فإن صام نال أجر الصائمين، وإن ترك بقصد مخالفة أعداء الله وصله أجر ذلك، ولعلّ مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك لأجل عدم الداعي حينئذٍ إلى الفعل وتحمل مشقّته بعد أن أمكن

درك ثواب الفعل بالترك. هذا على مبنى المشهور.

وأما على المختار من خلوّ ما عدا الواجب والحرام عن الإرادة بل هو من مجرد الوعد على الثواب فالأمر أوضح. هذا في العبادات.

وأما المعاملات فحالها أوضح؛ فإنّ الصحّة فيها لمّا لم تكن دائرة مدار الأمر لم يكن النهي عنها موجبا للفساد - حتى على مذهب من يرى اقتضاء النهي للفساد في العبادات - بل في بعض فروضه يقتضي الصحّة، وهو ما إذا كان النهي عن المسبّب كتحريم تملك الكافر للمصحف أو للعبد المسلم، أو ما إذا كان متعلّق النهي عنواناً انتزاعياً من فعلية المسبّب كعنوان البيع والنكاح؛ فإنّ النهي كاشف عن تحقّق هذه العناوين.

هذا في غير ما كان النهي إرشاداً إلى الفساد، وإلا فلا إشكال وخرج عن مفروض البحث؛ إذ البحث في مقتضيات النواهي المولوية.

المفهوم
و
المنطوق

المفهوم والمنطوق

المفهوم والمنطوق في الاصطلاح هما من مقولة المعنى، وإن كان المنطوق لغة هو نفس اللفظ؛ لأنّه الذي وقع به النطق، فالذي دلّ عليه اللفظ بلا واسطة هو المنطوق. سمى منطوقاً إمّا باعتبار أنّ دالّه منطوق أو باعتبار شدة اتّصاله به فكأنّه هو الذي وقع النطق به، والذي دلّ عليه اللفظ مع الواسطة ومن جهة دلالته على المعنى المنطوق هو المفهوم.

والمنطوق والمفهوم هما من صفات الدالّ، وتوصيف المدلول بهما من باب الصفة بحال غيره، وليس من صفات المدلول ولا من صفات الدلالة. وليست للدلالة وكشف اللفظ أقسام وأنحاء كي يسمّى قسم منها مفهوماً وقسم منها منطوقاً.

ثمّ الظاهر أنّ المفهوم في الاصطلاح له قيد آخر، وهو أن يكون جملة تامّة فهت من خصوصيّة أخذت في المنطوق، فلا تكون منه المدليل الالتزاميّة المفهومة من متن ملزوماتها وبالعكس بلا أخذ خصوصيّة زائدة على متن الملزوم، ولا منه الجمل المستفادة من التعليق بغير الأداة من مثل: يتوقّف كذا على كذا، أو يشترط به، أو معلقّ عليه، مع مشاركتها في المؤدّي للقضايا التعليقيّة بواسطة «إن» و «إذا». فليس إطلاق المنطوق على إحدهما والمفهوم على الأخرى أولى من العكس.

ثمّ إنّ بيان هذه الخصوصيّة في مفهوم المخالفة يأتي، وأمّا بيانها في مفهوم الموافقة فهو: أنّه إذا وجّه التحريم على مثل عنوان «أفّ» - لكن لا بما هو بل بما هو مصداق من مصاديق الإيذاء - اقتضى ذلك لا محالة ثبوت الحرمة لما هو أشدّ منه إيذاءً بالأولى. هذا لو لم يكن

«أف» كناية عن مطلق الإيذاء، وإلا أخرج عن المفهوم ودخل في الكنايات.

مفهوم الشرط

هل للتعليل على الشرط مفهوم وضعاً، أو انصرافاً، أو من جهة الإطلاق بمقدّمات الحكمة، أو لا وإنما المفهوم فيما يستفاد لقرائن مقامية؟ ومآل هذا البحث إلى أنّ التعليل هل يفيد حصر التالي في المقدّم كي لا يكون إلا حيث كان أو لا؟

وهذه هي الخصوصية المأخوذة في المنطوق المستتبعة للمفهوم بحيث لولاها لم يكن مفهوم لا ما توهم من دلالة الجملة الشرطية على عليّة المقدّم للتالي عليّة تامّة منحصرة، فأنكر في أثر هذا التوهم الدلالة على أصل العليّة فضلاً عن كونها تامّة وفضلاً عن كونها منحصرة؛ فإنّ إنكار كلّ ذلك لا ينافي ثبوت المفهوم؛ فإنّ المفهوم ناشئ من دلالة الجملة على حصر التالي في المقدّم، ولو من باب الاتفاق بلا علقه لزومية. فلا غرض للقائل بالمفهوم مع العلقه اللزومية - فضلاً عن العلقه اللزومية الكذائية - ليعترض عليه بهذا الكلام، وإنما الاعتراض عليه منحصر بإنكار الدلالة على الحصر.

واعلم أنّ الذي تحقّق عندي في هذه المسألة أنّ الخلاف ليس متوجّهاً إلى مفاد التعليل وأنّ التعليل بالشرط هل يقتضي المفهوم أم لا؟ بل دلالاته على المفهوم ينبغي أن يعدّ مسلماً، وإنما هو متوجّه إلى مقام آخر، وإن اشتبّه الأمر على نفس المباحثين فحسبوا أنّ الخلاف في اقتضاء التعليل.

ونحن اجتهداً في مقابل النصّ نقول: إنّ خلافكم ليس في دلالة التعليل، وأنّ التعليل يفيد لا محالة للمفهوم في متن ما ورد عليه التعليل وفي ذاك الموضوع الذي حكم عليه بحكم تعليلي في المنطوق. مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه» يقتضي انتفاء وجوب الإكرام عن زيد حينما انتفى المجيء منه، لكنّ هذا المقدار لا يقتضي انتفاء وجوب الإكرام عنه - حتّى إذا أكرم أو أضاف أو سلّم كما يدعيه القائل بالمفهوم - ليعارض ما دلّ على ثبوت وجوب الإكرام له عند بعض هذه الأحوال. وإنما يقتضي انتفاء الحكم عن ذات زيد المهملة بحيث لو دلّ دليل على ثبوت الحكم لذات زيد المهملة إذا لم يجئ عارض ذلك الدليل الدالّ على التعليل.

فهذا المقدار من الدلالة على المفهوم - الذي هو مقتضى التعليق، لا يزيد مقتضاه على ذلك شعرة - ينبغي أن يعدّ من المسلّمات التي لا يتطرّق لها إشكال.

وإنّما الخلاف في ثبوت المفهوم وانتفاء وجوب الإكرام عن زيد إذا لم يجئ بقول مطلق وعدمه، وهذا الخلاف ليس خلاف ما هو قضية التعليق؛ فإنّ قضية التعليق لا تزيد على ما ذكرناه، وإنّما هو خلاف في متن ما ورد عليه التعليق، وأنّه هو زيد المطلق وزيد هذا في كلّ الأحوال وجلّ الطوارئ والعوارض، أو هو زيد المهمل وزيد اللا بشرط عن الطوارئ والعوارض؟ فمن قال بالأوّل قال بالمفهوم ومن قال بالثاني أنكر المفهوم، مع اتفاق الفريقين على ثبوت المفهوم في الجملة وبالمعنى الذي قلناه.

والسرّ في ذلك أنّ التعليق يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء المعلق عليه عن الموضوع الذي ثبت عند ثبوته، فإن كان ذلك هو زيد في جميع الطوارئ وكلّ الحالات اقتضى ذلك ارتفاع وجوب الإكرام عن زيد في جميع الطوارئ وكلّ الحالات - إن سلّم أو أكرم أو فعل ما فعل ما لم يصدر منه المجيء - وإن كان هو زيد في الجملة اقتضى ذلك ارتفاعه عن زيد في الجملة وزيد المهمل، فيكون صور تخصّص زيد بخصوصيات آخر عدا المجيء مسكوتاً عنها.

فكان أصل المفهوم مسلماً والنزاع في سعته وضيقه. وقد عرفت ما هو منشأ السعة والضيقة وأنّ ذلك غير مماسّ بالتعليق، وإنّما التعليق أثره المفهوم في الجملة وهذا ثابت لا إشكال فيه.

وممّا قرّناه ظهر لك ما ينبغي أن يقال ويختار في مفهوم الشرط وأنّ التعليق لا يقتضي ذلك المفهوم الذي أرادوه حتّى يثبت لحاظ الموضوع في جانب المنطوق مطلقاً، فإن ثبت، ثبت المفهوم، وإلّا لم يثبت سوى المقدار الذي قلناه وبينّا أنّه لا ينبغي النزاع فيه.

ثمّ إنّ بيان دلالة التعليق بالشرط على انتفاء سنخ الحكم في جانب المفهوم هو: أنّ التعليق عنوان جملتين متخالفتين بالإيجاب والسلب الواردين على موضوع واحد في تقدير ثبوت شيء آخر وعدم ثبوته. وذلك الشيء هو المقدّم فإن ثبت ثبت التالي وإن ارتفع، ارتفع.

ومنه يظهر أنّه لا يمكن التعليق في كلّ ما ثبت وتحقّق؛ فإنّ ما تحقّق فقد تنجّز. ومثله كلّ

ما فرض ثبوته وتنجزه؛ إذ ما^١ وراء عبادان قرية، وما وراء التنجز تعليق. فالتعليق لا يتطرق إلا في ذي وجهين والمتحمّل لتقديرين.

وعلى ذلك فالتعليق في الجمل الخبرية ليس للإخبار ولا في الجمل الإنشائية للإنشاء، وإنما الإخبار والإنشاء يتحققان بنفس جملتيهما وما بعد التحقق تعليق؛ لما عرفت أن التعليق يتضمّن تحققاً، ولا تحقق كل على تقدير.

فكان المتعين رجوع التعليق في الجمل الخبرية إلى المخبر به، فكأن المخبر به عند قولنا: «إذا طلعت الشمس أضاء العالم»، أمران: ضوء العالم عند طلوع الشمس، وعدم ضوئه عند عدم طلوعها، وفي الجمل الإنشائية رجوعه إلى المادّة الواقعة في حيز الطلب - أعني الحجّ في مثل: «حجّ إن استطعت» - دون الهيئة المنشأة بها الطلب ودون الطلب الحقيقي القائم بالنفس الكاشف عنه الإنشاء؛ لتحقيق إنشاء الطلب بهذه العبارة، وقد عرفت أن التعليق لا يكون في أمر محقق. والطلب الحقيقي أسبق تحققاً منه لأنه الباعث على الإنشاء، فيكون أبعد ساحة من تطرّق التعليق.

وعلى هذا كان الشرط قيداً للموضوع، وكان معنى «حجّ إن استطعت» أنه أريد منك الحجّ الخاصّ الحاصل في ظرف الاستطاعة. ومع ذلك فالقول بالمفهوم في الشرط دون سائر أقسام القيد لعلّه لاستفادة تقييد خاصّ من هذا التقييد، وتقييد معناه الحصر.

ومن هذا ظهر لك أن ليس المانع من رجوع التعليق إلى الإنشاء هو ما توهم من جزئية مداليل الحروف والهيئات، والجزئي لا يقبل التقييد الذي منه التعليق، فإنما نمنع من عدم قبول الجزئي للتقييد، فإن الجزئي يقيّد بحسب الأحوال، ولا المانع كون مداليل الحروف والهيئات غير ملحوظة إلا بالتبع وفي جوف المتعلقات، وما هذا شأنه لا يقيّد ولا يعلّق؛ لأنّ التقييد والتعليق ضرب من الحكم، والحكم لا يعقل أن يوجّه إلى ما لم يلحظ إلا تبعاً؛ لأنّ^٢ هذا المانع وكذا سابقه مختصّ بما إذا كان الإنشاء بالصيغة، والمدعى عامّ يشمل ما إذا كان الإنشاء بمثل: «واجب» و «يجب».

١. «ما» في هذه الجمل نافية.

٢. ردّ بهذا التعليل توهم مانعية السابقين.

فالوجه المطابق للمدعى هو ما ذكرناه من كون الإنشاء بذاته آبياً عن التعليق بأي لفظ كان كما أن الإخبار بذاته آبٍ عنه.

مبحث تعدّد الشرط

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، فإن لم نقل بالمفهوم فلا إشكال، وإن قلنا به حصل التعارض بين مفهوم كلّ منهما ومنطوق الآخر.

وهل يجمع حينئذٍ بتقييد كلّ من المفهومين بكلّ من المنطوقين - فإنّ ذلك هو قانون الجمع في تعارض المطلق والمقيّد في غير مقام - فتكون النتيجة انتفاء الحكم في الجزاء بانتفاء كلا المنطوقين وثبوته بثبوت أحدهما، أو يرفع اليد عن كلا المفهومين فلا يحكم بالمفهوم رأساً، فيصير كما لو لم نقل بالمفهوم من أوّل الأمر، أو يقيّد كلّ من المنطوقين بصاحبه فيحكم بثبوت الجزاء عند ثبوتهما أو انتفائه بانتفاء واحد منهما، أو يحكم بأنّ الشرط هو الواحد الجامع بين الأمرين، وهذا في الأثر يشارك الجمع الأوّل؟ وجوه: أقواها الثاني؛ إذ التعارض في الحقيقة بين دلالة الجملتين على الحصر - فإنّه الذي عرفت أنّه مستتبع للمفهوم - والحصر غير قابل للتجزئة والتبعيض فإن كان ثبت المفهوم، وإلا ارتفع المفهوم رأساً. فإذا فرض تعارض الدليلين في دلالتهما على الحصر فإن كان أحدهما أظهر في دلالاته على الحصر أخذ به، وتعيّن رفع اليد عن الحصر في الآخر، وإلا حصل الإجمال ومن أجله سقطت كلّ من الدالتين على الحصر عن الاعتبار.

ويحتمل أن يحمل كلا الحصرين على كونه إضافياً بالنسبة إلى ما عدا صورة وجود شرط الآخر، فيكون المفهوم ثابتاً في الجملة. وهذا يشارك في الأثر مع الجمع الثاني أعني تقييد المفهومين بالمنطوقين.

ومنه يظهر أنّ الوجه في الجمع الثاني أمران: التقييد كما هو قانون معارضة المطلق والمقيّد، وحمل الحصر في كلّ من الشرطيّتين على الإضافيّة، ولا يبعد تعيّن حمل الحصر على الإضافي مع إمكانه، وإن لم يمكن فرفع اليد عن الحصر رأساً، وأمّا التقييد فذلك لا وجه له؛ فإنّ المعارضة أولاً وبالذات ليست بين المفهوم والمنطوق كي تجري عليه أحكام المطلق والمقيّد وإنما هي بين دلالة المنطوقين على الحصر، والمعارضة في هذا على وجه

التباين لا على وجه الإطلاق والتقييد.

وأما الجمع الثالث - أعني تقييد كل من المنطوقين بصاحبه - فمما لا وجه له؛ لأنه جمع وتصرف في غير مادة المعارضة وإن ارتفعت بها المعارضة، ولعل من جمع ذلك أراد الرمي بسهم واحد مرميين: رفع التعارض عن المقام، وإصلاح عدم معقولية المقام الآتي أعني اجتماع علتين تامتين على معلول واحد.

بقي الجمع الرابع وهو مما لا ينبغي عدّه جمعاً مستقلاً في عداد سائر الجموع، وإنما هو تصرف اقتضاه العقل في موضوع الجمعيين الأولين.

معقولية تعدد الشرط ووحدة الجزاء

في موضوع المسألة السابقة بحث آخر عقلي - إن قلنا بالمفهوم في الشرطية أو لم نقل - وإنما منشؤه قاعدة عقلية وهي: «أن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد». وعليه فلا يعقل تعدد الشرط والعلّة على معلول واحد، فلا بدّ من التصرف فيما دلّ بظاهره على ذلك. إمّا بتقييد كل من المنطوقين بالآخر - ليكون الشرط مجموع الأمرين دون كل منهما مستقلاً - أو جعل السابق منهما هو المؤثر والآخر خالياً عن الأثر، أو أثره تأكد ما حدث بالسابق - ويعبر عن هذا بتداخل الأسباب كما في أسباب الوضوء - أو الحكم بأن الجزاء متعدّد كما يرى في ظاهر العبارة.

وهذا تارة مع الاكتفاء بفعل واحد في مقام الامتنال - على أن يكون الجزاء انطبيعيين متصادقين كما في أنواع الغسل، ويعبر عن هذا بتداخل المسببات - وأخرى مع عدم الاكتفاء وإيجاب الإتيان بالجزاء مكرراً، وهذا إمّا يكون فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرّر دون مثل القتل إذا تعددت أسبابه، ودون مثل الوضوء الذي قام الإجماع بل الضرورة على عدم تكرّره. وإمّا إرجاع الشرطين إلى واحد جامع بين الشرطين، فذلك إمّا ينفع إذا لم نقل بأن تعدد أشخاص الشرط كتعدد جنس الشرط في عدم معقولية اجتماع اثنين منه على معلول واحد وإلا لم ينحسم به الإشكال.

١. عطف على قوله: إمّا بتقييد كل من المنطوقين بالآخر، فهذا عدل آخر من التصرف في الظاهر.

وهذه التصرفات التي ذكرناها بين ما هو مخالف للظاهر فقط، وبين ما هو مخالف مع ذلك لحكم العقل.

أما ما هو مخالف للظاهر فقط فهو التصرف الأول؛ فإن الشرطيتين ظاهرتان في استقلال كل شرط بالتأثير، فكان رفض الاستقلال عن كل رفضاً لهذا الظاهر. ورفع اليد عن الظهور لقريته عقلية - وإن كان ليس بعزيم - إلا أن قيام القريته العقلية على ذلك في المقام وأن المقام من قبيل تعدد السبب ممنوع، وإن أوهم ظاهر الشرطيتين ذلك؛ لما عرفت من عود التعليق في القضايا الشرطية إلى الفعل الواقع في حيز الطلب.

فكانت صور تعدد الشرط واتحاد الجزاء أجنبية عن مسألة اجتماع العلل المتعددة على معلول واحد داخله في مسألة انطباق عنوانين ذوى حكم على محل واحد؛ إذ بعد ما صار مفاد «أكرم زيداً إن جاءك» هو أكرم زيداً الجاني، وكذا مفاد «أكرم زيداً إن أعطاك» هو أكرم زيداً المعطي، فإذا جاء زيد وأعطى كان كما إذا اتحد عنوان الهاشمي والعالم الواجب إكراههما في زيد وأثر ذلك تأكد الحكم في المجمع لاجتماع مناطين، بل لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي لم يكن مانع من فعلية الإيجابين في المجمع.

ولعل هذا مراد من قال بأن علل الشرع معرفات لا مؤثرات، وإلا فالمعرفية لا ترفع الإشكال إن كان كل واحد معرفاً لعلّة تامّة. وإن أريد أن لكل معرف لعلّة واحدة أو لحكم واحد، كالأمارات المتعددة الحاكية عن حكم واحد فذاك واضح البطلان.

وأما المخالف للعقل والظاهر فذاك بقية الوجوه؛ فإنه يتّجه على من خصّ التأثير بأسبق الشرطين وجوداً بأن رعاية حال ما هو الواقع في الخارج في مقام الجمع بين الأدلة غريب؛ إذ الجمع تصرف في دلالة الأدلة وصرف الظاهر منهما عن ظهوره بقريته الأظهر، وبينه وبين الخارج بون بعيد.

هذا، مع أن الأسبقية ليست تحت ضابطة، فربّ سابق في واقعة هو مسبوق في أخرى. والالتزام بالتعطيل في واقعة والتأثير في الأخرى أغرب.

ويتّجه على من كثّر الجزاء بتعدد الشرط - على أن يكون الواجب بكل شرط فرد من الطبيعة - بأن المراد من الفرد إن كان هو الفرد الخارجي ومصداق الفرد لم يعقل تقييد الطبيعة الواقعة في حيز الطلب به؛ لأنه قبل الوجود لا فرد وبعده لا وجوب؛ وإن كان هو مفهوم الفرد

ولم يختلف ذلك عن نفس الطبيعة فما الداعي لهذا التقييد؟! إذ الفرد أيضاً كأي كنفس الطبيعة وقد وقع جزءاً لشرطين، إلا أن يخص كل بخصوصية غير الأخرى فيخرج حينئذٍ عن الفرض، ويكون الجزء في كل من الشرطيتين نوعاً من الماهية غير الجزء في الأخرى. وأما تقييد أحد الفردين بكونه غير الآخر فهو مما لم أتحصّل معناه؛ فإن عنوان غيرية هذا لا يتحقق إلا مع تعيين الآخر والفرض أن لا تعيين للآخر ليكون هذا غيره.

مفهوم الوصف

تعليق الحكم على الصفة هل يقتضي المفهوم وانتفاء الحكم عند انتفاء الصفة، أو لا يقتضيه كما لا يقتضي انتفائه عند انتفاء الموصوف؛ فإن الصفة والموصوف مشتركان في الدخل في الحكم، فإذا لم يقتض انتفاء الموصوف انتفاء الحكم لم يقتض انتفاء الصفة أيضاً انتفائه، ولم تتخصّص الصفة بخصوصية ليختصّ باقتضاء المفهوم. نعم، هما مشتركان في أن بانتفائهما ينتفي شخص الحكم وهذا لا كلام فيه.

وإنما الكلام في باب المفاهيم في الدلالة على انتفاء نوع الحكم حتى لو دلّ الدليل على ثبوته عند انتفاء الصفة عارض ذلك دليل تعليق الحكم على الصفة إن قلنا فيه بالمفهوم. والمراد من التعليق على الصفة تعليق واقع الحكم دون الأخذ في مجرد العبارة - كما في القيود التوضيحية - فإن انتفائها لا يوجب انتفاء شخص الحكم فضلاً عن سنخه.

نعم، طريق استكشاف تعليق واقع الحكم هو ظاهر العبارة، ولذا قيل: إن الأصل في القيد أن يكون احترازياً - وهو مقابل التوضيح - يعني أن الأصل في القيد أن يكون جزءاً متمماً لموضوع الحكم الشخصي دخیلاً فيه، والمراد من الأصل هو الظهور وهذا لا إشكال فيه.

وإنما الإشكال في دخالة القيد الدخيل في شخص الحكم في سنخ الحكم أيضاً ليستتبع انتفائه انتفاء سنخ الحكم مضافاً إلى انتفاء شخصه أولاً، فمن قال بالمفهوم قال بالأول، ومن أنكره قال بالثاني. فموضوع البحث في ثبوت المفهوم هو القيود المسلمة الدخل في شخص الحكم دون القيود التوضيحية التي لا توجب ارتفاعها ارتفاع شخص الحكم فضلاً عن سنخه.

ثم المختار في المقام هو المختار في المقام السابق، يعني أن المسلم من دلالة التعليق على الوصف على المفهوم دلالاته على انتفاء سنخ الحكم عن الموصوف خالياً عن كل صفة.

وأما انتفاؤه مطلقاً حتى إذا اتّصف بصفة أخرى فلا.

وعليه فلا يعارض دليل التعليق على صفة دليل التعليق للحكم في ذلك الموضوع على صفة أخرى.

وإن شئت قلت: إن دخل القيد في شخص الحكم يقتضي دخله في سنخه ولو دخلاً بديلاً - على أن يكون الدخيل أحد الوصفين أو الأوصاف على البديل، بحيث لولا شيء منها لم يكن حكم - وإلا لم يكن القيد دخيلاً في شخص الحكم أيضاً وكان تمام الموضوع لشخص الحكم ذات الموصوف بلا دخل أي صفة.

والحاصل: أن التعليق للحكم على صفة لا يدلّ على انتفاء الحكم عن الموصوف إذا اتّصف بصفة أخرى، وإنما يدلّ على انتفائه عن ذات الموصوف العاري عن كلّ صفة، فقضية «في الغنم السائمة زكاة»^١ تدلّ على عدم الزكاة في الغنم بما هو غنم ولا تدلّ على عدم الزكاة فيها إذا اتّصفت بصفة أخرى غير السوم، فلا يعارض هذه ما يدلّ على ثبوت الزكاة فيه بصفة أخرى غير السوم.

نعم، يعارضها ما يدلّ على ثبوت الزكاة في ذات الغنم، ولذا يعاملون معاملة الإطلاق والتقييد بين دليل «أعتق رقبة» ودليل «أعتق رقبة مؤمنة».

فصح نسبة ما اخترناه إلى كلّ من أنكر مفهوم الوصف ومع ذلك عمل العمل المذكور بين مثل ذينك الدليلين.

تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية

قد يتوهم أن تعليق الحكم على الوصف يدلّ على عليّة الصفة للحكم وكونها هي تمام الموضوع للحكم يدور حولها الحكم حيثما كانت، فكان الموصوف ملغى غير دخيل في الحكم حاله حال الصفات التوضيحية.

وربما يزداد على ذلك بالقول بالدلالة على انحصار العلة في الوصف فحيث ما كان، كان الحكم، وحيثما لم يكن، لم يكن. فمثل: «في الغنم السائمة زكاة» يدلّ على ثبوت الزكاة في

١. لم يرد هذه القضية في الأخبار إلا أن فقهاً استفادوها من مجموع الأخبار الواردة في زكاة الغنم فراجع وسائل

معلوفة الإبل حتى لو دلّ دليل على عدمها فيه عارضه. نسب هذا إلى الشافعي. وقد عرفت إنكار دلالة التعليق على المفهوم فضلاً عما ذكر.

نعم، إشعار التعليق على الوصف على عليّة الوصف غير بعيد، لكن لا جدوى في مجرد الإشعار ما لم ينته إلى حدّ الدلالة.

مفهوم الغاية

كلمتا «من» و «إلى» تدخلان على أمور امتدادية حقيقية أو وهمية كالزمان والزمان غير القارّ الراسم في الخيال أمراً امتدادياً فيحدّدان مدخولهما من حيث المبدأ والمنتهى، ولا يحدّدان الفعل المتعلّق للتكليف أو نفس التكليف إلاّ ثانياً وبالعرض وبتبع موضوع التكليف لأنّهما غير امتداديين، ففي مثل: «سرت من البصرة إلى الكوفة» أو «اغتسل للجمعة من الفجر إلى الزوال» المحدّد بالأداتين هي المسافة المكانية أو الزمانية الواقعة فيها الفعل المتعلّق للتكليف.

نعم، هذا التحديد لهما بلحاظ الفعل أو الحكم لا لهما في ذاتهما؛ فإنّهما في ذاتهما لا حدّ لهما، فمعنى تحديد مسافة ما بين البصرة والكوفة هو تحديدها بما هي مسافة للسير، فروحه يرجع إلى تحديد السير. وكذا تحديد ما بين المرفق والإصبع هو تحديده بما أنّه يجب غسله، ومن أجل ذلك يدلّ على تحديد الغسل. ويمكن كون التحديد لنفس الفعل ابتداءً؛ وذلك لأنّ السير والغسل امتداد وهمي باعتبار المسافة الواقعة فيها ذلك، والامتداد الوهمي كافٍ في معقولية التحديد. ويشهد له استفادة معنى الشروع والختام، والابتداء والانتهاء من التحديد بهاتين الأداتين، ولا شروع ولا ختام إلاّ في الفعل.

نعم، قد تنسلخان عن معنى الشروع والختام كما في [الشعر]:

حوض له ما بين صنعاء إلى
أيسلة أرض الشام أو أوسع^١

١. بحار الأنوار ٤٧: ٣٣١. من قصيدة السيّد الحميري العينية التي مطلعها:

لأمّ عمرو باللوى مربع طامسة أعلامه بلقع

وروي باختلاف فيه:

حوض له ما بين صنعاء إلى
أيسلة والعرض به أوسع

وكما في آية الوضوء^١ - بناء على مذهب أهل الحق - وهو مراد من قال: إن الآية لتحديد المغسول دون الغسل، يريد أنها لضبط ما بين الحدّين بلا دلالة على الشروع والختام [سواء] كانت لتحديد المغسول أو كانت لتحديد الغسل.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا في اقتضاء التحديد بالغاية للمفهوم ونفي سنخ الحكم عمّا بعد الغاية. ولا أعلم لقصر خلافهم هذا بالغاية وجهاً، بل كان اللازم أن يبحثوا بالنسبة إلى الابتداء أيضاً؛ فإنّ حكمه حكم الغاية، فيقال: إنّ التحديد بالمبدأ والمنتهى هل يقتضي نفي الحكم عن الجانبين وقصره بالوسط أو لا تعرض إلّا للوسط، والجانبان مسكوت عن حكمهما نفيًا وإثباتًا يرجع فيهما إلى الأصل إن لم يرد دليل على الحكم فيهما؟

والحقّ هو عدم الدلالة؛ فإنّ التحديد بهما يكون دائماً للموضوع دون الحكم. أمّا الفعل المتعلّق للحكم أو موضوع هذا الفعل فيدخل التحديد بهما في التقييد. وقد عرفت أنّ القيد لا مفهوم له ولم يختصّ هذا التقييد بخصيصة من بين سائر أقرانه ليختصّ بالمفهوم.

ومما ذكرناه من أنّ التحديد بالغاية دائماً يكون لمتعلقات الحكم لا هو نفسه لا يبقى موضوع لما قيل في المقام من التفصيل بين أن تكون الغاية غايةً للحكم - فالمفهوم ثابت - وبين أن تكون غايةً للموضوع فلا، مع أنّنا لو سلّمنا أنّ الغاية تكون للحكم كما تكون للموضوع منعنا اختلاف دلالة مثل كلمة «إلى» باختلاف المدخول؛ فإنّ وضع اللفظ واحد والمعنى لا قرينته فيه على شيء.

ثمّ إنّنا إن قلنا بالمفهوم أو لم نقل فهناك بحث آخر، وهو أنّه هل مدخول «إلى» داخل في حكم المعنى ومشارك مع المنطوق في الحكم أو داخل في الغاية يجري عليه ما يجري على الغاية؟

وكان اللازم تعميم هذا البحث أيضاً إلى جانب الابتداء فيبحث عن أنّ الحدّين المدخولين للأداتين في جانبي المبدأ والمنتهى هل هما في حكم الوسط أو هما في حكم الطرفين؟

١. هي قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين» المائدة (٥): ٦.

الذي يترجّح عندي دخولهما في حكم الوسط ما لم تقم قرينة على الخلاف؛ فإنّ المتعارف أنّ جزأين من المسافة التي يراد تحديدها يؤخذ فيجعل مدخولاً للأداتين من جانبي المبدأ والمنتهى، ثمّ يحكم على مجموع المسافة بجزئها. وقلّما يؤخذ جزآن من الخارج الملاصق للمسافة فيجعل مدخولاً للأدات، فمثل «ثمّ أتمّوا الصيام إلى الليل»^١ يكون على خلاف الشائع المتعارف، فلولا دليل خارج لحكمتنا هناك أيضاً بوجوب إدخال جزء من الليل في الإمساك.

وأما مثل: «سرت من البصرة إلى الكوفة» فهو جارٍ على وفق الشائع؛ إذ لا يراد من البصرة والكوفة خصوص ما أحاط به سورهما، بل ما يعمّه وتوابعه، فلو كان السير واقعاً في جانبي المبدأ والمنتهى في جزء من الملحقات صدق أنّه سار من أحد البلدين إلى الآخر.

مفهوم الاستثناء

يبحث في الاستثناء تارةً عن أنّه هل يقتضي مخالفة ما بعده لما قبله في الحكم، أو لا يقتضي سوى قصر ما أنشئ فعلاً من الحكم على المستثنى منه وأنّ المتكلم فعلاً ليس في صدد التعرّض لحكم المستثنى، فلا يكون معارضاً لدليل دلّ على مشاركة المستثنى للمستثنى منه في الحكم؟

وأخرى عن أنّه على تقدير اقتضائه قصر سنخ الحكم بما قبله هل ذلك بالمفهوم ومن جهة دلالة الاستثناء على الخصوصية المستتبعة لانتفاء الحكم عن المستثنى وهي الدلالة على الحصر، أم هو بالمنطوق، ومن جهة دلالة أداة الاستثناء على نفي الحكم عمّا بعدها؟ فمن ضمّ هذه الدلالة إلى دلالة عقد المستثنى منه ينتزع الحصر، لأنّ يكون الحصر مدلول الجملة ابتداءً. وهذا هو الظاهر.

ولا ثمرة لهذا البحث بعد ثبوت الدلالة على كلّ تقدير، إلّا إذا قلنا: إنّ الدلالة المفهومية أضعف دائماً من الدلالة بالمنطوق، فيجدي هذا البحث لتعيين ما هو قضيّة الجمع عند

معارضة هذه الدلالة مع دلالة أخرى. لكن ذلك بمعزل من الصواب، فقد يكون المفهوم أقوى من المنطوق.

فالأخرى صرف الكلام إلى الجهة الأولى، فنقول: لا إشكال أن أداة الاستثناء تسد باباً فتحها المستثنى منه، وتثلم عموماً قضي به. وإنما الإشكال في أنها هل تثلم عموماً في مقام الإثبات بدلالاتها على عدم كون العموم مراداً من اللفظ في مقام الإفادة - فكأنه لم يتلفظ بذلك العموم بلا تعرّض للحكم الواقعي وأنه مقصور على غير المستثنى، فكان احتمال عموم الحكم قائماً، فإذا قام دليل على عموم الحكم أخذ به ولم يعارضه الدليل المشتمل على الاستثناء - أو أنها تثلم عموم الحكم واقعاً الثابت بجملة المستثنى منه، وبقوة دلالتها على دلالة تلك الجملة تقدّم على تلك الجملة - ويحكم بأن الحكم الواقعي مقصور، فلو دلّ دليل عموم الحكم الواقعي عارضه هذا الدليل -؟ وهذا هو الظاهر؛ فإنّ الأداة ليس شأنها إخماد دلالة المستثنى منه؛ فإنّ الدلالة إذا تحققت لا تتخمد، وإنما شأنها قصر واقع الحكم، فيكون مخالفاً للمستثنى منه في الدلالة على عموم الحكم.

نعم، كلمة «بل» قد تأتي للإضراب عن القول وأنه كان من سبق اللسان بلا تعرّض للواقع. كما قد تأتي لطرده واقع الحكم وهذا بخلاف الاستثناء؛ فإنه ظاهر في طرده واقع الحكم وقصره.

ثم إنّ هذا على تقدير كون الاستثناء إخراجاً عن الموضوع بعد الحكم، أمّا إذا كان إخراجاً عنه قبله - وقصراً للموضوع سابقاً على الحكم، ثمّ توجه الحكم في المستثنى منه على الموضوع المقصور - فحال الاستثناء تكون كحال سائر أقسام تقييد الموضوع في عدم اقتضائه للمفهوم. وقد عرفت أنّ التعليق على الشرط والتحديد بالغاية أيضاً داخلان في تقييد الموضوع، وعليه فمفهوم الاستثناء ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية كلّها تدخل في مفهوم الوصف، ولا ينبغي إفراد البحث لكل واحدٍ منها.

ثمّ إنّه قد يستدلّ لكلّ من القول بدلالة الاستثناء على الحصر والقول بعدمه بما لا بأس بذكره.

أما ما استدلّ به للأوّل فهو قبوله ﷺ إسلام من شهد بكلمة التوحيد. ولا يتمّ ذلك إلا بدلالة هذه الكلمة على الحصر، فلولا ذلك لكانت نافية لألوهيّة غير الله تعالى غير مثبتة لألوهيته تعالى، فلعلّه كان منكراً للجميع.

ويردّه: أنّ الظاهر أنّ كلمة التوحيد مسوقة لنفي الإهيّة غير الله تعالى بعد الفراغ عن ألوهيّة الله تعالى، فهي في مقام نفي الشريك. والحصر إنّما يستفاد من ضمّ هذا النفي إلى الإثبات المفروغ عنه، لأنّ بهذه الكلمة أريد النفي والإثبات جميعاً.

وقد يشكل على استفادة التوحيد من هذه الكلمة بأنّ الخبر المقدّر فيها إمّا هو «موجود» أو «ممكن»، وأياً منهما كان لا تفيد الجملة توحيد الوجود والإمكان [معاً]، بل إمّا هي لتوحيد الوجود، أو لتوحيد الإمكان.

ويردّه: أنّ المقدّر هو «موجود»، ويكفي في تحقّق الإسلام قصر الإله الموجود فيه تعالى، مع أنّ شريك الباري لا يفرض فيه الإمكان، بل بين واجب وممتنع، وإلا لم يكن شريكاً بل كان ممكناً مخلوقاً، فالشريك إن كان فهو واجب وإن لم يكن فهو ممتنع. وعليه فيكفي نفيه في ثبوت امتناعه، فكان نفي وجود الشريك مدلولاً مطابقاً للكلمة ونفي إمكانه مدلولاً التزامياً لها.

العموم
و
الخصوص

العموم والخصوص

العام المنطقي هو ما كان مفهومه صادقاً على كثيرين كأسماء الأجناس. والعام الأصولي هو ما أخذت الكثرة والشيوع في مدلول لفظه. وليس من العموم من مثل لفظ «العشرة» ونحوه من الألفاظ الموضوعية لمراتب الأعداد، بل هو لفظ خاصّ موضوع لمعنى مركّب، ونسبة الآحاد إليه نسبة الأجزاء إلى المركّب لا نسبة الأفراد إلى الكلّي.

ثمّ العامّ ينقسم إلى بدلي وشمولي، والشمولي إلى استغراقي وجموعي. فالبدلي هو ما شمل كلّ فرد من أفرادها على سبيل الانفراد والانعزال عن صاحبه كما في النكرات، والمجموعي بعكس ذلك وكان شموله للجميع على وجه الاجتماع والانضمام. والاستغراقي شموله للأفراد لا بشرط من صفتي الاجتماع والانفراد، فيشمل كلّ واحدٍ وكلّ اثنين وكلّ ثلاثة وهكذا.

وهذا الاختلاف حاصل في الموضوع قبل توجّه الحكم من جهة اختلاف لحاظ الطبيعة مع الأفراد لا أنّه ناشئ من اختلاف تعلق الحكم؛ فإنّه لا اختلاف يتصوّر في تعلق الحكم، فلولا الاختلاف في جانب الموضوع وفي كيفية لحاظه لم يكن في الحكم اختلاف.

ولا تبعد دعوى ظهور الصيغة في أخذ صفة الاجتماع في جانب الموضوع، فيكون الموضوع موضوعاً واحداً مركّباً، ولازمه أن يكون الحكم حكماً واحداً فيحتاج إغناء وصف الاجتماع إلى قيام قرينة ليتعدّد الموضوع بتعدّد الأفراد ويتبعه تعدّد الحكم بتعدّدّها، فيكون العامّ نظير لفظ «العشرة» الظاهر في مجموع العشرة حتّى تقوم قرينة على إرادتها،

فتكون أحكاماً متعددة لموضوعات متعددة - هي آحاد العشرة - كلٌّ لا بشرط عن صاحبه، فيكون أخذ عنوان «العشرة» في الخطاب لمحض الإشارة إلى ذوات الآحاد بلا دخل عنوان «العشرة» في الحكم، فإذا أتى ببعض منها حصل امتثال التكليف بالنسبة إلى ذلك البعض.

ألفاظ العموم

الحقُّ أنّ العموم - حيثما يستفاد - لا يستفاد عن وضع اللفظ بإزاء العموم وضعاً اختصاصياً، بل إما هو معنى مجازي للفظ، أو هو أحد المعاني الحقيقيّة كصيغ الجمع إذا أُريد منها العموم. فليس لنا لفظ مختصّ بإفادة العموم.

والتزام وضع مستقل لمجموع الأداة ومدخولها بإزاء العامّ بينّ البطلان. والقول بأنّ الأداة موضوعة لإفادة العموم في مدخولها أيضاً باطل؛ فإنّ الوقوع في حيز النفي والنهي يقتضي العموم بحكم من العقل لا بدلالة لفظيّة. والجمع المحلّي وغير المحلّي متحدان في المدلول، ولا أعرف للتولية أثراً في تغيير المعنى.

ولفظ الـ«كلّ» شأنه تأكيد العموم المراد من المدخول، فلولا أنّ المدخول أُريد منه العموم لم يكن للفظ «كلّ» محلّ؛ إذ الطبيعة في ذاتها ليس فيها كلّ ولا بعض.

حجّية العامّ بعد التخصيص

هل العامّ بعد التخصيص حجّة فيما عدا الخارج، أو يسقط بالتخصيص عن الحجّية حتّى يقوم دليل آخر يدلّ على إرادة حدّ معيّن من الباقي إمّا مجموعاً أو بعضاً؟ فيه إشكال؛ وذلك لأنّ العامّ له ظهور وكشف واحد يكشف بذلك آحاد متعددة، وهذا الظهور قد أخذ منه بالتخصيص، ولم يعط له ظهور ثانوي في مجموع ما عدا الخارج ليطمسك به في مجموع ما عدا الخارج، بل كان مجموع ما عدا الخارج أحد معاني المجازيّة. فكان تعيينه ممّا عداه من المراتب الباقية حتّى ينتهي إلى ما لا يجوز انتهاء التخصيص إليه بلا معيّن.

وليس مجموع ما عدا الخارج أشدّ علاقة وأقوى ارتباطاً مع المعنى الحقيقي كي يتعيّن حمل اللفظ عليه بعد الصرف عن المعنى الحقيقي. وكونه أشبه بالكلّ لكونه أشمل للأفراد

من سائر المراتب النازلة ممنوع؛ فإن مجموع الباقي وما ينقص عنه بواحد في نظر العرف على حدّ سواء من الشبابة، مع أنّ العلاقة الملحوظة في المقام ليست هي المشابهة. وكون مجموع الباقي أقرب إلى الكلّ عدداً مسلّم، لكن لا عبرة بالقرب من حيث الكمّ ما لم يوجب قوّة العلاقة.

وربما يقال في سند تعيّن حمل اللفظ على مجموع ما عدا الخارج وجهان: الأول: أنّ للعامّ دلالات متعدّدة حسب كثرات الأفراد لا ترتبط بعضها ببعض؛ فإذا انهدم بعض تلك الدلالات بدليل التخصيص - وهو دلالاته على الفرد الخارج - لم يوجب ذلك انهدام البعض الآخر ممّا لم تقم قرينة على تخصيصه، فكان حمل اللفظ على مجمع الباقي هو مقتضى أصالة الحقيقة وأصالة الظهور؛ فإنّ الظهور لم ينتمل إلاّ بمقدار ما خرج، وما عدا ذلك [باق] على ظهوره الوضعي الحقيقي، وإنّما يوصف مع ذلك بالمجازيّة باعتبار عدم إرادة البعض الخارج لا باعتبار إرادة البعض الداخل^١.

الثاني: أنّ العامّ لم تنتمل دلالاته بوجه، فهو على ظهوره في تمام الأفراد. وإنّما المنتمل حجّيته لقيام حجة أقوى على الخلاف، فيرفع اليد عن الحجّيّة بمقدار ما قامت الحجة فيه على الخلاف، وفيما عدا ذلك يحكم بحجّيته قضاء لحقّ ظهوره بعد فرض عدم انهدامه بوجه^٢.

توضيح ذلك: أنّ للفظ ظهوران طوليّان وارد أحدهما في موضوع الآخر: الأول: ظهوره في أنّ المعنى مراد من اللفظ مراداً استعمالياً، وهذا هو الظهور الذي أوجبه وضع اللفظ، وهو الذي تقضي به أصالة الحقيقة عند الشكّ في المجاز. وفي هذا تستوي دواعي الاستعمال فإن كان عن جدّ أو هزل كان الظهور محفوظاً والاستعمال على وجه الحقيقة.

الثاني: ظهوره في أنّ ما استعمل فيه مراد جدّاً وقد أطلق بداعي الجدّ لا بسائر الدواعي. وهذا الظهور هو نتيجة بناء آخر من العقلاء على حمل كلام كلّ متكلم على الجدّ، فإذا ورد

١. انظر مطارح الأنظار: ١٩٢.

٢. كناية الأصول: ٢١٨.

دليل مخصّص منفصل زاحم هذا الظهور مع بقاء الظهور الأوّل. وقضيّة انحفاظ الظهور الأوّل هو الحكم بأنّ ما عدا ما زوحم مراد جداً. وفي كلا الوجهين عندي نظر.

أمّا الأوّل فيمنع ثبوت دلالات متعدّدة عرضيّة للعامّ كي لا يبطل بعضها بطلان البعض الآخر، وكيف يؤثّر وضع واحد في حدوث دلالات متعدّدة؟!

ولو صحّ كان اللازم أن يكون كلّ فردٍ من أفراد العامّ هو تمام مدلول اللفظ كما أنّ المجموع تمام مدلوله، فيكون العامّ مشتركاً بين الكلّ والأبعاض. وهذا باطل بالقطع، فإنّ العامّ من هذه الجهة ليس إلّا كلفظ «عشرة» ليس معناه إلّا مجموع الآحاد وغيره أبعاض معنى ودلالته عليه ضمنيّة فلفظ العامّ يكشف كشفاً واحداً عن المعنى العمومي. فإذا انهدم هذا الكشف بقيام القرينة على التخصيص انهدم الكشف الضمني على الأبعاض، واحتاجت إرادة الأبعاض كلّاً أو بعضاً إلى دلالة دليل آخر.

هذا، مع أنّ لفظاً واحداً كيف يوصف بالحقيقة والمجاز جميعاً؟! وأيضاً المجاز هو استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له لا عدم استعماله فيما وضع له وإلّا كان عدم استعمال اللفظ في شيءٍ أو السكوت وعدم التكلّم تجوّزاً! وأمّا الثاني فبأنّ أصالة الظهور أصل يسلك به إلى تعيين المراد الواقعي وسلم يعرج به إلى المراد الجدّي، فإذا نهض ما يصدّد من حمل اللفظ على المراد الجدّي في تمام مدلوله لم يبق ما يقتضي حمله على المراد الجدّي في بعض مدلوله. فليس حال اللفظ في الكشف عن المراد الجدّي إلّا كحاله في الكشف عن المراد الاستعمالي في أنّه إذا بطل كشفه فيما كان كاشفاً عنه بطل رأساً ولم يقض بشيء.

والحقّ في المقام هو التفصيل بين العموم المجموعي والاستغراقي، ففي الأوّل يسقط العامّ عن الاعتبار بعد قيام الدليل على التخصيص دونه في الثاني؛ وذلك لأنّ الدليل خاصّ في الأوّل يعارض العامّ على وجه التباين دون العموم والخصوص المطلق، فلا وجه لارتكاب التخصيص فيه إلّا أن يكون الجمع العرفي قاضياً بارتكاب التجوّز فيه بحمله على الاستغراقي ثمّ تخصيصه.

توضيحه: أنّ العامّ المجموعي حاله كحال الألفاظ الموضوعية للمركّبات وكحال الألفاظ

الموضوعة لمراتب الأعداد في أن الموضوع له ليس ذوات الأجزاء والآحاد اللابشرط. بل الآحاد بشرط الاجتماع. ومعلوم أن وصف الاجتماع ينهدم بخروج جزء، فكان قيام الدليل على خروج جزء معارضاً للعموم على وجه المباعدة، فإن كان جمع بينهما كان ذلك غير التخصيص.

فما دلّ على إكرام عشرة أو صوم شهر يباينه ما دلّ على عدم وجوب إكرام واحد من تلك العشرة أو صوم يوم من ذلك الشهر، فيصرف ابتداءً عن ظهوره في المجموع من حيث المجموع بجعله قرينة على أخذ العنوان معرفاً إلى ذوات الآحاد، فيلزم تعدّد الأحكام بتعدّد الآحاد ثم من بعد ذلك يرتكب التخصيص.

وأما في العام الاستغراقي فكشف اللفظ وإن كان واحداً، لكن لما كان المنكشف بهذا الكشف أموراً متعدّدة وأحكاماً مستقلة غير مرتبطة بعضها ببعض عومل معه عرفاً معاملة الكشف المتعدّد في عدم رفع اليد عن البعض بقيام القرينة على عدم إرادة البعض الآخر. وهذا بخلاف ما إذا كان المنكشف واحداً ذا أجزاء وقامت القرينة الصارفة عن بعض الأجزاء؛ فإنه لا يحمل على إرادة الباقي إلاّ بالعناية التي ذكرناها إن ساعدها العرف.

وإن شئت قلت: إن العام بقيام القرينة على التخصيص لا ينهدم شيء من ظهورية ظهوره في أن العام هو المستعمل فيه وظهوره في أن ذلك مراد جداً. نعم، لا يؤخذ بهذين الظهورين في مورد مزاحمة دليل الخاص. وأما فيما عدا ذلك فحيث لا مزاحم يؤخذ بمقتضاهما.

إجمال المخصّص يسري إلى العام

إذا أجمل الخاص مفهوماً أو أجمل مصداقاً [سواء] كان الإجمال للتردد بين المتبائنين أو كان الإجمال للتردد بين الأقل والأكثر، [وسواء] كان دليل الخاص متصلاً بالعام أو كان منفصلاً، [وسواء] كان عقلياً أو كان نقلياً، فالإجمال يسري في الجميع إلى العام. فلا العام يكون حجة بالنسبة إلى مورد الإجمال ولا الخاص، فيرجع إلى عام فوق - إن كان - وإلاّ فإلى الأصول العملية؛ وذلك لأن الحكم قد بين موضوعه بدليلين: دليل العام ودليل الخاص، فذلك بين حدّاً منه وهذا بين حدّاً آخر منه، فكما لو كانا متصلين لم يؤخذ إلاّ بالمتيقن من مدلول المجموع كذلك على تقدير الانفصال.

ولازم ذلك أن الحكم في كل من العام والخاص إذا كان إلزامياً كان مورد الاشتباه من جزئيات دوران الأمر بين المحذورين ويجري عليه حكمه.

نعم، إذا كان الإجمال والتردد بين متباينين - فلم يعلم بخروج هذا الفرد أو ذاك - لم يكن بد من فعل أحدهما وترك الآخر؛ لحصول المخالفة القطعية لأحد خطابين بتركهما أو فعلهما.

وإن كان الحكم في أحدهما إلزامياً كان مورد الاشتباه من الشك في المكلف به إن كان إجمال الخاص لأجل التردد بين متباينين فيحتاط في أطراف الاشتباه. وإن كان إجماله لأجل التردد بين الأقل والأكثر دخل في الشك في التكليف. ففي ما إذا وجب إكرام العلماء وقام الدليل على حرمة إكرام زيد وتردد زيد بين شخصين كان الاشتباه في كل من الشخصين بين الوجوب والتحريم، ولكن لا يجوز له إلا اختيار إكرام أحدهما وترك إكرام الآخر. وفي هذا المثال بعينه إذا كان حكم الخاص ترخيصاً واجب الاحتياط بإكرام الشخصين، وبالعكس إذا كان حكم العام ترخيصاً فإنه يجب الاحتياط بترك إكرام كليهما. هذا في المردد بين المتباينين.

وكذا الحال في المردد بين الأقل والأكثر فإذا دل دليل في المثال على حرمة إكرام فساق العلماء، ثم تردد الفاسق بين مطلق مرتكب الذنب وبين مرتكب خصوص الكبائر، تردد الأمر في مرتكب الصغائر بين الوجوب والحرمة وحكمه حكمه. وإذا كان أحد الدليلين ترخيصاً كان المرجع في مورد الاشتباه أصالة البراءة. هذا في الاشتباه في الشبهة المفهومية.

وكذا الحال في الاشتباه في الشبهة المصدقية بلا وجه للفرقة بين الشبهتين؛ فإنه إن بني على التمسك بالعام في الاشتباه المفهومي وجب التمسك به في الاشتباه المصدقي وإن لم يتمسك به هنا لم يتمسك به هناك؛ فإن المقامين من حيث مناط المنع والجواز متشاركان؛ فإنه إن كان بناء العقلاء وأهل المحاورات على الأخذ بالعموم حتى تقوم حجة على الخلاف كان العام حجة في المقامين؛ لأن البيان وإن تم من المولى بالنسبة إلى الخاص لكن ما لم يحرز صغراه لم تكن الحجة تامة. وإن كان بناؤهم على الأخذ بالعموم حتى يأتي بيان على الخلاف وإن لم تكن حجة لزم طرح العام في المقامين؛ لأن البيان المذكور قد أتى في

المقامين فأوجب حسب المبنى انفصام العام. وإن لم يكن البيان المذكور بنفسه أيضاً حجة لعدم العلم بصغراء، فيكون ما ليس بحجة قاطعاً لحجّة الحجة. هذا على مبنى القوم، وإلا فنحن نرى تمامية الحجة ببيان الكبريات الكلية وإن لم تنضم إليها معرفة الصغريات الخارجية.

وبالجملة: صورتان حكمهما واحد، ثم هما وباقي الصور حكمها واحد، ولا فرق بين صورتى اتصال المخصّص وانفصاله وبين كون دليل الخاصّ عقلياً أو نقلياً. ويوضح ماقلناه أن تخصيصاً واحداً يشتمل على مخالفة واحدة للظاهر، إن خرج به واحد أو خرج به ألف. فإذا قام دليل على التخصيص أوجب ذلك ثلثة في العام، فإذا شك في مقدار الثلثة وأن العام قد وقف على أي حدّ وحوى أي مقدار من الأفراد لم يكن أصل يعين ذاك ويحكم بقلة الخارج بعد أن كانت مخالفة الظاهر على كل حال واحدة. وإنما تجري أصالة عدم تخصيص زائد فيما إذا كان إخراج الزيادة بتخصيص آخر غير التخصيص المتيقن.

نعم هنا شيء وهو أنه إذا ورد عامّ وورد ما يخالفه بالعموم من وجه أو دلّ العقل عليه، ثم لم يعلم حصول التداخل بين الدليلين في شيء من مصاديقهما الخارجية مثل ما إذا ورد «أكرم العلماء» وورد «لا تكرم أعدائي» واحتمل أن المولى علم بعدم وجود العدو في شيء من أفراد العلماء - فلذا أتى بالخطابين على وجه العموم - حكم بأن الأمر كذلك عملاً بأصالة العموم في الخطابين، بل يرتب سائر آثار غير العدو أيضاً على العلماء، وسائر آثار عدم العلم على الأعداء. هذا إذا احتمل عدم وجود العدو في العلماء.

أما إذا علم بوجود العدو وشك في عددهم بين الزائد والناقص لم يجز التمسك بالعموم في شيء من موارد الاشتباه؛ للعلم بائتمام العام بمقدار العدو الواقعي وقد شك في عددهم. ولا وجه للفرق بين ما إذا كان الدليل على التخصيص عقلياً، وبين ما إذا كان الدليل عليه لفظياً قسراً للخارج في الأول بالمعلوم عداوته من الأفراد؛ إذ العقل بقوته النظرية يحكم على العنوان كالدليل النقلي، وإن كان بقوته المحركة لا يحرك إلا نحو الأفراد المعلوم عداوتهم، لكنّ المعيار في التخصيص على الأول دون الثاني.

ومما يلزم الفائلين بحجّة العام في الشبهات المصاديقية هو أن يحكموا برجحان كل ما

لم يعلموا رجحانه في الشريعة تمسكاً بخطاب «أوفوا بالنذور»^١ حينما يتعلّق به؛ فإنّ العموم المذكور وإن خصّص بدليل منفصل بإخراج النذر غير الراجح، إلّا أنّ ذلك لا يمنع من التمسك بالعامّ في الأفراد المشتبهة الرجحان على المبنى. ونتيجة هذا التمسك بعد ضمّ الملازمة المستفادة من دليل التخصيص بين وجوب الوفاء ورجحان متعلّق النذر هو رجحان مشكوك الرجحان.

بل أقول: لا يلزم النذر الفعلي في ذلك، بل كفى فرض تعلّق النذر بأن يقال: لو تعلّق به نذر لوجب الوفاء به بحكم عموم «أوفوا بالنذور»، ولا شيء من نذر غير الراجح يجب الوفاء به، فيستنتج أنّ نذره نذر للراجح. وفتح هذا الباب من الاستدلال يسدّ باب التمسك بأصالة البراءة. فكان ذلك من أعظم الشواهد على بطلان التمسك بالعامّ في الشبهة المصادقيّة.

نعم، لو كان اعتبار رجحان متعلّق النذر مستفاداً من قيد متّصل بخطاب «أوفوا بالنذور» لم يتّجه ما ذكرناه؛ لأنّ التمسك بالعامّ في الشبهات المصادقيّة لا يتمسك به هناك.

إزاحة وهم

لا مناسبة بوجه بين التمسك بعموم «أوفوا بالنذور» لإثبات رجحان المتعلّق وبين الحكم بصحّة الإحرام قبل الوقت والصوم في السفر بالنذر ليؤيّد بهما المقام؛ فإنّ البحث في المقام في جواز التمسك بعموم «أوفوا بالنذور» لإثبات رجحان المتعلّق في ذاته، وهناك يحكم بطروء الرجحان بتعلّق النذر بعد القطع بعدمه في ذاته. فالفرعان شاهدان على ثبوت التأثير للنذر في رجحان المتعلّق. لكن ذلك ممّا لا يلتزم به أحد.

ومن جانب آخر التزام خروج الفرعين من عموم اعتبار الرجحان في متعلّق النذر يوجب محذور أخذ قصد القرية في متعلّق الأمر؛ فإنّ معنى «أوفوا» حينئذٍ آتت بالعمليين بداعي أمر أوفوا؛ إذ الفرض أن لا أمر سابق، مع أنّ خطاب أوفوا توصلي

١. هذا الخطاب مستفاد من قوله تعالى: ﴿وليوفوا نذورهم﴾ الحج (٢٢): ٢٩ وقوله تعالى: ﴿ويوفون بالنذر﴾

لا يعتبر في سقوطه قصد الأمر.

وبذلك بطل ما قيل من أن اعتبار قصد التقرب إنما هو من جهة اقتضاء مادّة الوفاء ذلك؛ لتعلّق النذر بإتيان الفعل متقرباً^١.

فإنه يقال: إن تعلّق النذر بإتيان الفعل متقرباً بأمر سابق فالنذر باطل لعدم أمر سابق، وإن تعلّق النذر بإتيان الفعل متقرباً بأمر لاحق متعلّق بسبب تعلّق النذر - وهو أمر أوفوا - رجح إلى أخذ قصد امتثال أمر أوفوا في متعلّق نفس أمر أوفوا.

ودعوى أن من عموم أوفوا وشموله للفعلين - ولو بقرينة الأخبار الخاصة - يستكشف رجحان الفعلين ذاتاً، وإنّما لم يؤمر بهما لمانع يرتفع ذلك بالنذر، مدفوعة باستلزام ذلك جواز التعلّب بالفعلين بقصد رجحانها الذاتي، وإن لم يتعلّق بهما نذر. ولا يلتزم به أحد من اكتفى في العبادات بقصد الرجحان الذاتي.

أصل العدم الأزلي

حيث إنّ الخارج من العامّ بسبب التخصيص في الأغلب عنوان وجودي مسبوق بالعدم فبوسيلة استصحاب عدم عنوان المخصّص يمكن إجراء حكم العامّ، فلا يختلف في النتيجة من يتمسك بالعامّ في الشبهات المصادقيّة ومن لا يتمسك، فإذا وجب إكرام العلماء وخرج من العموم فساقهم يصير موضوع الحكم بعد الجمع بين الخطابين العالم غير الفاسق.

والمفروض أنّ الجزء الأوّل محرز بالوجدان، فإذا أحرز الجزء الثاني فيمن شكّ في فسقه بالاستصحاب رتب الحكم. بل قد ينكر اقتضاء خروج عنوان ضمّ نقيض ذلك العنوان إلى العام. وإنّما العامّ على ما كان عليه من الموضوع وقد خرج منه عنوان، وما عدا ذلك العنوان باقي تحت العامّ بلا تحديده بحدّ وجودي هو ضدّ عنوان الخارج، أو عدمي هو نقيض عنوان الخارج.

وعليه فإذا دلّ الدليل على أنّ كلّ امرأة ترى الحمرة إلى خمسين ودلّ دليل آخر على أنّ

القرشيّة تراه إلى ستّين، وشكّ في امرأة أنّها قرشيّة أو لا؟ أمكن إجراء حكم العامّ عليها باستصحاب عدم النسبة بينها وبين قريش على نحو السلب التام؛ فإنّ الأصل المذكور وإن كان لا يثبت اتّصاف المرأة المشكوكة بعدم كونها قرشيّة، لكن لا حاجة في إجراء حكم العامّ إلى إثبات الاتّصاف المذكور؛ إذ ليس موضوع الحكم في العامّ المرأة المتّصّفة بكونها غير قرشيّة، بل كلّ امرأة محكومة بحكم العامّ حتّى من ليس بينها وبين قريش نسبة، نعم، خرج من الحكم المرأة القرشيّة.

ويردّ: أنّه ما لم ينف احتمال القرشيّة عن المرأة ولو بتعيّد شرعي وكان احتمال قرشيّتها باقياً لم يسع إجراء حكم العامّ عليها؛ إذ لعلّها مندرجة تحت دليل المخصّص فلا بدّ من نفي عنوان الخاصّ حتّى يحكم بحكم العامّ. والمفروض أن لا أصل في المقام ينفي عنوان الخاصّ عن المرأة المشتبهة.

ومثله الكلام في التمسكّ بعموم «المؤمنون عند شروطهم»، بعد خروج شرط خالف الكتاب والسنة؛ فإنّه إذا شكّ في مخالفة شرط للكتاب والسنة لم يُجدّ في الحكم بوجوب الوفاء استصحاب عدم تحقّق المخالفة بين الشرط المذكور وبين الكتاب على سبيل السلب التام؛ فإنّه لا يثبت السلب الناقص وأنّ هذا الشرط غير مخالف. وما لم يثبت كان احتمال المخالفة قائماً، ومع ذلك كيف يحكم عليه بحكم العامّ؟!

التمسكّ بالعامّ قبل الفحص

لا ينبغي البحث عن جواز التمسكّ بالعامّ ومطلق الظهور قبل الفحص عن المخصّص أو قرينة المجاز؛ وذلك لأنّ المخصّص أو قرينة المجاز إن كان على تقدير وجوده الواقعي حجة علينا - بأن كان في موقع لو تفحصنا لظفرنا به - كان هذا الظهور غير حجة، ومعه كيف يسوغ الأخذ بهذا الظهور مع قيام احتمال وجود القرينة عليه؟!

نعم، إذا كان التخصيص المحتمل تخصيصاً واقعياً - لا حجة عليه على تقدير وجوده؛

لعدم كونه في موقع لو تفحصنا لظفرنا به - كان الظهور الذي بأيدينا حجة بلا حاجة إلى الفحص. بل ولا معنى للفحص، إلا أن يكون الفحص لأجل تعيين هذا المعنى، وأنه غير حجة على تقدير وجوده لعدم كونه في محلّ الظفر، أو حجة لأجل الظفر به. وذلك يحصل بالفحص إلى أن يحصل اليأس.

فمناطق الفحص عمّا يزاحم الظهور هو بعينه مناطق الفحص عمّا يعارض السند، وهما جميعاً مناطق الفحص عن الحجة على خلاف الأصل. ومقدار الفحص في الجميع واحد، وهو أن يبلغ الفحص مبلغاً كان احتمال المعارض أو لبيان احتمالاً لما ليس بحجة لتعسر الظفر به. هذا في الشك في القرائن المنفصلة.

وأما إذا شك في القرينة المتصلة فالأمر فيه أوضح وعدم الأخذ بالظهور فيه أجلى؛ وذلك لعدم إحراز ما هو ظاهر [الكلام]، إذ الكلام على تقدير اتصاله بالقرينة له ظهور، وعلى تقدير عدم اتصاله بها له ظهور آخر. فكان الشك في الاتصال وعدمه شكاً في ظاهر ما صدر من المولى، ومعه فيما إذا يؤخذ؟! بل من هذا البيان يظهر عدم الأخذ بظاهر ما وصل حتى بعد الفحص وعدم الظفر إلا أن يقطع بعدم الوجود أو ما بحكم القطع.

وأما ما يرى من عمل أهل المحاورات بظواهر ما يجري بينهم من المخاطبات بلا فحص عن المزاحمات فوجه قطعهم بعدم الصارف المتصل وعدم حجّية الصارف المنفصل؛ لأنّ طريق بيانهم لمقاصدهم هو المشافهة ولم يشافه بغير ما ألقاه من الخطاب. ولذا لو احتملوا - احتمالاً معتدّاً به - وجود صارف متصل أو منفصل توقّفوا عن العمل، كما إذا سمعوا عقيب الكلام همهمة واحتملوا أنّ الصارف فيها، أو اقتطع من المكتوب ما احتملوا اشتماله على الصارف، أو احتملوا أنّ الصارف مثبت في دفتره، أو مودع عند صاحبه وكان عادته جارية على ذلك، ففي كلّ هذا لا يعملون بظاهر ما بأيديهم حتى يقفوا من الصارف على يقين أو اطمئنان.

فحصل أنّ ظواهر ما بأيدينا من الكتاب والسنة لا يعمل بها حتى يحرز عدم صارف متصل ولا منفصل [يكون] حجة على تقدير وجوده.

نعم، إذ كان كلام الناقل للرواية ظاهراً في نقل جميع ما سمعه كانت قضيتة «صدق العادل» التعبد بعدم الصارف المتصل. لكنّ هذا الظهور ممنوع في كلام أصحاب الجوامع

ممن شأنهم تقطيع الأخبار كالحزب العاملي^١، إلا أن يشبث من عاداتهم التنبيه على موضع القطع.

الخطابات الشفاهية

اختلفوا في عموم الخطابات الشفاهية القرآنية للمعدومين وعدمه، ويمكن أن يكون نظر المباحثين إلى أحد أمور ثلاث:

الأول: أنه هل يجوز تكليف المعدوم حتى تشمل تلك الخطابات للمعدومين، أو لا يجوز حتى لا يشمل لما في تلو تلك الخطابات من التكليف؟

الثاني: أنه هل يجوز خطاب المعدوم عقلاً كي تعم تلك الخطابات للمعدومين، أو لا يجوز كي لا تعم؟

الثالث: أن الظهورين المشتملين عليهما تلك الخطابات أعني ظهور ألفاظ العموم في «يا أيها المؤمنون»، و «يا أيها الناس» في العموم والشمول للمعدومين، أو ظهور أداة الخطاب في الخطاب الحقيقي^٢؟ فإن كان الأول كانت الخطابات عامة، وحملت الأداة على مجرد إنشاء الخطاب الأعم من الحقيقي والصوري. وإن كان الثاني كانت الخطابات خاصة، وخصّصت العمومات الواقعة تلو الأداة بقريته الأداة.

والحق في المقامين الأولين هو الجواز وعدم المانع من عموم الخطاب من جهتهما؛ فإن تكليف المعدوم وكذا مخاطبة المعدوم جائز.

وأما في المقام الثالث فالمختار أن ظهور أداة الخطاب في الخطاب الحقيقي أقوى من ظهور ألفاظ العموم الواقعة تلو تلك الأداة في العموم والشمول للمعدومين، فلا ينعقد لها

١. اسمه «محمد بن حسن بن علي المشغري، العاملي» اشتهر بـ«الشيخ الحر العاملي» إمامي، فقيه، محدث، متكلم، شاعر. ولد في «مشغرة» من قرى لبنان وتوفي في المشهد الرضوي ودفن في صحن الرضا عليه السلام تلمذ على أبيه وغيره، سافر إلى أصفهان وكان ذا وجهة وجمالة عند ملا محمد باقر مجلسي وشاه سليمان الصفوي. قد ألف كتباً كثيرة منها: وسائل الشيعة إلى تفصيل أحكام الشريعة، الأربعون حديثاً، أمل الآمل، هداية الأئمة. (الأعلام ٦: ٣٢١؛ أعيان الشيعة ٩: ١٦٧؛ أمل الآمل ١: ١٤١-١٤٢؛ روضات الجنات ٧: ٩٦).

٢. أراد بتقريب السؤال عن تقديم أي الظهورين وأورد نتيجة تقديم كل من الظهورين في الجملة الآتية.

ظهور في العموم بوجود تلك الأداة.

أما أن تكليف المعدوم جائز فبيانه: أن للتكليف لباً وقشراً، لبه الإرادات القائمة بنفس المولى وقشره بعثه، وكلاهما ممّا لا مانع من تعلّقهما بالمعدوم. أمّا الإرادة فإنّها تتعلّق بفعل متأخّر ممّن هو موجود فعلاً ويستمرّ موجوداً إلى زمان الفعل. ولازمه أن تتعلّق بفعل متأخّر من موجود متأخّر؛ إذ الوجود فعلاً ممّا لا مدخلية له، وإنّما المعيار الوجود في وعاء الفعل المراد ليكون الفعل مقدوراً.

بل قد عرفت في بعض المباحث السابقة أن الإرادة تتعلّق بالمستحيل. نعم، يقبح البعث إليه، وهذا القبح يرتفع بالقدرة منه في ظرف العمل. والفرض القدرة منه في ظرف الامتثال لوجوده هنالك وقدرته من العمل. ويشبه أن يكون قد اختلط المقام بالتكليف بالفعل حال كون المكلف غير موجود في ظرف الفعل؛ فإنّ هذا باطل.

أما التكليف بالفعل حال كون المكلف غير موجود في ظرف الإرادة مع وجوده في ظرف الفعل المراد فممّا لا مانع منه. فالإرادة وكذا البعث غير منوطين بوجود المكلف حالهما، بل يكفي فيهما وجود المكلف حال الفعل المراد. فكما جاز تعلّقهما بفعل استقبالي من مكلف حالي سيّما إذا كان فاعلاً فعلاً لشرائط التكليف فليجز تعلّقهما بفعل استقبالي من مكلف موجود في المستقبل.

وأما أن مخاطبة المعدوم جائز فبيانه: أنّ الخطاب - سواءً كان بأداة الخطاب أو بنفس توجيه الكلام - ليس إلّا إلقاء الكلام لغيره لغرض التفهيم، وهذا معنى يحصل بالنسبة إلى المعدوم حال الخطاب كما يحصل بالنسبة إلى الموجود حاله إذا كان ممّن سيوجد ويلتفت إلى الخطاب. واعتبار وجود مخاطب فعلي ناشئ من توهم اعتبار الالتفات الفعلي إلى الخطاب، وهو توهم باطل؛ فإنّه يخاطب البعداء بالمكاتبات وبالآلات المستحدثة في أعصارنا مع تأخّر التفاتهم إلى الخطاب. فليكن البعداء في الوجود كالبعداء في المكان يخاطبون بمثل الوصايا والأوقاف والأقارير والكتب المصنّفة وغير ذلك.

واعلم أنّ لهذا البحث ثمرتين:

الأولى: أنّه متى ما انضمّ إلى اختصاص الخطاب اختصاص القصد بالإفهام كانت الخطابات مقصورة حجّيتها بمن قصد إفهامهم. فنخرج نحن غير المقصودين بالإفهام - بناءً

على اختصاص حجّية الظاهر بالمقصود إفهامهم - وهذا المقدار من الثمرة الموقوفة على انضمام مقدّماتٍ أُخرٍ كافٍ في خروج البحث عن اللغوّة.

الثانية: أنّنا لو اختلفنا مع الموجودين في قيود - بأن كانت تلك القيود ثابتة في حقنا تارةً ومنفيةً أُخرى، وأمّا في حق الموجودين فكانت ثابتة لا تزول، أو منفيّة لا تثبت - فعلى تقدير عموم الخطابات وشمولها لنا تمسّكنا بإطلاقها لكلتا الحالتين. وأمّا إن اختلفت بالموجودين لم يكن لنا سبيل التمسّك بالإطلاق في حقنا، ولا سبيل للتمسّك بالإطلاق في حق الموجودين ثمّ تعميم مقتضاه في حقنا بدليل الاشتراك.

أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلعدم قبح ترك بيان دخل قيدٍ كان أبديّ الثبوت، أو ترك بيان مانعيّة قيدٍ كان أبديّ الانتفاء، فلا تكون مقدّمات الحكم بالإطلاق تامّة. وهذا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في الأولى؛ فإنّ خصوص الخطاب لا يمنع من التمسّك بظاهر الخطاب إذا عمّ القصد بالإفهام لغير الموجودين.

الدوران بين التخصيص والاستخدام

إذا تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده فهل يوجب ذلك تخصيص العامّ فيما اختصّ به من الحكم، أو يتجوّز بالضمير بعدم المطابقة للمرجع؟

مثاله من الكتاب العزيز: «والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء»^١ ... «وبعولتهنّ أحقّ بردهنّ»^٢ فإنّ حقّ الرجوع مختصّ بقسم الرجعيّات. فإنّ خصّصنا العامّ بالرجعيّات يكون حكم التربّص ثلاثة قروء أيضاً مختصّاً بهنّ، وإن أخذنا بعموم المطلّقات للبيانات حصل التجوّز في الضمير بعدم المطابقة للمرجع.

والتخصيص وإن كان مقدّماً عندهم على سائر أقسام التجوّز إلّا أنّه قد يقال في المقام: إنّ أصالة العموم في العامّ سليمة عن أصالة الظهور في جانب الضمير؛ لأنّ المراد من الضمير معلوم، وبعد العلم بالمراد لا يبقى للرجوع إلى أصل الظهور مجال؛ فإنّ الأصل المذكور أصل يؤخذ به في العروج إلى تعيين المراد وإذا علم بالمراد لم يبق للأصل مصرف.

ويدفعه: أن المراد المطابقي وإن كان معلوماً لكن المراد الالتزامي غير معلوم، فكان الرجوع إلى أصالة الظهور لتعيين المراد الالتزامي؛ فإن مقتضى أصالة الظهور في الضمير هو أن المراد من المرجع الخاص على خلاف أصالة الظهور في المرجع، فلذلك تتدافع الأصلتان.

نعم، يمكن أن يقال: لا تدافع بين الظهورين، بل يؤخذ بظهور العام في العموم ويؤخذ بظهور الضمير في المطابقة مع المرجع، ولازمه عود الضمير عاماً كمرجه، فكان الحكم المتعلق بالمرجع والحكم المتعلق بالضمير كلاهما عامين.

ثم، إذا قام الدليل على اختصاص حكم الضمير بطائفة الرجعيّات أوجب ذلك التخصيص في عموم الضمير فقط. وأمّا عموم المرجع فهو على حاله، وذلك لا يوجب المخالفة بين الضمير ومرجه؛ فإن المطابقة بين المدلولين محفوظة. نعم، لا يعمل على طبق المطابقة لحجة قامت على قصر الضمير. والحجة على قصر الضمير لا تكون حجة على قصر المرجع.

ثم، لو سلمنا دوران الأمر بين أحد تصرّفين يتعيّن تخصيص المرجع؛ لأنّ التخصيص مقدّم على سائر التصرفات، بل التصرف في الضمير بإرادة بعض ما أريد من المرجع، أو إرجاعه إلى الكلّ متجوّزاً في النسبة، لم أعرف له وجه صحة ليدور الأمر بين التصرفين.

تخصيص العام بمفهوم المخالفة

يجوز تخصيص العام بمفهوم الموافقة؛ إذ التعارض هناك بين منطوقين: منطوق ذي المفهوم، ومنطوق العام؛ لأنّ ثبوت الفحوى قطعي على تقدير عدم التصرف في المنطوق، فالتصرف يكون في أحد المنطوقين. وذلك هو معنى المعارضة بين المنطوقين. ولما كان التخصيص هو أهون التصرفات قدّم على التصرف في المنطوق الآخر بما يرتفع معه الفحوى. وأمّا تخصيصه بمفهوم المخالفة فقد يتوهم المنع؛ لضعف دلالة المفهوم فلا يقوي على التصرف في المنطوق، وهو ممنوع إلا أن تكون الدلالة على المفهوم بالإطلاق بمقدمات الحكمة؛ فإنّ العام حينئذ يكون بياناً هادماً لمقدمات الحكمة فيذهب ما يقتضي الظهور في جانب المفهوم كما أنّه لو انعكس، انعكس الأمر بأن كانت الدلالة على العموم بمقدمات

الحكمة وكان المفهوم بالوضع؛ فإنَّ المفهوم يكون بياناً هادماً لمقتضى الظهور في جانب العام، وأمَّا كونهما جميعاً بمقدّمات الحكمة فذلك فرض غير معقول؛ إذ الحاكم بالإطلاق هو العقل في موضوع اجتماع المقدّمات، والعقل لا يحكم بحكمين متخالفين فلا يعقل اجتماع مقدّمات حكمين مختلفين من العقل.

ولو فرضنا جواز اجتماع حكمين عقليّين متخالفين لم يعقل جمع دلالي بينهما؛ فإنَّ مناط الجمع هو الأخذ بالأظهر والتصرّف في الظاهر، ولا أظهرية بين ظهورين نشأ من مناطين واحد، وهي مقدّمات الحكمة. ولا حقيقة ومجاز هنا كي يكون مناط الأظهرية قرب التجوّز في أحدهما من التجوّز في الآخر، إلاّ أن يكون المراد من الأظهر في المقام ما كانت مقدّمات حكمته وجدانيّة - مقابل ما كانت مقدّمات حكمته محرزة بالأصل وبأصالة كون المتكلّم في مقام البيان أو أصالة عدم البيان عند الشكّ في البيان - فيؤخذ بما مقدّماته وجدانيّة ويترك الآخر الذي مقدّماته أصليّة. وفي الحقيقة القطع بمقدّمات ذي المقدّمات الوجدانيّة موجب للقطع بعدم المقدّمات في الجانب الآخر.

الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعدّدة

الحقّ أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة يختصّ بالأخيرة إن كان الاستثناء إخراجاً من الموضوع قبل الحكم، فإنّ مكانته حينئذٍ مكانة الصفة المتعقّبة لها، وكذا إن كان الاستثناء قصراً للحكم ولكن كان الحكم مذكوراً مع كلّ جملة، سواء اتّفتت الأحكام أم اختلفت؛ فإنّ ظاهر القيد العود إلى ما اتّصل به فكانت الجملة الأخيرة بقيدها مدخولة للواو العاطفة معطوفة على الجمل السابقة.

وأما إن كان الاستثناء قصراً للحكم ثمّ لم يذكر الحكم في الجمل المتعاطفة الآمرة فالظاهر بل المتيقّن هو الرجوع إلى الجميع؛ لأنّ المستثنى منه هو الحكم وهو واحد لم يتعدّد، وتعدّد متعلّقه وانحلال هذا الحكم الواحد إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد المتعلّق لا يوجب قصر رجوعه إلى حكم الجملة الأخيرة؛ فإنّ العبرة في رجوع الاستثناء بالمذكور في الكلام لا ما انحلّ إليه المذكور. فلا فرق بين أن يجمع مؤدّى جميع تلك الجمل في عبارة واحدة ثمّ يحكم على الجميع، وبين أن يفصّل في الذكر في أنّه إذا أخرج عنواناً بالاستثناء

خرج ذلك العنوان عن الجميع.

ولمّا كان الظاهر من الاستثناء هو قصر الحكم لزم التفصيل في المسألة بين صورة تكرر الحكم مع كلّ جملة وبين صورة عدم تكرّره. ووجه هذا الظهور هو أنّ ظاهر القيد في الكلام عوده إلى تمام ما التحق به. وتمام ما لحقه القيد هو الحكم الذي في الكلام وما عداه من متعلقاته وروابطه. وهذا من جزئيات ما تقدّم من أنّ ظاهر القيد في الكلام هو رجوعه إلى مدلول الهيئة دون المادة.

ثمّ لو سلّمنا الإجمال وعدم ظهور الاستثناء في شيء من الأمرين كان الرجوع إلى الأخيرة هو المتيقّن وفيما عداها يؤخذ بأصالة العموم؛ لعدم ثبوت قرينة أقوى توجب التصرف فيه.

ودعوى إجمال الجميع باتّصالها بأمر مجمل، يدفعها أنّ المجمل يحمل على المبيّن دون العكس. فالعمومات السابقة مبيّنات وبها يرفع الإجمال عن الاستثناء ويحكم باختصاصه بالأخيرة. ولذا لو قامت قرينة على خلاف حكم العامّ في فردٍ مردّد بين أفراد العامّ وغيره، حكم بأصالة العموم في العامّ أنّه من غير أفراد العامّ.

وأما سراية الإجمال في المخصّص المتّصل بالعامّ إلى العامّ فذلك من جهة حصول انثلام العامّ بالقطع وكان الإجمال في مقدار الخارج. وأين ذلك من المقام الذي كان أصل التخصيص فيه مشتبه.

إن قلت: إنّ أصالة العموم فيما عدا الأخير معارضة بأصالة العموم في العامّ الواقع تلو الأداة، وبعد التساقط يحصل الإجمال في الجمع.

قلنا: لا تعارض بين الأصلين؛ فإنّ عموم المستثنى وخصوصه يتبع عموم أداة الاستثناء واختصاصها بالأخيرة.

وبعد أن خصّصناها بالأخيرة بحكم أصالة العموم في العمومات السابقة لم تبق لأصالة العموم في المستثنى سبيل؛ فإنّها محكومة بالنسبة إلى الأصول الجارية في العمومات.

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

الحقّ عدم جواز تخصيص الكتاب ولا سائر التصرفات فيه بخبر الواحد. والدليل

على ذلك أمران:

الأول: أن التعارض في الحقيقة واقع بين دليل اعتبار الخبر وبين عموم الكتاب، والنسبة عموم من وجه، والمتعارضان بالعموم من وجه يتركان ويرجع إلى دليل - من أصل أو عموم - فوق. والشاهد على أن التعارض بين دليل اعتبار الخبر وظاهر الكتاب لا بين نفس الخبر وظاهر الكتاب أنه لولا دليل الاعتبار لم يكن بظاهر الخبر اعتداد ولا بنصه. فكل ما صنعه، صنعه دليل الاعتبار. فروح المعارضة قائمة بدليل الاعتبار.

وقد يتوهم أن الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينية على الكتاب بخلاف العكس^١. ويدفعه: أنه إن أُريد من الصلاحية للقرينية أن دليل الاعتبار بنصبه للخبر الخاص مقابل عموم الكتاب يكون شارحاً مفسراً له بأن المراد منه ما عدا ما تضمنه الخبر، فهو ضعيف بأن الخبر الخاص إذا لم يكن في نفسه شارحاً مفسراً، بل كان معارضاً بالعموم والخصوص، كيف يكون دليل اعتباره شارحاً مفسراً؟! بل يكون بنصبه للمعارض معارضاً؛ وذلك أن دليل الاعتبار لا يزيد شيئاً سوى أن ينصب الخبر حجة، فإن كان الخبر بنفسه شارحاً كان هذا بنصبه للشارح شارحاً، وإن كان معارضاً كان هذا معارضاً، فلا شأن له مستقل.

وإن شئت قلت: إن مؤدى دليل «صدق» هو بعينه مؤدى الأخبار الخاصة واجد على وجه الإجمال لتفاصيل الأخبار الخاصة، مع ذلك نسبته مع عموم الكتاب عموم من وجه وإن كانت نسبة الأخبار الخاصة عموماً مطلقاً؛ وذلك لعدم اختصاص دليل «صدق» بالأخبار المخالفة للكتاب، فكما أمكن تخصيص الكتاب بالخبر أمكن تخصيص «صدق» بالأخبار الموافقة.

وإن أُريد من الصلاحية للقرينية أن تخصيص «صدق» بالأخبار الموافقة للكتاب تخصيص للأكثر؛ لندرة خبر لا يكون مخالفاً لعموم الكتاب - ولو عموم «خلق لكم ما في الأرض»^٢ و«أحل لكم الطيبات»^٣ وأشباهاها - بخلاف تخصيص عموم الكتاب بالأخبار المخالفة، فهو مدفوع بأن الأخبار المخالفة لعموم الكتاب أقلّ قليل في جنب بقية الأخبار.

١. انظر كتابة الأصول: ٢٣٦.

٢. البقرة (٢): ٢٩.

٣. المائدة (٥): ٤ و ٥.

فإنك إذا نظرت إلى أبواب العبادات لا تكاد تعثر بخبر يكون مخالفاً للكتاب؛ لأن العمومات الواردة في الكتاب بالنسبة إلى العبادات كثير منها في مقام الإهمال والإجمال، وكذلك في عمدة أبواب الفقه، فأين تخصيص الأكثر؟

الثاني: الأخبار المتواترة معنى الدالة على طرح الخبر المخالف للكتاب أو غير الموافق له أو أنه زخرف أو باطل أو أنهم لم يقولوه^١، فيخصّص بهذه الأخبار عموم ما دلّ على حجّية خبر العدل.

وتوهم العكس بتخصيص هذه الأخبار بخبر غير العدل يدفعه: أولاً: تصريح بعض هذه الأخبار بخبر العدل مثل رواية محمد بن مسلم: «ما جاءك من رواية - من برّ أو فاجر - يخالف كتاب الله، فلا تأخذ به»^٢.

وثانياً: بطلان تخصيص هذه الأخبار بخبر غير العدل؛ فإن تخصيص الطرح حينئذٍ بما كان مخالفاً أو غير موافق للقرآن لغو؛ فإن خبر الفاسق غير متبع مطلقاً. وثالثاً: سياق هذه الأخبار آب عن التخصيص، وكيف يخصّص قوله ﷺ: «وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^٣.

ورابعاً: أثر التعارض بالعموم من وجه سقوط المتعارضين من الجانبين، فيبقى الخبر المخالف بلا دليل يدلّ على حجّيته.

وإنكار «صدّق» المخالف على المخالف بالعموم والخصوص المطلق ضعيف؛ فإنّ المخالفة تكون بتوجه دليلين مختلفين في الحكم على موضوع واحد، وهذا حاصل في العموم والخصوص المطلق.

نعم، نحن لا ننكر الجمع العرفي بينهما، لكن ذلك لا ينفي عنوان المخالفة بينهما، بل الجمع العرفي وارد في موضوع المخالفة بينهما.

ويتلو هذا الإنكار في الضعف دعوى لزوم تخصيص الأكثر من إخراج الخاصّ المخالف من أدلة الاعتبار؛ لابتناء هذه الدعوى على توهم أن أغلب ما بأيدينا من الأخبار مخالف

١. انظر وسائل الشريعة ٢٧: ١٠٦-١١١ أبواب صفات القاضي، ب ٩؛ ح ١، ١٠، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦.

٢. مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٤ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٥. وفي المصدر قوله: «يخالف القرآن».

٣. وسائل الشريعة ٢٧: ١١١ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١٤.

لعمومات الكتاب. وقد أشرنا إلى بطلان هذا التوهم^١.

وأضعف منها دعوى العلم الإجمالي بصدور مخالفات كثيرة لا على وجه التباين من الأئمة الأطهار، فيكون ذلك قرينة على إرادة المخالفة على وجه التباين من قولهم: زخرف، باطل، لم أقله؛ فإن العلم الإجمالي المذكور لا ينافي إلغاءهم لكل الأخبار المخالفة بالأعم مما قالوه وما لم يقولوه عن درجة الاعتبار كي يطرح ضمناً ما لم يقولوه مما دسسه الكذّابة.

وأضعف من الكلّ حمل هذه الأخبار على إرادة ما يخالف واقع القرآن - أعني حكم الله الواقعي، لا ما يخالف ظواهره - فإنّ هذه الأخبار كلّاً أو بعضاً في مقام إعطاء ضابط ما يعمل به من الأخبار وما لا يعمل به منها. وكيف يجعل الضابط ما لا سبيل إلى معرفته من غير طريق الظهور؟! مع أنّ المخالف لواقع القرآن واضح البطلان لا حاجة إلى المنع عنه ثمّ الإصرار عليه.

وأما ما يقال: من أنّ هذه الأخبار بأنفسها مخالفة للكتاب - أعني ظواهر آيات^٢ حجّية أخبار الآحاد - فيلزم من العمل بها طرحها، فردد أولاً؛ بمنع دلالة تلك الآيات على حجّية خبر الواحد تعبدًا كما يأتي بيانه مفصلاً إن شاء الله. وثانياً: بتواتر هذه الأخبار معنى فلا يلزم ما ذكر.

الدوران بين النسخ والتخصيص

العالم والخاصّ المتعارضان تارةً يعلم تاريخهما وأنّ أيّهما مقدّم وإيّهما مؤخّر أو هما متقارنان، وأخرى يجهل، وصور الجهل - ثنائياً أو ثلاثياً - أربع. فيبلغ المجموع سبع صور. وأيضاً تارةً يعلم بورود أحدهما بعد وقت الحاجة بالآخر، وأخرى يعلم بوروده قبله، وثالثةً يجهل. ولكن لا أثر للاختلاف بالنسبة إلينا المتأخّر زماننا عن الخطابين جميعاً، بل يجب أن نعمل في جميع الصور على طبق الخاصّ، إلّا في صورة واحدة هي صورة تأخّر

١. تقدّم في الصفحة ١٨٣.

٢. في آية النبأ [الحجرات (٤٩): ٦] وآية الكتمان [البقرة (٢): ١٥٩] وآية السؤال [النحل (١٦): ٤٣] و

الأنبياء (٢١): ٧ وآية الأذن [التوبة (٩): ٦١].

العامّ عن الخاصّ مع وروده بعد زمان الحاجة بناءً على أنّ العامّ حينئذٍ يكون ناسخاً للخاصّ؛ إذ كان ظهوره وضعياً مع كون ظهور الخاصّ في الاستمرار إطلاقياً. وبطلان القول مع ذلك بتقدّم الخاصّ مستنداً إلى غلبة التخصيص وندرة النسخ؛ فإنّ هذا بعد ظهور الخاصّ في الاستمرار. وأتّى هذا الظهور بعد أن كان العامّ بظهوره الوضعي في العموم بياناً له؟!!

وبالجملّة: كلّ الصور عدا هذه تحت حكم واحد، فكان حكم صورة الجهل بين هذه وما عداها هو الرجوع إلى الأصل. ومقتضاه التخيير إن كان الحكم في الدليلين إلزاميين، والبراءة إن كان الحكم في أحدهما إلزامياً.

المطلق

و

المقيّد

المطلق والمقيّد

كلّ لفظ معناه منبسط مرسل سارٍ من مصداقٍ إلى مصداقٍ غير واقفٍ على مصداقٍ مكبّ عليه فذلك يوصف بالإطلاق، سواءً كان كلياً وكان إطلاقه أفرادياً، أو جزئياً وكان إطلاقه بحسب الأحوال.

والمطلق إمّا مطلق بقول مطلق كلفظ شيء، أو مطلق بالإضافة إلى قيد يفرض، ويقابلهما في ذلك المقيّد^١.

ومن هذا يعلم أنّ لفظي الإطلاق والتقييد جاريان على معانها اللغوي بلا اصطلاح من الأصوليين يخصّهما.

والخلاف واقع في أنّ أسماء الأجناس هل هي متعيّنة بالوضع بإزاء الماهيات اللابشرط في ذاتها المرسلة بهويّتها بلا لحاظ شيء معها كما عن السلطان^٢، وتبعه على ذلك المحقّقون من المتأخّرين، أم هي موضوعة بإزاء الماهيات بشرط الإطلاق كما نسب إلى المشهور؟

١. والظاهر أنّ المراد بالمقيّد المقابل للمطلق بقول مطلق هو الجزئي الحقيقي.

٢. اسمه «حسين بن محمّد ميرزا رفيع الدين بن أمير شجاع الدين محمود الحسيني المرعشي، الأملي، الأصفهاني». اشتهر بسلطان العلماء وخليفة سلطان (١٠٠١ هـ - ١٠٦٤ هـ) عالم إمامي، فقيه، أصولي، مفسّر، متكلم، كان وزيراً للشاه عباس الأوّل والشاه صفي والشاه عباس الثاني. توفّي بعد الرجوع من فتح قندهار في أيام وزارته للشاه عباس الثاني في مدينة أشرف من بلاد طبرستان (محافظة مازندران) ونقل جثمانه إلى النجف الأشرف ودفن بها. (الأعلام ٢: ٢٨١؛ أعيان الشيعة ٦: ١٦٤؛ روضات الجنات ٢: ٣٤٦-٣٤٧).

واحتاج الأولون في الحكم بالإطلاق إلى اجتماع مقدمات سمّوها بمقدمات الحكمة. ونحن نختار مذهب السلطان^١.

لا نحتاج مع اختيار مذهب السلطان إلى التماس مقدمات الحكمة.

توضيحه: أن مدلول اللفظ إذا كان صرف الماهية وكان الإطلاق وعدم الركود على مصداق ذاتياً لها، ثم ركب هذا اللفظ حكم من الأحكام لا جرم سرى الحكم بسرايته بلا حاجة إلى لحاظ كون مدلول به ماهية مطلقة، بل لو لوحظت كونها مطلقة خرجت عن الإطلاق بالحمل الشائع؛ إذ لا يصدق بهذا القيد على كل فرد، وإنما الصادق ذات ما هو مطلق لا الذات بوصف الإطلاق. والمانع عن الصدق حينئذٍ قيد المطلق، وإلا فذات المطلق لا يخرج عن الإطلاق بسبب القيد؛ لما عرفت أن الإطلاق ذاتي له والذاتي لا يتغير.

ففي مثل: «أعتق رقبة مؤمنة» الرقبة على إطلاقها الذاتي وإن قيدت بألف قيد، وإنما لا تصدق على غير المؤمنة لعدم صدق قيدها. فحكم الجزء يسري إلى الكل وإلى المركب.

ومنه يظهر أن توصيف الماهية بأنها مقيدة أيضاً توصيف لها باعتبار القيد، ومن باب الصفة بحال المتعلق، ومن جهة أن قيدها مقيدة. فصفة التقييد ذاتي للقيد وعرض للمقيد.

كما أنه من هذا يعلم أن تقسيم الماهية إلى الماهية بشرط شيء وإلى الماهية بشرط لا والماهية لا بشرط تقسيم لها باعتبار الطوارئ والعوارض الخارجة، وأمّا هي في ذاتها فغير خارجة عن اللابشرطية والإطلاق الذاتي وإن لوحظت مع ألف قيد.

وأيضاً يظهر ممّا قلناه أن توصيف الماهية بالإهمال توصيف لها باعتبار قيدها، وإلا فمتن الماهية لا إهمال فيها. فالماهية إذا قيدت بقيد ثم أهمل ذكر القيد ولم يعين قيل: إن الماهية مهملة يراد أنها مهملة القيد لا مهملة الذات، فالماهية المهملة من أقسام الماهية المقيدة وامتازت بأنها لم يذكر قيدها.

وبالجملة: الإطلاق ذاتي للماهية، فلذا بمحض توجه الحكم إليها يسري حكمها إلى الأفراد بتبع سراية موضوع الحكم بلا حاجة إلى التماس مقدمات الحكمة.

ولعلّ المشهور أيضاً لا يعنون من دخل الإطلاق في مدلول اللفظ إلا هذا الإطلاق الذاتي دون لحاظ الإطلاق، فيرتفع الخلاف بينهم وبين السلطان في مدلول اللفظ. وإنما يكون

١. أي نختار مذهب سلطان العلماء في أن أسماء الأجناس موضوعة بإزاء الماهيات لا بشرط.

الخلاف بينهما في الحاجة إلى مقدمات الحكمة في الحكم بالإطلاق وسرايته الحكم وعدمها؛ زعماً بأن الماهية في ذاتها مهملة لا إطلاق فيها ولا تقييد وقابلة لكل من الإطلاق والتقييد.

وقد عرفت أن الحق في ذلك مع المشهور وأن الإطلاق والسيان ذاتي للماهية، فإذا توجه حكم إلى ما هو مطلق في ذاته سري الحكم بسرايته بلا حاجة إلى التماس شيء خارجاً. ثم لما رأوا متابعو السلطان أن أرباب المحاورات لا يدورون في الحكم بالإطلاق مدار إحرار المقدمات فادّعوا أن الأصل في ما إذا شك في أن المتكلم في مقام البيان أنه في مقام البيان، وفي ما إذا شك في حصول البيان أنه لم يحصل. ولعمري إن هذا تعسف في تعسف. وليس في أذهان أهل المحاورات والعقلاء من مقدمات الحكمة عين ولا أثر، فهم يحكمون بالإطلاق بذلك الإطلاق الذاتي الثابت للماهية.

ولا ينقضي تعجبي كيف رضوا بوضع اللفظ بإزاء معنى مهمل، مع أن المهمل غير قابل للحكم عليه، والوضع للفظ ضرب من الحكم؟! ولو فرض جواز الحكم عليه لم يسر حكمه إلى جميع أفراد؛ لأن المهمل في قوة الجزئي، فلزم أن لا يعم الوضع جميع الأفراد، فلا يجوز حمل اسم الجنس على أي فرد من أفراد الجنس، وهو باطل بالوجدان.

هذا كله مع أنه لا جدوى لمقدمات الحكمة ولا أثر لها في الحكم بالإطلاق؛ إذ اللفظ إن لم يكن في ذاته إطلاق، وكان وصفاً للإطلاق والتقييد خارجين عنه ملحقين به ونسبته إليهما على حد سواء فكان لا محالة لا اقتضاء بالنسبة إليهما، ولم يكن الحكم بالإطلاق عند عدم بيان القيد أولى من الحكم بالتقييد عند عدم بيان الإطلاق.

فكما لو كان القيد مراداً قبح ترك التعرض له، كذلك لو كان الإطلاق مراداً قبح ترك التنبيه عليه، وباللزام كان اللفظ عند عدم التنبيه على شيء من الأمرين مهملاً وكان ذلك مناقضاً لكون المتكلم في مقام البيان، وإنما يكون عدم ذكر القيد دليلاً على إرادة الإطلاق حيثما يكون الإطلاق مقتضى طبع اللفظ وضعاً أو انصرافاً وفي الحقيقة كان الإطلاق قضية نفس اللفظ، والمقدمات دافعة للمزاحم لا حملة للاقتضاء.

فتحصّل أن مقتضى وضع اللفظ هو الإطلاق بلا حاجة إلى المقدمات، وعلى تقدير الحاجة لم تجد المقدمات في الحكم بالإطلاق.

وأما الإهمال فذلك إنما يكون بقيام قرينة خارجية على التقييد ثم لم يذكر القيد، لأن اللفظ في ذاته مهمل حتى تقوم قرينة على كل من الإطلاق أو التقييد. ولو كانت القرينة هي مقدمات الحكمة.

ذكر أمور أربعة في المقام

ثم إنه يلزم السلطان ومن تبعه أمور:

الأول: أن الإطلاق لما كان نتيجة مقدمات الحكمة كان حكماً عقلياً فلا يكون ظهوراً لفظياً حتى يقيد. وحينئذ فلو ورد دليل على التقييد كشف ذلك عن عدم تمامية مقدمات الحكمة، مثل عدم كون المتكلم في مقام البيان، أو بين ولم يصل إلينا، أو أن عدم البيان ينقلب فعلاً إلى البيان، فتنهدم المقدمات من حين صدور هذا البيان. فكان الإطلاق حكماً ظاهرياً أو واقعياً إلى زمان صدور هذا البيان. ومن بعد هذا البيان ينفد أمد الحكم الإطلاقي وتأتي نوبة الحكم التقيدي.

وهكذا الحال بالنسبة إلى البيانات المتتالية، فبكل بيان لاحق ينفد أمد الإطلاق السابق، ولازم هذا أن الإطلاق كما ينعقد بسبب المقدمات كذلك يستمر باستمرارها، فإذا انقطع الاستمرار بمجيء البيان ينقطع الإطلاق، ويحتمل كشف البيان اللاحق عن عدم انعقاد الإطلاق من أول الأمر - بناءً على أن عدم البيان الذي هو من المقدمات هو عدم البيان الأعم من المقارن واللاحق - فإذا التحق البيان كشف عن أن الحكم بالإطلاق كان وهمياً بزعم عدم البيان.

الثاني: أنه لما كان الإطلاق بحكم من العقل لم يعقل حصول التعارض بين فردين منه؛ لأن العقل لا يحكم بحكمين متخالفين. ولازم هذا عدم اجتماع مقدمات الحكمة في الجهتين المتخالفتين، فمع الدوران يحكم بعدم تمامية المقدمات في شيء من الجانبين؛ لعدم المرجح لأحدهما على صاحبه.

وكما لا يعقل التعارض بين ظهورين إطلاقيين كذلك لا يعقل تحقق معنى الأظهرية هناك؛ فإن مناط الظهور في جميع أفرادها واحد. ومناطه في الظهور الوضعي وإن كان أيضاً واحداً إلا أن الأظهرية فيه بملاك وجود معنى مجازي في أحدهما أقرب من الآخر، إلا أن

تكون الأظهرية في الإطلاقين بكون مقدمات أحد الإطالقين وجدانية ومقدمات الآخر محرزة بالأصل. وفي الحقيقة صاحب المقدمات الوجدانية يكون رافعاً للإطلاق عن صاحب المقدمات الأصلية.

الثالث: التعارض يكون باختلاف الدليلين في الحكم أو بحصول العلم الإجمالي بكذب أحدهما.

وعليه فلا تعارض بين المطلق والمقيد المتوافقين ما لم يعلم وحدة التكليف؛ حيث إن تكليفاً واحداً لا يكون مطلقاً ومقيداً جميعاً - فيجمع بالتقييد؛ لأنه أقرب من حمل القيد على التوضيح أو كونه غالبياً - فإنَّ ظهور دليل المقيد في دخل القيد يكون هادماً للإطلاق في دليل المطلق.

نعم، إذا كان ظهور الخطاب مقيداً بمقدمات الحكمة جاء الكلام المتقدم من انحلال الإطلاق من الطرفين فيرجع إلى الأصول. مثاله ما إذا ورد الأمر بالمقيد مع الأمر بالمطلق، وكان ظهور الأمر في كونه تعييناً بمقدمات الحكمة، فإنه لا أولوية لتقييد المطلق على حمل الأمر بالمقيد على كونه تخييرياً، فيحصل الإجمال من الطرفين.

والأصل في المسألة هو الاحتياط؛ لأنها من جزئيات دوران الأمر بين وجوب الطبيعة ووجوب الفرد وحكمه هو الاحتياط، وإن قلنا بالبراءة في مسألة الأقل والأكثر.

إلا أن يقال: إنَّ التخيير بين الأفراد عند الأمر بالطبيعة عقلي فكان القيد خارجاً عن حيز الحكم، مع أنَّ ظاهر خطاب القيد دخله سواء كان الحكم تعيينياً أو تخييرياً. فبذلك ينهدم الإطلاق في خطاب الطبيعة. وبعد هذا الانهدام يرتفع المانع من حمل خطاب القيد على التعيينية.

ومحصّل ما ذكرناه: أنَّ خطاب القيد بظهوره الوضعي في دخل القيد - مع عدم دخله في التخيير العقلي - يكون هادماً للإطلاق لا بظهوره الإطلاقي في كون الحكم تعيينياً ليدخل في تراحم الإطالقين.

وأما ما قيل: من حمل الطلب في خطاب القيد على الاستحباب أو أفضل أفراد الواجب^١، فيردّه: أنَّ حمل الطلب على الاستحباب تصرف في ظهور وضعي وهو ممّا

لا يرتكب لحفظ الإطلاق. ومثله حمل القيد على التوضيح أو الغالب. وأما الحمل على أفضل أفراد الواجب، فإن أريد منه الحمل على الواجب التخيري فقد تقدّم ما فيه. نعم، إذا كان ظهور الإطلاق أيضاً بالوضع دار الأمر بين رفع اليد عن الإطلاق وحمله على أنه جزء الدخيل في موضوع الحكم وبين حمل القيد على الغالب، والأول أولى؛ فإن ترك ما له الدخول أولى من ذكر ما لا دخل له.

الرابع: لعلّ السرّ في حمل القيد في باب المستحبات على تعدّد المطلوب - على خلاف الواجبات التي يرتكب التقييد فيها - هو عدم العلم بوحدة التكليف هناك. وقد عرفت أنّ العلم بوحدة التكليف في صورة توافق الحكمين شرط تحقّق المعارضة وإلا أخذ بظاهر الدليلين حتّى في الواجبات، ويحكم بأنّ المطلوب متعدّد. ولازم ذلك إعادة العمل في ضمن المقيّد إذا اتّفق امتثال الأمر بالطبيعة في ضمن غيره.

وإن اتّفق الامتثال في ضمن المقيّد سقط الطلبان جميعاً بذلك. وربما يقال في وجه ذلك من أنه حيث كان الغالب في المستحبات اختلاف مراتب الفضل بزيادة القيود اقتضى دليل التسامح في أدلّة السنن أن لا يترك المطلق بورود المقيّد، بل يؤخذ بهما جميعاً ويحمل المقيّد على زيادة الفضل.

وهو محجوج بأنّ الغلبة المذكورة لا تسلب الظهور عن المقيّدات في اقتضاها للتقييد، مع أنّ هذه الغلبة نشأت من تلك المعاملة في الأدلّة، فكيف تكون هي الموجبة لها؟! ودليل التسامح لا يقتضي رفع اليد عن الجمع العرفي بين المتعارضين، بل نتيجة الجمع العرفي تكون هي البالغ عليها الثواب، نحو ما إذا كان القيد متّصلاً بالكلام. فهل يجترئ أحد أن يقول هناك أيضاً بتعدّد المطلوب؟!

فالوجه هو ما ذكرناه، ويزداد ذلك وضوحاً بناءً على مشربنا من عدم الأمر في باب المستحبات، وإنّما هي من مجرد الوعد على الثواب.

نتيجة مقدّمات الحكمة

نتيجة مقدّمات الحكمة واحدة لا تختلف، وهي نفي القيد وإثبات الإطلاق. نعم، الإطلاق المذكور قد يرد على متن الطبيعة وقد يرد على الفرد، وأينما حلّت

المقدّمات قضت بإرسال ما حلّت فيه. والإرسال في الطبيعة هو الشيوخ بحسب الأفراد وفي الفرد هو الشيوخ بحسب الأحوال.

ومن جزئيات الإطلاق الأحوالي هو الحكم بالوجوب النفسي العيني التعيني عندما دار الأمر بين كلّ واحد وبين ما يقابله، فإنّ الوجوب المنشأ بالصيغة أو بغيرها شخص من الوجوب، وقد تردّد بين أن يكون نفسياً أو غيرياً، أو بين أن يكون عينياً أو كفائياً، أو بين أن يكون تعينياً أو تخييرياً. فمقدّمات الحكمة فيه تقتضي إرسال هذا الشخص من الوجوب بأن يكون ثابتاً - وجب شيء آخر أو لم يجب، [سواء] أتى الواجب شخص آخر أو لم يأت، أتى المكلف بشيء آخر أو لم يأت - وليس هذا إلّا لازم الوجوب النفسي العيني التعيني. وخفاء هذا المعنى على بعض الناظرين^١ أوجب أن يلتزم بأنّ قضية المقدّمات قد يكون هو التقييد ممثلاً بهذه الموارد؛ زعماً بأنّ الحكم بكلّ واحد من الثلاثة عند دوران الأمر بينها وبين ما يقابلها تقييد للوجوب المطلق الشامل لها ولما يقابلها، وغفلة عن أنّ الوجوب قد خرج عن ذلك الإطلاق وتشخّص بالإنشاء والشكّ الآن في هذا المتشخّص وأنّه من أيّ القسمين. وقد عرفت أنّ مقدّمات الحكمة فيه تقتضي إرساله وسعته الوجودية، وهو ينطبق على العناوين الثلاثة المشار إليها.

وأما اختلاف اقتضاء المقدّمات عندما ترد على متن الطبيعة بالبدلية والشمولية فذاك أيضاً ليس من الاختلاف في اقتضاءها، بل اقتضاؤها دائماً نفي القيد وكون الطبيعة هي تمام موضوع الحكم. ولازم هذا سرية الحكم بسرية الطبيعة في أيّ أقسام الحكم كان.

نعم، أثر هذه السرية عندما كان الطلب متعلّقاً بالفعل هو حصول الامتثال بفرد واحد لتحصل الطبيعة بذاك الفرد الواحد، وعندما كان متعلّقاً بالترك حصول الامتثال بترك جميع الأفراد؛ لأنّ ترك الطبيعة لا يكون إلّا بترك الجميع، وكذلك في مورد الإباحة أو جعل شيء من الأحكام الوضعية، مثل: «أحلّ الله البيع»^٢ فمن اختلاف الأحكام نشأ هذا الاختلاف، ولذا لم يزل هذا الاختلاف ثابتاً حتّى عند كون الحكم مدلولاً عليه بدلالة وضعية أو ظهور انصرافي أو مجازي.

١. انظر كفاية الأملون: ٢٥٢.

٢. البقرة (٢): ٢٧٥.

المجمل

و

المبين

المجمل والمبيّن

الإجمال تارةً يكون في الوضع، وأخرى يكون في المراد، وثالثةً يكون في الدلالة. فأما الإجمال الوضعي فذلك يكون بالجهل بالوضع، وبهذا المعنى من الإجمال فإنّ كلّ اللغات مجملة في حقّ الأجانِب من تلك اللغات ويرتفع إجمالها بالمعرفة بها. وأمّا الإجمال المرادي فهو أن يجهل ما قصده المتكلّم من الخطاب مع معرفة وضعه؛ لقيام قرينة صارفة عنه مع عدم تعيين شيء من المجازات، أو لاتّصال الكلام بمجمل يسري إلى الكلّ كالعامّ المخصّص بمجمل.

والإجمال والبيان بهذين المعنيين إضافيّان، فكان اللفظ لفظاً مجملاً بالنسبة إلى شخص ومبيّناً بالنسبة إلى [شخص] آخر وأيضاً الإجمال بهذين المعنيين قابلان للزوال. وأيضاً يرتفع القسمان حيث يكون من يعلم ويجهل.

وأما الإجمال في الدلالة فذاك ليس بهذه المثابة، وهو يكون بقصور من اللفظ في دلالته إمّا لإبهام معناه كما في النكرات - بناءً على وضعها للفرد المرّدّد - أو لتعدّد أوضاعه. وهذا الإجمال ذاتي لللفظ لا يرتفع ببيان المراد ومعرفته من الخارج، كما أنّ ما يقابله من المبيّن لا يكون مجملاً بالعلم بعدم إرادة ظاهره وتردّد معانيه المجازيّة بين أمور؛ وذلك لأنّ عدم الدلالة في الأوّل كالدلالة في الثاني لا يرتفع وينقلب إلى تقيضه بالعلم المذكور.

واعلم أنّ الأقسام الثلاثة من الإجمال مشتركة في أنّ الحكم في الجميع هو ترك هذا

المجمل والرجوع إلى دليل آخر من دليل اجتهادي أو أصل. نعم، ذلك بعد اليأس عن زوال الجهل بالفحص، فلا ثمرة حينئذٍ في اختلاف الأقسام، وباللذات الاعتصام. ونشكره على توفيق الإتمام في المشهد المقدس الغري على يد مصنفه العبد عليّ ابن المرحوم الشيخ عبدالحسين الإيرواني الغروي في يوم الاثنين السابع والعشرون مضين من شهر جمادى الأولى من السنة التاسعة بعد الأربعين عقيب ثلاثمائة وألف (١٣٤٩هـ). وكان الفراغ من النقل إلى البياض في الحادي عشر في شهر رمضان المبارك سنة (١٣٥٣هـ) على يد مصنفه.

الأصول في علم الأصول

للفقيه المحقق الأضولي
الحاج ميرزا علي الإيرواني النجفي

الجزء الثاني

التحقيق: محمد كاظم رحمان ستايش

مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية

قسم إحياء التراث الإسلامي

حجیة القطع

حجّية القطع

اعلم أنّ الوظائف المقرّرة في الشريعة لعمل المكلف - بالأعمّ من الوظائف العقلية والنقلية - تحت عناوين ست؛ فإنّها إمّا وظائف واقعية وهي التي لم يؤخذ في موضوعها جهل بحكم أصلاً، أو ظاهريّة وهي ما أخذ في موضوعها الجهل بالحكم الواقعي. ثمّ الظاهريّة، إمّا أماريّة وهي ما كان بعنوان انكشاف الواقع، أو أصليّة وهي ما لم تكن كذلك، وهذه تارةً بعنوان استمرار الحالة السابقة، وأخرى بعنوان العلم الإجمالي بنوع الحكم في أطراف محصورة، وثالثةً بعنوان الجهل غير المشوب بالعلم بنوع الحكم فعلاً ولا سابقاً إلا ما كان في أطراف غير محصورة، وهذا تارةً مع احتمال الرخصة وأخرى لا معه. فالأول الاستصحاب، والثاني أصالة الاحتياط، والثالث أصالة البراءة، والرابع أصالة التخيير.

وإنّما يبحث في الأصول عن هذه الأصول العملية الأربعة لعمومها وشيوعها في كلّ أبواب الفقه، وإلّا فلنا أصول أخر جزئية جارية في الشبهات الحكمية المختصة ببعض أبواب الفقه كقاعدة الطهارة.

ثمّ البحث عن الأمارات يقع في رسالة مفردة تسمّى برسالة حجّية الظنّ، وعن الأصول العملية يبحث في رسالتين: استصحابها في رسالة مستقلة، والبقية كلّاً في رسالة واحدة. ولنقدّم أمام الكلام البحث عن القطع بشيءٍ من الوظائف الست؛ فإنّ أبحاث القطع لا تختصّ بالقطع بالأحكام الواقعية، بل تعمّ كلّ قطع بكلّ وظيفة من الوظائف الخمس الأخر. فاعلم أنّ من التفت إلى شيءٍ من الوظائف والقوانين المتعلقة بعمل نفسه أو عمل غيره

- شرعية كانت الوظيفة أو عقلية، مكلفاً كان الملتفت أو غير مكلف - لا بد وأن يقطع بالوظيفة، ولا يعقل أن يبقى في الجهل؛ فإنه إن لم يقطع بشيء من الأحكام الشرعية الستة فهو منته لا محالة إلى باب العقل. وباب العقل ليس باب الحيرة والضلالة؛ فإن حكومة العقل حكومة داخلية، والجهل إنما يتصور في قوانين الحكومات الخارجية، ومن ذلك الشارع. فإن جعلنا الحكم الملتفت إليه ما يعمّ حكم العقل والشرع لم يحصل للمكلف حين الالتفات إلا حالة واحدة وهي حالة القطع، وإن خصصناه بحكم الشرع ثم عمّمنا حكم الشرع للواقعي والظاهري حصل له حالتان: القطع وعدم القطع، ومرجعاً على الأخير حكم العقل بالعمل بالظن إذا تمت مقدمات الانسداد، أو الأصول العقلية إن لم تتم. وإن خصصناه بحكم الشرع ثم خصصنا ذلك الحكم بالواقعي حصل له حالات ثلاث: القطع، وجهل قامت في مورده أمانة، وجهل لم تقم في مورده أمانة معتبرة.

وتثليث شيخنا المرتضى رحمته الله للأقسام مبني على هذا^١، كما أن تشنية الأستاذ العلامة رحمته الله^٢ مبني على سابقه، وتوحيدنا مبني على أول الوجوه، والكل له وجه. لكن لما كان المطلوب ضبط مجاري الأصول لم يكن محيص من التثليث حتى يشار في قسم الشك إلى تمييز مجرى كل أصل عن مجرى صوابه، وبالاختصار يفوت هذا الغرض. فليس لأحد التعريض على تثليث الأقسام بأن أحكام القطع لا تختص بالقطع بالحكم الواقعي، فينبغي أن يعمم القطع إلى كل حكم - واقعياً كان أو ظاهرياً - فتشني الأقسام؛ فإن المقام ليس مقام الإيجاز، وإلا كان لنا توحيد الأقسام وتعميم القطع إلى كل حكم شرعياً كان أو عقلياً؛ لأن وجوب متابعة القطع لا يختص بالقطع بحكم الشارع.

ثم اعلم أن وجوب متابعة القطع ممّا لا يليق بأن يبحث عنه؛ وذلك لأنه أصل كل بحث، فلولا أن تحريك العقل بالعمل بالقطع أصل مسلم لغى كل بحث؛ فإن نتيجة كل بحث القطع، فلولا أن القطع محرّك لم يكن للبحث ثمر، فإذا كان هذا أصل كل بحث، فماذا يعقل أن يكون أصلاً لهذا البحث؟!

وليس الغرض في المقام أيضاً البحث عن حجّية القطع بمعنى حكم العقل بوجوب متابعتها، وإنما ذكر في صدر البحث من باب الإشارة والتنبيه على ما هو مسلم بديهياً.

١. فرائد الأصول ١: ٢٠٦.

٢. كناية الأصول: ٢٥٧.

أحكام القطع

قالوا: لا ريب في وجوب متابعة القطع والعمل عليه عقلاً. وأيضاً لا ريب في أن القطع منجز لما تعلّق به من الحكم عند الإصابة. ومعدّر مع الخطأ، يعني تصحّ العقوبة على مخالفة التكليف عند الإصابة، وتصح عند الخطأ، وهذه أحكام ثلاثة مرتبة على القطع^١.

وفي كلّ ذلك عندي نظر؛ أمّا حديث وجوب متابعة القطع عقلاً، فيردّه أولاً: منع حكم العقل بوجوب متابعة القطع، حتّى إذا قطع الشخص بوجوب الصلاة كان هناك حکمان عقليّان: أحدهما وجوب الإطاعة والآخر وجوب متابعة القطع، ولو قطعنا بإباحة شيء كان هناك حكم عقلي واحد بوجوب متابعة القطع، بل الحركة نحو إتيان المقطوع تأثير تكويني خارجي للقطع لا حكم عقلي للقطع.

بيانه: أنّ للعقل قوتان: قوّة شامخة علميّة، وهذه القوّة المدركة العلامّة الحاکمة، وأخرى عمالة مؤثّرة في تحريك العضلات تستخدمها القوّة العلامّة. ولكلّ من القوتين شعبتان لا تزيد عن ذلك ولا تنقص، فبقوّة العلميّة يدرك أمرين: حسن الإحسان وقبح الظلم. وكلّ حكم عقلي فرض فهو من جزئيات هذين الحكمين. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^٢.

١. كناية الأصول: ٢٥٨.

٢. النحل (١٦): ٩٠.

فمناط حكم العقل اثنان، فإن حكم على ألف بهذين المناطين فقد حكم على اثنين، وبقوته العمالة يحرك نحو هذين الاثنين بعثاً وزجرأ، يبعث نحو الأوّل ويزجر عن الثاني بعد درك صغرى حكميه الأوّلين. فإذا علم أنّ هذا إحسان - والفرض أنّه حكم بحسن الإحسان - حرّك نحوّه، وإذا أدرك أنّ هذا ظلم - والفرض أنّه حاكم بقيق الظلم - زجر عنه. فالبعث والزجر قوتان عمليتان بصغرى وجدانيّة وكبرى عقلية، ومعنى وجوب متابعة القطع هو تحريك القطع نحو المقطوع، لا حكم العقل بوجوب متابعة القطع وراء ما حكم كبرياً في موضوع ما تعلّق به القطع.

ومن هذا يظهر لك وجه عدم إطلاق الحجّة على القطع بالنسبة إلى متعلّقه؛ فإنّ القطع محرّك نحو متعلّقه، لا واسطة لثبوت متعلّقه، فإذا قطعنا بوجوب شيء حرّك قطعنا ذلك نحو الإتيان بمتعلّقه، وليس تحريكه ذلك من القضايا والدعاوى التي يقام عليها البرهان بمثل: هذا مقطوع الوجوب، وكلّ مقطوع الوجوب واجب.

ولو فرضنا كونها من القضايا والدعاوى أيضاً لا يطلق عليه الحجّة، لكن لا لما قيل من أنّ الحجّة اصطلاحاً هو الوسط في البرهان، والقطع بالوجوب ليس وسطاً في البرهان؛ فإنّه وإن صدق قولنا: هذا مقطوع الوجوب، ولكن لا يصدق قولنا: كلّ مقطوع الوجوب واجب؛ لأنّ الواجب ليس عنوان مقطوع الوجوب بل ذاته، فإنّ ذلك ناشئ من توهم اعتبار أن يكون الوسط معروضاً للحكم في الكبرى، وهو باطل، وإلا فأين يذهب البرهان الإنّي. نعم، اللازم هو أن يكون الوسط في الكبرى ملازماً للحكم، كان معروضاً له أو لازماً أو ملازماً معه أو كان عينه كما في كلّ إنسان حيوان ناطق.

وإنّما الوجه في عدم إطلاق الحجّة عليه هو عدم كليّة الكبرى فإنّ «كلّ مقطوع الوجوب واجب» قضية كاذبة لخطأ القطع كثيراً. نعم، لو رتبّ القياس هكذا: هذا ممّا أنا قاطع فعلاً بوجوبه، وكلّ ما أنا قاطع فعلاً بوجوبه فهو واجب، لم يجر ما ذكرنا؛ لأنّ القاطع لا يحتمل الخطأ. فالوجه في عدم إطلاق الحجّة عليه مع ذلك هو أنّ الصغرى - أعني قولنا: هذا مقطوع الوجوب - هو عين القطع بالمطلوب والنتيجة، فما عساه أن تكون نتيجة لهذا؟ وهل يبقى هناك مجهول يتوصّل بترتيب مقدّمات معلومة إليها؟

وثانياً: أنّ وجوب المتابعة الذي ذكره للمقطع ليس هو للمقطع، بل هو ثابت لصفة

الاطمئنان وسكون النفس، وصفة الاطمئنان ليست من مقولة الإدراك، بل هي متولدة من العلم والإدراك تارةً ومن الظنّ أُخرى بل ربما تتخلف عن العلم، قال الله تعالى: ﴿أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئنن قلبي﴾^١.

فسكون النفس حالة تغتري النفس تبعث العضلات نحو المطلوب. فما زعموه أنه للقطع ليس هو للقطع بل هو لصفة أُخرى نسبتها مع القطع عموم من وجه، وربما يجتمعان، وفي مادّتين يفترقان.

وأما منجزية القطع مع الإصابة ومعدّريته مع الخطأ فباطل؛ بأنّ الأوّل منهما أثر لكلّ احتمال لتكليف منجز، كان احتمالاً جازماً لا يحتمل معه الخلاف أو كان احتمالاً غير جازم يحتمل معه الخلاف. ولذا يعاقب على مخالفة التكاليف المشتبهة قبل الفحص، وكذا يعاقب على مخالفة التكاليف في باب الدماء والفروج؛ لأهميّة تلك التكاليف وتسنّجها بمجرّد الاحتمال. وإنّما لا تنجز في موارد البراءة؛ لأنّ احتمال التكاليف فيها لسبب احتمالاً لتكليف منجز بل احتمال لتكليف يؤمن العقل من العقاب عليه على تقدير وجوده.

فصحّ أن نقول: المنجز للتكليف هو احتمال التكاليف لا القطع بالتكليف. وإنّما القطع منجز بمناسباته أنّه احتمال للتكليف لا بمناسباته أنّه قطع به حتّى تعدّ المنجزية من أحكام القطع. نعم، احتمال التكاليف الذي لا مؤمن عقلي في مورده منجز لا كلّ احتمال للتكليف. وأمّا المعدّرية فتلك حكم الجهل بالتكليف، وأثر ستره الواقع [سواء] كان الجهل مركّباً وهو الجهل المقرون بالاعتقاد، أو بسيطاً وهو الجهل الخالي عن الاعتقاد. فليست المعدّرية أيضاً أثراً للقطع بما هو قطع.

فصحّ أن نقول: إنّ الأحكام الثلاثة المتقدّمة ليست أحكاماً للقطع بما هو قطع.

أقسام القطع

ينقسم القطع إلى قطع طريقي محض، وهو الذي تقدّم أنّه لا تطلق عليه الحجّة، وأنّه تجب متابعتة عقلاً وأنّه منجز مع الإصابة ومعدّر مع الخطأ، وإلى موضوعي، وهو ما أخذ في

متعلق الحكم وتوجه إليه الخطاب، فيكون سابقاً على الخطاب سبق الموضوع على الحكم، كما أن الأول يكون لاحقاً للخطاب لحوق العلم للواقع المعلوم.

وربما يجتمعان في قطع واحد فيكون قطع واحد طريفاً وموضوعاً - طريفاً بالنظر إلى حكم، وموضوعاً بالإضافة إلى آخر - كما إذا فرضنا أنه يجب التصديق لمن قطع بوجوب صلاة الجمعة، فكان القطع طريفاً محضاً لوجوب صلاة الجمعة، وموضوعاً لوجوب الصدقة. وهذا القطع يغير القطع الطريقي في الأحكام المتقدمة. يعني تطلق عليه الحجّة، ويقع وسطاً لإثبات ما تعلق به من الأحكام كما في كل موضوع بالنسبة إلى حكمه، وأيضاً ليس منجزاً ولا معذراً بل المنجز والمعذر قطع آخر تعلق بأن هذا القطع له حكم كذا.

وبالجملة: حكم هذا القطع حكم سائر موضوعات الأحكام. ومن هذا يظهر أن كل قطع طريقي فهو موضوع للأحكام العقلية الثلاثة المتقدمة، فكل قطع هو حجّة بالنسبة إلى الأحكام العقلية الثلاثة. وإنما ليس بحجّة بالنسبة إلى الأحكام الأخر التي تعلق القطع بها لا بالنسبة إلى هذه الأحكام التي تعلقت بالقطع.

ثم إنهم قسّموا القطع الموضوعي إلى أقسام أربعة، فإنه إما تمام الموضوع أو جزؤه - على أن يكون الجزء الآخر هو الواقع الذي تعلق به القطع - أو شيء آخر أجنبي، وعلى كل منهما إما مأخوذ في الموضوع بما هو كاشف عن متعلقه أو بما هو صفة للقاطع أو للمقطوع به. ولكن الحق بطلان التقسيم من الجهة الثانية، فينحصر القطع الموضوعي في اثنين.

بيان: أن القطع وإن كان من صفات النفس - وهو في هذه الجهة يشارك سائر صفات النفس من الشجاعة والسماحة مقابل صفات المادة - وهذه الجهة جهة قابلة للحكم عليها، لكن إن تعلق الحكم بهذه الجهة عمّ ذلك الحكم سائر صفات النفس، وهم لا يقولون به، وخلاف المفروض من تعلق الحكم بالقطع. وإن اختص الحكم بالقطع كان ذلك الحكم حكماً على جهة كشفه ووارداً على فصله المميّز له من بين سائر الصفات الذي ليس ذلك إلا جهة كشفه عن الواقع؛ إذ ليست له جهة مميّزة إلا هذه.

فإن تعلق الحكم بالجهة المميّزة كان ذلك حكماً على القطع بما هو كاشف، وإن تعلق الحكم بالجهة المشتركة لم يكن ذلك حكماً على القطع بل حكماً على كل جهة كشفه ووارداً على فصله المميّز له من بين سائر الصفات الذي ليس ذلك إلا جهة كشفه عن الواقع؛ إذ

ليست له جهة مميزة إلا هذه فإن تعلق الحكم بالجهة المميّزة كان ذلك حكماً على القطع بما هو كاشف، وإن تعلق الحكم بالجهة المشتركة لم يكن ذلك حكماً على القطع بل حكماً على كلّ صفة هو للنفس ومن ذلك القطع.

نعم، لا بأس بالحكم عليه تارةً بما هو كاشف بإلغاء وجهة كونه صفة للنفس، وأخرى بما هو صفة خاصّة كاشفة عن الواقع. فيكون الدخيل في الموضوع في الأوّل محض جهة الكشف، وفي الثاني جهة الصفتيّة منضمّةً إلى جهة الكشف. فتكون الأقسام أربعة أيضاً لكن بالنحو الذي قلناه، لا بالنحو الذي قالوه.

وربما يتوهّم أنّ القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الكاشفيّة لا يعقل أن يكون على وجه تمام الموضوع^١، وهو توهّم ناشئ من حساب أن المراد من الكاشفيّة هنا هي الكاشفيّة الحقيقية الموجودة في العلم، مع أنّ المراد منها الكاشفيّة الزعميّة الموجودة في نظر القاطع؛ فإنّ القطع هو الاعتقاد الجازم، والعلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.

نعم، أخذ العلم في الموضوع على وجه تمام الموضوع غير معقول. فتحصل أنّ أقسام القطع خمسة، واحد طريقي وأربعة موضوعي، وهذه الأقسام جارية في الظنّ أيضاً.

فظنّ طريقي محض يجري عليه كلّ ما تقدّم من الكلام في القطع الطريقي طابق النعل بالنعل، وهذا هو الظنّ المعتبر على وجه الحكومة بمقدمات دليل الانسداد - إن قلنا بها - وآخر موضوعي كأقسام القطع الموضوعي المتقدّم، فتارةً على وجه تمام الموضوع، وأخرى على وجه جزء الموضوع، وعلى كلّ منهما تارةً يكون الحكم على جهة كشفه فقط، وأخرى على جهة كشفه منضمّاً إلى جهة صفتيّته.

هذا، ولكنّ الحقّ بطلان قسم جزء الموضوع في الظنّ، بل الظنّ إن كان موضوعياً فهو تمام الموضوع. توضيحه: أنّ الجزء الآخر - وهو الواقع المظنون - إن أُحرز بالقطع ذهب الجزء الأوّل - وهو الظنّ - فلا يرتّب الحكم من جهته، وإن لم يحرز فلا يرتّب من جهة عدم إحرز الواقع المظنون.

ودعوى أن الظنّ بنفسه جزء الموضوع وحجّة معتبرة محرزة للجزء الآخر مساوقة لكون الظنّ تمام الموضوع وأنّ الحكم يدور مداره، إن كان هناك واقع أو لم يكن. نعم، لا بأس بأخذ الظنّ جزء الموضوع، ويكون الجزء الآخر أمراً أجنبيّاً غير الواقع المظنون.

قيام الأمارات والأصول مقام القطع

قد عرفت في المبحث السابق انقسام القطع إلى أقسام خمسة، والآن نبحت عن أنّ الأمارات وكذا بعض الأصول هل تقوم بدليل اعتبارها مقام القطع بأقسامه الخمسة، أو لا تقوم إلّا مقام بعض الأقسام؟ ثمّ ذاك البعض أيّ بعض هو؟ فاعلم أنّه لا إشكال ولا كلام في إمكان قيام الأمارات مقام كلّ الأقسام، إن نهضت أدلّة متعدّدة على تنزيلات متعدّدة. وإنّما الكلام في معقوليّة القيام مقام الجميع، والتنزيل منزلة ذلك الجميع بعبارة واحدة مثل عبارة: «نزّلت الظنّ منزلة القطع». ثمّ بعد الفراغ عن المعقوليّة يبحث في مقام الإثبات عن مؤدّي أدلّة التنزيل، وأنّه تفيد أيّ مقدار من التنزيل؟

قد يقال: إنّ مثل عبارة «نزّلت الظنّ منزلة القطع» لا تتكفّل التنزيل منزلة القطع الطريقي والموضوعي جميعاً، ولا يعقل تكفّلها لهما؛ وذلك لأنّ الظنّ والقطع في أحد التنزيلين لا بدّ أن يكونان ملحوظين باللحاظ الآليّ وعبرتان إلى المظنون والمقطوع، وكان عقد التنزيل حقيقة بين المظنون والمقطوع، وفي التنزيل الآخر لا بدّ أن يكونان ملحوظين باللحاظ الاستقلاليّ، وكانا هما المنزّل والمنزّل عليه، والجمع بين اللحاظين في عبارة واحدة لا يمكن، فلا يمكن الجمع بين التنزيلين في مثل عبارة «نزّلت الظنّ منزلة القطع». كما قد يقال: إنّ العبارة وأمثالها ناهضة لإثبات تنزيل الظنّ منزلة القطع في جهة كشفه، فكلّ حكم يحوم حول جهة كشف القطع رتب على الظنّ دون ما يحوم حول جهة صفتيّته. فالعبارة تؤدّي تنزيل الظنّ منزلة القطع الطريقي وأيضاً تؤدّي تنزله منزلة القطع الموضوعي

على جهة الكاشفيّة دون الموضوعي على وجه الصفتيّة^١.

ولكن المختار عدم المانع العقلي من عموم التنزيل وشموله لجميع أقسام القطع لولا الانصراف اللفظي.

بيانه: أنّ القطع كما هو موضوع للأحكام الشرعيّة بجهتي كشفه وطريقته كذلك هو موضوع للأحكام العقليّة الثلاثة المتقدّمة، ومن جملتها وجوب المتابعة على زعم القوم، فإذا أُريد تنزيل الظنّ منزلة القطع في جهة وجوب المتابعة وأيضاً في كلّ حكم شرعي هو للقطع لم يحتج إلى لحاظ القطع آلياً بل لا يلحظ إلا استقلالاً، وينشأ أحكام مثله للظنّ الملحوظ استقلالاً. وكون وجوب المتابعة في القطع عقلياً لا يمنع من جعل مماثله في الظنّ، ويكون مماثله المبعول في الظنّ حكماً تعبدياً شرعياً.

هذا، ولكن أدلّة اعتبار الأمارات غير وافٍ لتنزيل الظنّ منزلة القطع الموضوعي، وإنّما مفادها وضعاً أو انصرافاً تنزيل المؤدّي منزلة المؤدّي. انظر إلى قوله: «ما يقوله عنّي، فعنّي يقول»^٢، وإلى قوله عليه السلام: «لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا»^٣ وإلى قوله عليه السلام: «عليك بزكريا بن آدم القميّ، المأمون على الدين والدنيا»^٤. إلى غير ذلك من أدلّة حجّية خبر الواحد، وأدلّة اعتبار سائر الأمارات.

إن قلت: هب أنّ أمثال هذه التعبيرات يختصّ بتنزيل المؤدّي دون نفس الظنّ، إلا أنّ بالملازمة بين التنزيلين يمكن تميم المدعى، فأحد التنزيلين يكون مدلولاً مطابقاً للعبارة والآخر مدلولاً تبعياً؛ فإنّ مؤدّي الظنّ إذا كان واقعاً تعبدياً كان قطعنا الوجداني به قطعاً بالواقع تعبدياً، فيرتّب عليه ما يرتّب على القطع بالواقع الحقيقي من الأحكام.

قلت: نعم، قطعنا به قطع بالواقع تعبدياً، على أن تكون كلمة تعبداً تمييزاً للواقع لا للقطع

١. فرائد الأصول ١: ٦٠.

٢. الكافي ١: ٣٢٩ باب في تسمية من رآه عليه السلام، ح ١؛ الغيبة للطوسي: ١٤٦-١٤٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨ أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤ وفي المصادر «ما قال لك عنّي فعنّي يقول».

٣. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ١٠٢٠/٥٣٦؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٩-١٥٠ أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤٠.

٤. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ١١١٢/٥٩٤؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٦ أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٢٧.

حتى يكون ذلك تنزيلاً آخر غير التنزيل المتعلق بالمؤدى. والمفيد في المقام هو الثاني دون الأول، ولا ملازمة بين التنزيل المؤدى منزلة الواقع وبين تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع. كما لا ملازمة بين تنزيل زيد منزلة الأسد وبين تنزيل أبيه منزلة أب الأسد وأخيه منزلة أخ الأسد، فأبوه بعد تنزيل زيد، أب وجداني للأسد التنزيلي لا أب تنزيلي للأسد الواقعي، والمجدي لترتيب آثار أب الأسد الحقيقي هو الثاني دون الأول، وإنما الأول يجدي في ترتيب أثر الأب الحقيقي للأسد التنزيلي، ولا يحتاج ترتيبه إلى أزيد من تنزيل الابن منزلة الأسد؛ لأن الجزء الآخر وهو الأبوة محرزة بالوجدان فإذا نزل الابن تم بذلك موضوع الأثر فيرتب الأثر.

هذا كله بناءً على أن مؤدى أدلة الأمارات جعل الأحكام الظاهرية. أما إذا كان مؤداها جعل الحجية، أو كونها تقادير لفعليات الأحكام الواقعية - نظير الأمارات العقلانية - فلا يبقى مورد للتوهم المتقدم؛ فإنه لم ينزل المؤدى منزلة الواقع كي يستلزم ذلك تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع.

وبمثل ما حررناه في الأمارات نقول في الاستصحاب؛ فإن عبارة «لا تنقض اليقين» لا مانع من أن يشمل تنزيل المشكوك منزلة المتيقن وتنزيل الشك منزلة اليقين، فيرتب آثار نفس اليقين - على أن يكون اليقين ملحوظاً بما هو يقين لا بما هو عبرة إلى المتيقن -؛ فإن صفة المنجزية لما كانت ثابتة لنفس صفة اليقين نزل الشك منزلته في هذه الصفة ومعنى إعطاء المنجزية للشك وجعل الشك منجزاً هو التكليف بإتيان المشكوك.

نعم، ظاهر أخبار الاستصحاب ومنصرها هو جعل المؤدى؛ فإن ظاهرها أن اليقين لوحظ عبرة إلى المتيقن، فمن أجل هذا الظهور لا نتعدى إلى ترتيب آثار اليقين لا أن هناك مانع عقلي من الشمول.

عدم جواز أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه

لا يؤخذ القطع بحكم في موضوع شخص ذلك الحكم؛ للزوم الدور.

وأما أخذه في موضوع حكم آخر مثله أو ضده فلا مانع منه؛ لإمكان أن يكون القطع بالحكم عنواناً ثانوياً مغيراً للحكم الثابت بالعنوان الأولي الذي تعلق به القطع فيرتفع ذلك

ويأتي حكم آخر مثله أو ضده. نعم، ليس للمولى الإعلام بحكم كان نفس الإعلام به مسقطاً لفعليته، وكان يلزمه البعث نحو الفعل بإيجاب الاحتياط.

نعم، إذا اتفق العلم به من العبد زال بسببه الحكم المعلوم وجاء مكانه حكم آخر، ونحوه الكلام في الظن.

وهل يؤخذ القطع بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة أخرى منه، كأن يكون القطع بمصلحة فعل موجباً لفعليته وجوبه، أم لا؟ إشكال.

من أن كل مرتبة لاحقة من الحكم تقوم بما قامت به مرتبته السابقة فلا تكون مرتبة الفعلية من الحكم قائمة بغير ما قامت به مرتبة الإنشاء، وإلا لم تكن الفعلية فعلية تلك الإنشاء بل كانت فعلية إنشاء آخر قائم بما قامت به هذه الفعلية، فالإنشاء الذي يصير بالقطع فعلياً لا يكون إنشاء هذا الذي صار فعلياً، وإلا لزم أن يكون القطع دخيلاً في الإنشاء كدخله في الفعلية حتى يحصل توارد المرتبتين على محل واحد، بل هو إنشاء آخر قائم بنفس الواقع وهو لم يصل إلى حد الفعلية فلم يؤخذ القطع بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة أخرى من ذلك الحكم، وإنما أخذ في موضوع مرتبة أخرى من مثله.

ومن أن مرتبة الفعلية إنما تقوم بما قامت به مرتبة الإنشاء إذا كانت مرتبة الإنشاء علّة تامّة للفعلية، أمّا إذا كانت من مجرد الاقتضاء احتاج فعليتها إلى انضمام أمر - من وجود شرط أو ارتفاع مانع - فكان ذلك الأمر دخيلاً في الفعلية بعد عدم دخله في الإنشاء. وليكن المقام من ذلك القبيل، فكان القطع هو ذلك الأمر الدخيل في الفعلية أو ملازماً له. وهو الأظهر.

التجري

هل القطع فيما أخطأ يوجب حدوث مثل الحكم المقطوع به أو لا، بعد الاتفاق على أنه لا يوجبها فيما أصاب؟ والظاهر اختصاص الخلاف والنزاع بالقطع بخصوص الوجوب والحرمة دون مطلق الحكم الشامل للإباحة.

وربما يفصل بين القطع بحرمة واجب أو وجوب حرام فلا، وبين غيرهما فنعم، أو يراعي مع ذلك أقوى المناطين فيحكم بتأثيره.

وليعلم أن هذا البحث لو تم لعم من الجهتين، من جهة خطأ القطع وإصابته، ومن جهة كون المقطوع به حكماً إلزامياً وعدمه، مثل أن يقطع بإباحة ما ليس بمباح أو كراهة ما ليس بمكروه، ولم يكن وجه للتخصيص؛ إذ القطع لو كان له التأثير كان مؤثراً في جميع الموارد بلا امتياز مورد عن مورد فيتأكد الواقع لدى الإصابة بما يأتي من الحكم من ناحية القطع. ووراء هذا البحث بحث آخر، وهو أنه لو لم يكن للقطع هذا التأثير ولم يحدث بالقطع حكم فهل يحدث بالقطع استحقاق العقاب عند المخالفة لأجل التجري وبما أن العبد قاصد للمعصية، أو أن العقاب يختص بالمعصية الحقيقية؟

أما الكلام في المبحث الأول - أعني قبح الفعل التجري به عقلاً وحرمة شرعاً على أن يكون عنوان التجري على المولى قبيحاً نظير معصيته، ومحرماً كسائر العناوين المحرمة شرعاً -: فالحق أن القبيح غير ثابت. والعقل إن وجه الذم على المتجري فيخبث ذاته وانكشف أنه غير مبالٍ بمعصية المولى، لا بما أنه فاعل للقبيح، ولا بما أنه قاصد للمعصية.

ولعلّ هذا المقدار من الدّم واللوم يوجّه على مرتكبي المعاصي في عالم الرؤيا؛ لكشف ذلك عن أنّ الفاعل غير مكترث عن المعاصي في عالم اليقظة، وإن كان في الملازمة تأملاً. ودعوى أنّ الإتيان بمقتوع الحرمة هتك للمولى بما أنّه تجرّى عليه، يدفعها أنّ ذلك من توهم الهتك لا واقعه، وكيف يهتك بما هو راضٍ به.

وأما الحرمة الشرعيّة فحتاج إلى دليل، ولم يدلّ عليها شيء من الأدلّة السمعيّة، والدليل العقلي قد عرفت ما فيه.

وربما يقال - في سند منع التحريم -: إنّ الفعل بعنوان مقتوع الحرمة خارج عن تحت الاختيار؛ لأنّ القاطع غير ملتفت إلى قطعه فكيف يتّصف بالحرمة؟! بل ربما يزداد على ذلك أنّ الفعل المتجرّى به بذاته خارج عن الاختيار من غير لحاظ عنوان خاصّ.

نعم، ذلك في بعض أقسام التجري لا جميع أقسامه، وهو التجري الحاصل في موارد الشبهات الموضوعيّة، كما إذا شرب خلّاً بزعم أنّه خمر؛ فإنّ القصد تعلق بعنوان الخمر وليس، والذي هو أيسر - أعني عنوان الخلّ أو عنوان مطلق المائع - لم يتعلّق به القصد.

ويردّ الأوّل، أوّلاً: منع عدم التفات القاطع إلى قطعه، بل قطعه حاضر لديه ومشاهد عنده بذاته لا بقطع آخر، وإنّما الأمور الخارجيّة تحضر بصورها في الذهن دون الأمور الذهنيّة.

وثانياً: كفى في جواز الحكم على الشيء بعنوان التفات المكلف إلى الحكم ولو بعنوان آخر، ولا يلزم الالتفات إليه بعنوان الذي حكم عليه. مثلاً إذا اعتقد المكلف حرمة فعل بعنوان أنّه غناء، وكان محرّماً واقعاً بعنوان التصنيف كان ذلك كافياً في ثبوت التحريم. كذلك المقام إذا اعتقد المكلف حرمة مائع بعنوان أنّه خمر فبان أنّه محرّم بعنوان أنّه مقتوع الحرمة كفى ذلك في تنجّز الحكم.

والسرّ في ذلك هو أنّ اعتبار الالتفات إنّما هو لأجل حصول الانبعاث، وهذا يحصل في موارد الاشتباه الموضوعي مع الإصابة في أصل اعتقاد الحكم. فللمولى أن يحرمّ الفعل بعنوان إذا رأى أنّ العبد معتقد بالتحريم بعنوان آخر، ولا يلزمه التنبيه على العنوان الواقعي.

ويردّ الثاني: أنّ مناط اختياريّة الفعل كون الفعل صادراً عن مبدأ العلم والإرادة، مقابل الاضطراري الصادر فيه الفعل لا عن هذا المبدأ. والعلم الباعث للعمل علمان: كبروي وصفروي، فإذا علم بوجود إكرام العالم، ثمّ علم بأنّ هذا عالم، حرّكه ذلك نحو العمل وكان

الفعل داخلاً بذلك في عداد الأفعال الاختيارية. ولا يعتبر في العلم الذي عليه مدار الاختيارية الإصابة، بل يكفي مطلق الاعتقاد وإن أخطأ، إما في الكبرى أو الصغرى أو فيهما. ومن ذلك المقام؛ فإنه إذا قطع بأن هذا خمر - واعتقد بأن شرب الخمر صلاح ملائم للنفس - تحرك نحو شرب ما قطع بخمريته، وكانت حركته تلك حركة صادرة عن مبدأ الإرادة والاختيار، وكان فعله ذلك اختيارياً وإن لم يكن خمرًا واقعاً. نعم، هو خطأ، والخطأ من أقسام الفعل الاختياري القسيم للاضطراري، فقد اشتبه الخطأ بالاضطرار.

وأما التفصيل بين اعتقاد حرمة واجب أو وجوب حرام وبين غيرهما، فيحدث الحكم على طبق ما اعتقد في الثاني دون الأول، أو يفصل في الأول أيضاً بأن يوازن بين الحكيم ويحكم بفعلية أقواهما منطاً ومع التساوي يحكم بالإباحة، فذلك ليس تفصيلاً في المقام، وإنما هو إطلاق للقول بتحريم الفعل المتجرى به؛ فإن لازم ذلك الإطلاق هو تلك الموازنة والحكم بفعلية أقواهما منطاً - إن كان - وإلا فالإباحة كما هو الضابط الساري في كل مقام. فإذا فرضنا أن في قتل ابن المولى مقدار من المفسدة، وفرضنا أيضاً أن في قتل من قطع بأنه عدو المولى مقدار من المصلحة فاجتمع العنوانان في واحد، أثر من المناطين ما هو الأقوى منهما، ومع التساوي بالإباحة. ثم إن كانت القوة في جانب ما اعتقده كان هو المؤثر - إن بلغت القوة حداً تقتضي الإلزام أولاً - وإن كانت في جانب الواقع كان المكلف معذوراً في تركه، فلا الواقع يصير فعلياً ولا ما اعتقده، إلا عند من يرى تأثير العنوان الملتفت إليه، وإن كان مغلوباً في مناهه. وعند هذا الشخص كان التفصيل باطلاً، ويتعين القول بحرمة التجري مطلقاً.

المبحث الثاني: في أن المتجرى هل يستحق العقاب على قصده وتجرّيه، وإن لم يكن قصده ولا فعله حراماً شرعياً، أم لا؟ ولو تم الاستحقاق هنا جاء مثله في المعصية الحقيقية، فكان استحقاق العقاب هناك بجهتين: من جهة القصد ومن جهة الفعل، إلا أن يلتزم بأن لا عقاب على الفعل وأن العقاب في المعصية الحقيقية أيضاً على التجري.

ويمكن الاستدلال على الاستحقاق بالأدلة الأربعة:

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿إِن تَبَدُّوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تَخَفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾^١.

وقوله تعالى: ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً﴾^١.
 وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^٢.
 وقوله تعالى: ﴿فَلَيْمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^٣ بناءً على أَنَّ نسبة القتل إلى المخاطبين
 - مع تأخرهم عن القاتلين - لرضاهم بفعلهم.
 ومن السنّة قوله ﷺ: «نِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ»^٤.
 وقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّتِهِمْ»^٥.
 وما ورد من أَنَّ المخلّد يخلّد في النار أو الجنان، بعزمهم على الثبات على ما كانوا
 عاملين به من خير أو شر^٦.
 وما ورد من أَنَّهُ «إِذَا تَقَى الْمُسْلِمَانِ بَسِيفَهُمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ». قيل: يا
 رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال ﷺ: «لَأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ وَلَمْ يَتِمَّكُنْ»^٧.
 وما ورد من العقاب على مقدّمات الحرام بقصد التوصل إلى الحرام، كغارس الكرم
 للخمر^٨، والماشي لسعاية المؤمن^٩.
 وفحوى ما دلّ على أَنَّ الراضي بفعل قوم كالدخل معهم، وعلى الفاعل إثمَان: إثم الرضا
 وإثم الدخول^{١٠}.

١. القصص (٢٨): ٨٣.

٢. النور (٢٤): ١٩.

٣. آل عمران (٣): ١٨٣.

٤. وسائل الشيعة ١: ٥٠ أبواب مقدّمة العبادات، ب ٦، ح ٣.

٥. وسائل الشيعة ١: ٤٨ أبواب مقدّمة العبادات، ب ٥، ح ٥.

٦. وسائل الشيعة ١: ٥٠ أبواب مقدّمة العبادات، ب ٦، ح ٤.

٧. وسائل الشيعة ١٥: ١٤٨، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ب ٦٧، ح ١ بتفاوت.

٨. وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٣ أبواب ما يكتسب به، ب ٥٥، ح ١ - ٧.

٩. وسائل الشيعة ١٢: ٣٠٦ أبواب أحكام العشرة، ب ١٦٤، ح ١ - ١٤.

١٠. نهج البلاغة: ٦٩٠، حكمة ١٥٤. وفيه قال ﷺ: «الرَّاضِي بِفَعْلِ قَوْمٍ كَالدَّخِيلِ فِيهِ مَعَهُمْ. وَعَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ
 إِثْمَانٌ. إِثْمُ الْعَمَلِ بِهِ، وَإِثْمُ الرِّضَى بِهِ».

ومن الإجماع ما حكاه جماعة^١ على أن ظانَّ ضيق الوقت إذا أحرَّ الصلاة عصى، وإن انكشف فساد ظنِّه.

ومن العقل حكمه بقبح الجرأة على المولى وهتك احترامه، والطغيان عليه بالعمد على معصيته.

وربما يقرَّر حكم العقل بأننا إذا فرضنا أن شخصين قطعاً بحرمة إنائين فشرباهما فأخطأ أحدهما وأصاب الآخر، فإنَّ ما أن لا يستحقَّ العقاب واحد منهما، أو يستحقَّانها جميعاً، أو يستحقَّ المصيب دون المخطئ أو بالعكس، والطرفان باطلان بالضرورة؛ إذ لا وجه لعدم استحقاق العاصي للعقاب، وأمَّا الوسطان فالأخير منهما مستلزم لإناطة الاستحقاق بأمر غير اختياري - أعني به الإصابة - فيتعيَّن أولهما وهو المطلوب^٢.

والجواب عن الجميع إجمالاً: أنَّها لو تمَّت لاقتضت ترتب الاستحقاق على قصد المعصية الحقيقية دون المقام، مع عدم الملازمة بين الموردین.

وأمَّا الجواب تفصيلاً، فعن الآية الأولى: بأنَّ الحساب غير العقاب، وقد ورد أن في حلال الدنيا حساباً. مضافاً إلى أن إبداء ما في النفس ظاهر في الإقرار بما ارتكبه من المعاصي دون الجري على مقتضى الإرادة، ليكون إخفاؤه عبارة عن عدم الجري لتدلَّ الآية على ترتب العقاب على القصد الساذج.

وعن الآية الثانية: بأنَّ القصد لا يسمَّى إرادة إلاَّ عقيب تأثيره في الحركة نحو المراد، وما لم يؤثر عبَّر عنه بالعزم، ولذا أخذوا في تعريف الإرادة التحريك للعضلات، فتخلو الآية حينئذٍ عن الدلالة على المقصود.

وعن الآية الثالثة: بأنَّ ظاهرها هو ترتب العقاب والعذاب على مجرد حبِّ شيوع ارتكاب الفواحش بين المؤمنين، وقضيته حرمة هذا الحبِّ - كما دلَّ على ذلك أخبار ترتب الإثم على الرضا بفعل العصاة - وأين ذلك من ترتب الاستحقاق على قصد ارتكاب المعاصي؟! ولا فحوى أيضاً في البين.

١. راجع منتهى المطلب ١: ٢٠٩، س ٢٤، الطبعة الحجرية.

٢. فرائد الأصول ١: ٩.

وعن الرواية الأولى: بأنّ كون النّية شرّاً لا بدّ أن يكون باعتبار المنوي لا في ذاتها، وقد وقع التصريح بذلك في الأخبار. ولو فرض كونها شرّاً في ذاتها كانت محرّمة بنفسها إذا قلنا أنّها في نفسها اختيارية قابلة للنهي، وذلك غير ما هو المقصود؛ إذ لا بحث في ترتّب العقاب على القصد إذا كان بنفسه مورداً للنهي.

وعن الرواية الثانية: بأنّ ظاهر حشر الناس على نيّاتهم حشرهم بصورة ملكاتهم، كأن يحشر المتكبّر بصورة النملة، وذلك غير استحقاق العقاب على القصد.

وعن الرواية الثالثة: بأنّ علّة الخلود هو نيّة الخلود في المعاصي على تقدير الخلود في الدنيا، لا الخلود في النّية. فتكون الرواية أجنبيّة عن ترتّب العقاب على القصد، فلعلّ المعصية بهذا القصد يتغلّظ عقابها بالنسبة إلى المعصية عازماً على التوبة وترك العود - على أن يكون عنوان المعصية يختلف - لأنّ العقاب يكون على القصد.

وعن الرواية الرابعة: بأنّ عقاب المقتول لعلّه من جهة إرادته قتل صاحبه، ثمّ حركته نحو المراد بإتيان مقدّماته دون مجرد القصد الساذج. ومقدّمات القتل في المقام بأنفسها محرّمة لا بعنوان المقدّميّة؛ فإنّ إرعاب المؤمن وتخويفه بسلّ السيف عليه محرّم في ذاته، فيكون العقاب على ذلك لا على القصد الساذج.

ومن هذا يظهر الجواب عن الرواية الخامسة، وقد تقدّم الجواب عن الرواية السادسة عند الجواب عن الآيات.

ثمّ لو سلّمنا دلالة الأخبار على المقصود، فهي معارضة بأخبار أخر دلّت على خلافها. وقد عقد لذلك باباً في أصول الكافي، ونحن نقتصر على نقل رواية واحدة نموذجاً للبقية، فعن زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ لَادَمَ فِي ذَرْبِهِ أَنْ مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ، وَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَعَمَلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْرًا، وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تَكُتَبْ عَلَيْهِ، وَمَنْ هَمَّ بِهَا وَعَمَلَهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ»^١.

والجمع بين الطائفتين، حمل الطائفة الأولى على بعض ما ذكرناه في الأجوبة.

وعن الإجماع بثبوت الخلاف لفتوى جمع بعدم تحقّق المعصية في الفرع المتقدّم. مضافاً

إلى أن المسألة عقلية، مع احتمال أن ظن الضرر موضوعي على وجه تمام الموضوع للحكم الواقعي، أو لعلّ حكمهم بالمعصية من جهة تحقّق مخالفة الحكم الظاهري، بل لعلهم يوجبون العقاب لهذه المخالفة وإن وافق الحكم الواقعي.

وعن حكم العقل بمنعه، بل منع تحقّق التجري والهتك للمولى بمجرد القصد. نعم، تنزيه النفس عنه كمال لها، وكان الذمّ والتوبيخ واللوم المترتب على خبث النفس اشتباه على المستدلّ بالمذمّة على القصد.

لكنّ الأوّل غير مستلزم للعقاب؛ لأنّه على أمر غير اختياري. والذمّ المستلزم لاستحقاق العقاب من المولى هو ما كان على أمر اختياري.

وأما التقرير المتقدّم لحكم العقل فالجواب عنه: أنّا نختار أنّ من صادف قطعه للواقع هو الذي يستحقّ العقاب دون من أخطأ، ولا يلزم إناطة العقاب بأمر غير اختياري؛ إذ المصادف قطعه هو الذي أتى بسبب العقاب - وهو اختيار المعصية - دون المخطئ؛ فإنّه لم يختر المعصية وإنّما زعم أنّه اختارها بزعم أنّ ما أتاه معصية. ولو سلّمنا أنّه اختارها كان عدم استحقاق هذا لأجل عدم الاختيار - وهو عدم مصادفة قطعه - لا استحقاق ذلك. وغير عزيز عدم الاستحقاق لأمر غير اختياري كمن حبس عن ارتكاب الحرام أو نام عنه أو نسيه أو غير ذلك من الموانع غير الاختيارية.

فالمحصّل ممّا ذكرناه هو عدم استحقاق المتجري للعقاب، وإنّما يذمّ بخبث باطنه لا بقصده الناشئ من خبثه ولا بفعله الناشئ من ذلك القصد. هذا.

ولكنّ الذي يخطر بالبال عاجلاً هو أنّ مناط استحقاق العقاب - على القول بأنّ العقاب والثواب بالاستحقاق - ليس هو مخالفة التكليف بما هو مخالفة للتكليف ومعصية، بل بمناط عامّ سيّال جميع العقوبات العقلية يكون بذلك المناط، وكانت المخالفة جزئياً من جزئياته وهو مناط مجازاة السيئة بالسيئة والاعتداء بالاعتداء والعقوبة بالعقوبة المصرّح به في الآيات الثلاث.

وحيث إنّ المعصية إساءة على المولى وظلم وهتك لحرمة كسلّ السيف عليه وفحشه وسبّه، جاز أن يعاقب الشخص بما صنع، كما أنّ عدم تهئية مقاصد المولى وتحصيل أغراضه ظلم آخر على المولى. فكان في المعصية الحقيقية - بناءً على تبعية الأوامر

والنواهي للمصالح والمفاسد - جهتان من الظلم فكان العقاب المنبعث منها منبعثاً من الجهتين.

وأما التجري وكذلك المعصية الحقيقية - على القول بعدم التبعية - ففيه جهة واحدة، هي جهة الهتك، ومع ذلك ربما يكون عقاب هذا أشدّ من عقاب الأوّل، كعقاب من سلّ السيف على المولى وأرعبه وهدّده بالقتل إذا قيس إلى عقاب مرتكب صغيرة من الصغائر. بل لا يبعد صحّة عقاب من أضرّ السوء على المولى، وإن لم يجر على منواله خارجاً ولا أوجد مقدّمة من مقدّماته. ويشهد له الأخبار المتقدّمة^١ الدالّة على العفو مع ثبوت الاستحقاق.

الموافقة الالتزامية

لا أعلم ما المراد من الموافقة الالتزامية؟ أهو العلم والإذعان بالأحكام الشرعية فكان إيجابها عبارة أخرى عن إيجاب معرفة الأحكام وتحصيل العلم بها، أم هو التصديق بحقيّة أحكام الشرع والإذعان بأنّها من قبل الله تعالى، أم هو البناء والعزم على امتثال الأحكام بالإتيان بالواجبات وترك المحرّمات، أم هو الإتيان بالواجبات ورغبة إليها وحبّاً لها وترك المحرّمات رغبةً عنها وبغضاً لها، أم هو الإتيان بالواجبات لوجوبه وترك المحرّمات لحرمة، أم هو الالتزام وعقد القلب بوجوب الواجبات وحرمة المحرّمات؟ وكلّ ما عدا الأخير ينبغي القطع بعدم إرادتهم له. والأخير لا معنى محصّل له، بل يوشك أن يكون من قبيل ما قالته الأشاعرة من الكلام النفسي^١. وعليه يكون لكلّ تكليف امتثالان، واحد قائم بالجنان وآخر بالجوارح.

ثمّ على فرض تبيين المراد من الموافقة الالتزامية يقع البحث عن حكمها. والظاهر الذي لا ينبغي الريب فيه أن لا حكم للعقل في موضوع التكاليف الشرعية إلّا بإطاعة واحدة متوجّهة إلى ما توجّه إليه طلب المولى، إن [كان] فعلاً خارجياً ففعل خارجي، وإن [كان]

١. والمراد به: أن من يأمر وينهى ويخير، يجد في نفسه معنى غير العلم والإرادة يدلّ عليه بالعبارة أو الكتابة أو نحوهما، وشاع عند أهل اللسان إطلاق اسم الكلام عليه. وهو يختلف عن الكلام الحسيّ الموجّد بالحروف. (شرح المقاصد ٤: ١٤٩).

قلبيّاً فقلبي، كما يشهد له أن لا يحكم عند المخالفة إلاّ باستحقاق عقاب واحد. وأما استحقاق العقاب على ما يؤتى به تشريعاً - بعنوان أنه من الدين - فليس ذلك على القصد والمخالفة الالتزامية، بل لأجل دخول عمله تحت عنوان الافتراء والكذب الفعلي على الله تعالى.

ثمّ لو سلّمنا وجوب الموافقة الالتزامية، لم يكن ذلك مانعاً من إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي - لو لم يكن مانع عن إجرائها لولاها - مع تمامية الاقتضاء بشمول أدلّة الأصول للأطراف؛ وذلك لأنّ الالتزام الواجب إمّا هو الالتزام بخصوص الحكم الفعلي أو ما يعمّه والشأنّي بأن يلتزم بكلّ ما له من المرتبة.

فعلى الأول الأصل يخرج مجراه عن موضوع حكم العقل بوجوب الالتزام بإهباطه للحكم عن الفعلية - سواء كانت الشبهة موضوعيّة أو حكميّة - وعلى الثاني لم يكن إجراء الأصل في الأطراف مانعاً عن الالتزام بالحكم الواقعي الشأنّي؛ فإنّ الحكمين المتخالفين المختلفين بالشأنيّة والفعلية إذا اجتمعا بخارجيّهما في موضوع واحد، فما ظنك بالتزاميّهما؟! فيلتزم بما هو الواقع وبما يقتضيه الأصل كلّ بما له من المرتبة، هذا بفعليته وذاك بشأنيته.

قطع القطّاع

تقدّم أنّ للقطع أحكاماً ثلاثاً عقلية: وجوب متابعتها، ومنجزية للتكليف، ومعذريته.

أمّا وجوب متابعتها فيختصّ بالقطع المصيب، فموضوع هذا الحكم القطع بالواقع - على أن يكون القطع جزء الموضوع والجزء الآخر الواقع المقطوع - بل القاطع نفسه لا يحكم بمتابعة قطع أخطأ الواقع. نعم، هو مشتبه في الصغرى ويزعم أنه مصيب في قطعه، ولذلك يلزم الحركة على طبقه.

ومنه يعلم أنّ حكم العقل بالحجية - الذي هو من رشحات حكمه بوجوب المتابعة - أيضاً مختصّ بالقطع المصيب.

وأوضح من هذا في الاختصاص بالقطع المصيب، حكم العقل بالمنجزية؛ فإنه لولا الواقع والإصابة، كان منجزاً لأيّ شيء؟

وأما المعذرية فهو حكم ثابت في موضوع القطع المخطئ، بل عرفت أنه حكم مطلق الجهل بالواقع - بسيطاً كان أو مركباً - ما لم يكن عن تقصير.

ثمّ إنّ أثر اختصاص الحجية بالقطع المصيب يظهر في حق غيره إذا توجه إليه حكم في موضوع قيام الحجّة عند القاطع، بل وكذا في حق القاطع إذا قصر في المقدمات فمارس ما يعلم بخطئه، فإنه لا يعذر فيه، وإن كان في حال القطع لا يخاطب بترك العمل بقطعه.

فإذا صحّ قصر الحجّية بطائفة خاصّة من القطع، وقام الدليل الشرعي على النهي عن متابعة ما يحتمل الانطباق عليه، حكم بالانطباق؛ فإذا نهى الشارع عن متابعة القطع الحاصل من المقدمات العقلية، حكم بأنّ القطع الحاصل من هذه المقدمات كلّها خطأ لإصابة فيه، كما هو ظاهر أخباره أيضاً.

وفي الحقيقة القصر في الحجّية من العقل لا من الشرع، والشارع بنهيه يكشف عن خروج مورد النهي عن موضوع الحجّة العقلية.

نعم، قد عرفت أن لا أثر لهذا الخطاب بالنسبة إلى القاطع، ولا يوجّه إليه ذلك الخطاب، بل تزيد على هذا ونقول: إنّ هناك وجهاً آخر لقصر الحجّية ببعض أقسام القطع، بل سلب الحجّية عنه بالمرّة يخاطب به القاطع أيضاً، وقد سبقت إلى ذلك الإشارة.

وحاصله: أنّ من المحتمل أن يؤثّر القطع - مطلقاً أو في الجملة - مفسدة في المتعلّق مزاحمة لما في متعلّق القطع من المصلحة مسقطه لها عن التأثير، فيكون الحكم الثابت لولا القطع مرتفعاً بالقطع، وكان القطع عنواناً ثانوياً - كسائر العناوين الثانويّة - دافعاً للحكم المقطوع به، وحينئذٍ لا مانع من توجيه القاطع أيضاً بذلك، وفي هذا لا محيص للمولى من ترك الطلب وعدم بعث العبد نحو الفعل؛ لأنّ ذلك نقض لغرضه ولم يكن له طريق في الوصول إلى مقصده إلّا جعل الاحتياط فيما كان الأثر لمطلق القطع، وأمّا فيما كان الأثر لقطع خاصّ فله أن ينهى عن العمل بذلك القطع الخاصّ، وكان ذلك القطع بوجوده رافعاً للحكم مزاحماً لملاك المتعلّق، وكان الحكم على فعليته مع تمكّن غيره من سائر أفراد القطع.

ولا يتوهم أنّ ذلك من باب دخل قطع خاصّ في موضوع الحكم، فيخرج عن محلّ الكلام ويدخل في القطع الموضوعي الذي لا كلام في جواز التصرف فيه بدخل نوع خاصّ من القطع في متعلّق الحكم؛ وذلك لأنّ هذا من باب دخل عدم قطع خاصّ، وهو غير ملازم لدخل ما يقابله من سائر أنواع القطع، فاعتبار أن لا يكون القطع حاصلاً من المقدمات العقلية لا يستلزم اعتبار أن يكون حاصلاً من المقدمات العقلية.

وكذا اعتبار أن لا يكون القطع حاصلاً من القطع ليس معناه دخل الحاصل من غيره في

موضوع الحكم ليخرج القطع عن الطريقة:

وحسب هذين الوجهين إذا ورد دليل رادع عن العمل ببعض أفراد القطع أخذ به ولم يكن وجه لردّه والأخذ في تأويله، كما ورد بالنسبة إلى الحاصل من المقدمات العقلية.

نعم، القطع الحاصل ممّا لا يتعارف حصول القطع منه - وهو المعبر عنه بقطع القطّاع - لم يرد منع عنه، ولا يشمله ما دلّ على عدم اعتناء الوسواسي بشكّه. ويمكن أن يقال: إنّ حكم العقل بالحجّية لا يعمّه، بل هو معدود من الأمراض لا سيّما بعض مراتبه.

نعم، القاطع بنفسه معذور لو حصل ذلك بلا اختيار منه، ومن غير تعمدّ النظر إلى ما يوجبه.

العلم الإجمالي

إنّ البحث في العلم الإجمالي يقع في مقامين: مقام ثبوت الحكم بالعلم الإجمالي، ومقام سقوطه به.

ولنقدّم الكلام في المقام الأوّل، أعني إذا تعلّق العلم الإجمالي بحكمٍ هو فعلي على جميع التقادير، متوجّه إلى القاطع على جميع احتمالاته، فهل هو كالعلم التفصيلي في وجوب المتابعة عقلاً المستلزم ذلك لكونه مثله في المنجزية، أو ليس كالعلم التفصيلي؟ وعلى تقدير كونه مثله، فهل يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالفراغ وحصول الإطاعة القطعية، أو يكتفي بالفراغ الاحتمالي وزوال القطع بالحكم؟

وعلى كلّ تقدير هل حكم العقل ذلك على وجه الاقتضاء، أو على وجه العليّة التامة؟ يعني أنّ حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية أو حرمة المخالفة القطعية حكمان ماداميان معلقان على ورود دليل مرخّص في الأطراف كلّاً أو بعضاً، فمجرّد ورود دليل مرخّص يذهب حكم العقل، ولو كان الدليل المرخّص عموم لفظ أو إطلاق دليل، أم حكمان مطلقان يطرح في مقابلهما كلّ دليل مرخّص؟

فللبحث مواقع ومقامات ثلاث. وموضوع البحث في كلّ المواقع هو الذي ذكرناه في صدر العنوان - أعني العلم الإجمالي بحكم فعلي على جميع التقادير متعلّق بالمكلف كذلك - فلو كان المعلوم بالإجمال حكماً شائئياً بقولٍ مطلق لم يكن للعلم ذلك أثر؛ فإنّه لا يزيد على العلم التفصيلي بالحكم الشائئ.

وكذلك لو كان المعلوم بالإجمال حكماً شيئاً على بعض التقادير، كما إذا كان مردداً بين أطراف خارج بعضها عن محلّ الابتلاء، أو كان المكلف مضطراً لارتكاب بعضها؛ فإن ذلك يكون من الشك في التكليف الفعلي الذي هو مجرّ للبراءة.

ومثلها ما لو كان المعلوم بالإجمال غير متوجّه إلى المكلف على جميع احتمالاته، كما في واجدي المني في الثوب المشترك؛ فإنّ كلّاً من الشخصين يكون شاكاً في تكليف نفسه. وبعد ما حررنا البحث كما حررنا، لا يبقى شكّ بالنسبة إلى المقام الأول؛ وذلك لوضوح أنّ حكم العقل بمتابعة القطع لم يرد على قطع خاص بل كلّ قطع بحكم فعلي متوجّه إلى المكلف موضوع لحكم العقل - كان هناك في المتعلّق إجمالاً أم لا - وكيف يعقل أن يرخّص العقل في نبذ حكم المولى وراء الظاهر - بعد إحرازه والقطع به - اعتذاراً بأنّه غير معلوم متعلّق حكمه بالتفصيل؟!!

نعم، مع الإجمال في نفس التكليف، كما إذا علم إجمالاً بإلزام إمّا بالفعل أو الترك من شيء واحد، الذي ذكره مجرى لأصالة التخيير لم يبعد أن لا يلزم العقل بشيء، وكان الحكم هو البراءة، وسيأتي بيانه في محله.

واعلم أنّ موضوع حكم العقل هو الإطاعة الواقعيّة دون المعلومة أو المحتملة، فإنّه يرد على ما يرد عليه حكم المولى. نعم، بينهما فرق وهو أنّ حكم المولى وارد على ذات الفعل بعنوانه الواقعي، وهذا يرد بعنوانه الكسبي الآتي من قبل تعلّق الأمر به، أعني عنوان الإطاعة.

ثمّ إنّ هذا الموضوع غير محرز بعد إتيان المكلف بشيء من الأطراف، ومن المعلوم أنّ العقل وكلّ حاكم لا يوجّه حكمه مع عدم إحراز موضوعه؛ فإن كان له في وعاء عدم إحراز عنوان الإطاعة حكم، كان ذلك حكماً بعنوان آخر - وهو عنوان لزوم تحصيل اليقين بفراغ الذمّة بعد اليقين بالاشتغال - وهو المقام الثاني من المقامات الثلاث التي أشرنا إليها. والظاهر أنّه لا إشكال في حكم العقل بذلك؛ فإنّ حكمه هذا كحكمه السابق لا يختصّ بمورد العلم الإجمالي، بل إذا علم تفصيلاً بحكم ثمّ شكّ في امتثاله حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ.

والمناط ما ذكرناه من تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال، فكان الإسقاط

للتكليف كالأثبات له لا يكون إلا بالعلم، والمكلف تحت حكم العقل بالاشتغال مع عدم العلم الأوّل، كما أنه تحت حكمه بالبراءة مع عدم العلم الثاني.

وربما توهم جواز الاقتصار على الامتثال الظني في المقامين وترك جانب الموهوم؛ زعماً بأنّ إلزام العقل بالإطاعة إنّما هو بمناسط دفع الضرر، ودفع الضرر الموهوم غير لازم في حكم العقل .

ويدفعه: أنّ عنوان الإطاعة موضوع مستقلّ في حكم العقل، وغير مبني حكمه ذلك على ترتّب الضرر على تركه، وإلّا وجب الاحتياط في موارد الظنّ بالتكليف، مع أنّ الضرر المترتب على ترك الطاعة لا يخلو إمّا أن يكون هو المناسط الباعث للتكليف، أو هو العقاب المترتب على مخالفة التكليف.

والأوّل باطل بأنّ التكليف لا يلزم أن يكون من قبيل الفرار عن المضارّ. والثاني باطل بأنّ العقاب مترتب على ثبوت حكم العقل بالإطاعة، فكيف تترتب هي عليها؟!

وبالجملة: لا ينبغي الريب في عموم حكم العقل بالاحتياط في الأطراف من غير فرق بين مظنون التكليف منها وموهومه، وإلّا لزم الترخيص في ارتكاب أطراف الشبهة إذا تساوى احتمال التكليف فيها؛ لأنّ مشكوك الضرر كموهومه في عدم وجوب التحرّز إلاّ على مذهب ضعيف.

بقي الكلام في ثالث المواقع، والحقّ فيه هو أنّ الحكمين العقليين السابقين - اللذين كان أحدهما بمناسط الإطاعة والآخر بمناسط الاحتياط في الإطاعة - كلاهما حكمان أديان غير محدودين بعدم ورود الترخيص من الشارع، فإذا ورد عموم أو إطلاق دليل يفيد الترخيص في الأطراف - كلّاً أو بعضاً - خصّص ذلك الدليل بحكم العقل، فلا جميع الأطراف قابل للترخيص ولا بعض الأطراف.

كلّ ذلك في موضوع فعليّة الحكم المعلوم بالإجمال الذي عرفت أنّه محلّ الكلام. وأمّا رفع حكم العقل برفع فعليّة الحكم فذلك بمكان من الإمكان، بل في مورد العلم التفصيلي بالحكم أيضاً يأتي هذا، فضلاً عن العلم الإجمالي. فإذا رفع المولى يده عن الحكم الفعلي المعلوم بالتفصيل، ذهب حكم العقل بسبيله وجاء الترخيص. فليس حكم العقل إلاّ

كحكم الشرع إذا توجه إلى موضوع في أنه لا يزول إلا بزوال موضوعه، فإن أخذ في موضوعه عدم ترخيص الشارع - كما أخذ في موضوع حكمه بالبراءة عدم بيان التكليف - زال حكمه بورود الترخيص من الشارع، وإلا لم يزل.

وقد عرفت أن موضوعي حكمي العقل في المقام تعلق العلم بالتكليف الفعلي غير مقيد بقيد، فما دام هذا الموضوع دام الحكمان، وإذا زال زالا ثم جاز الترخيص الشرعي فعموم أدلة البراءة وشمولها لأطراف العلم الإجمالي لا سبيل إلى الأخذ به ما دام تعلق العلم الإجمالي بالحكم الفعلي على كل تقدير محفوظاً؛ وذلك لعدم اجتماع حكمين فعليين على جانبي النقيض، وهذا كما يمنع من الترخيص فيها بعضاً.

وأما الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في مورد الشك البدوي، فسيأتي أنه غير معقول مع حفظ الفعلية للواقع، فلا يمكن الجمع إلا برفع اليد عن فعلية الواقع.

ثم لا فرق في الحكم المعلوم بالإجمال بين أن يكون معلوماً بالوجدان، أو كان مقامت عليه الحجّة، فإذا قامت الحجّة على وجوب واحد من الظهر والجمعة قطعت تلك عموم دليل الرفع الشامل لكل واحد من الأطراف، من غير أن يعارض دليله بدليله.

وأيضاً لا فرق بين أن يكون الخطاب المعلوم في البين تفصيلاً مردداً بين متعلقين، أو إجمالياً مردداً بين خطابين، كما إذا علم أن أحد الإناءين إما خمر أو مغصوب؛ فإن إرادات الشارع كثرات إرادة واحدة بمناط واحد ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ... وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^١ والبسط والشتات باعتبار شتات المتعلق.

بل الإرادات الإيجابية والتحريرية مآلهما إلى إرادة أمر واحد منطبق تارة على الفعل فيسمى بالإيجاب وأخرى على الترك فيسمى بالتحرير.

وأما المقام الثاني - وهو مقام سقوط التكليف بالامتنال الإجمالي -: فالحق جوازه في الواجبات التوصلية بإتيان أطراف الاشتباه، وإن لزم من ذلك التكرار في الفعل وكان المكلف متمكناً من تحصيل العلم التفصيلي في المسألة، أو تحصيل الحجّة في بعض الأطراف.

وأما الواجبات التبعديّة فما ذكر سنداً للمنع فيها يعمّ صورة التمكن من تحصيل القطع أو الحجّة وعدمه، ولازمه سقوط التكليف مع عدم التمكن من تحصيل القطع ولا تحصيل الحجّة في المسألة، مع أنّ الذي يظهر من كلامهم قصر المنع بصورة التمكن من تحصيل الحجّة، بل واستلزام الاحتياط للتكرار في العمل، بل يظهر منهم قصر معقد الإجماع على المنع بصورة التمكن من تحصيل العلم الوجداني دون الظنّ الخاصّ فضلاً عن الظنّ المطلق. والقصر من الجهات الثلاث وإن كان هو المتيقّن من معقد الإجماع المنقول على المنع، لكن باقي الوجوه عامّة. ونحن نذكر تلك الوجوه مع ما فيها وبذلك نختم الكلام في حجّة القطع.

الأول: أنّ الاحتياط بالتكرار لعب بأمر المولى - يعني ينطبق عنوان محرّم على العبادة - وبذلك تخرج العبادة عن قابليّة التقرب ولعلّ الحري أن يقال: إنّه استهزاء بأمر المولى وسخرية بأمره، وإلّا فاللعب لا أصل له حتى لو كان الاحتياط لغواً عبثاً وبدون داع عقلائي، مع أنّ اللعب مع المولى - فضلاً عن اللعب بأمره - ممّا لم يقدّم دليل على حرّمته ولا يحكم العقل بقبّحه.

وفيه: منع استلزام الاحتياط لشيء ممّا ذكر حتّى لو كان عبثاً وبلا داع عقلائي فضلاً عمّا إذا كان لغرض عقلائي؛ فإنّ العناوين المذكورة تدور مدار القصد، فإنّ كان القصد إلى ذلك - ولو في الإطاعة التفصيليّة - حرم، وأيضاً بطل إن انطبق العنوان على الفعل وقلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي، وإلّا فلا.

الثاني: اختلال قيد قصد القربة في الاحتياط، فيخرج عن كونه احتياطاً؛ فإنّ قصد القربة هو إتيان الفعل بداعي الأمر، ومعنى ذلك صدور الفعل عن منشأ العلم بالأمر، ومعلوم أنّ كلاً من أطراف العلم الإجمالي لا علم فيه بالأمر. والإتيان بداعي احتمال الأمر ليس من قصد التقرب.

وفيه: أنّ كلا طرفي العلم الإجمالي يصدر بداعي العلم بالأمر المتعلّق بذلك الواحد المشتبه، فتكون دائرة تحريك العلم الإجمالي أوسع من دائرة تحريك العلم التفصيلي، فإنّه يحرك إلى جميع أطراف الشبهة، ويصدر جميع أطراف الشبهة بالعلم الإجمالي الواحد. ويتّضح ذلك بملاحظة العلم الإجمالي بالمنافع والمضارّ في أطراف؛ فإنّ الشخص إذا

علم أن في أحد الكأسين سمّاً دعاه ذلك إلى التحرّز عن كليهما، أو علم أن أحد الحيوانين سبع، بعثه ذلك إلى الفرار عن كليهما.

الثالث: انتفاء قصد الوجه بالإتيان بالواجب لوجوبه، وبالمستحبّ لاستحبابه. وفيه: مضافاً إلى منع اعتبار قصد الوجه، ما تقدّم من صدور الأطراف بداعي الوجوب المعلوم في البين، فأين انتفاء قصد الوجه؟! نعم، إنّما ينتفي قصد الوجه إذا لم يعلم أن الحكم إيجابي أو استحبابي، وإن علم بالمتعلّق تفصيلاً.

الرابع: انتفاء التمييز بمعنى عدم تعيين الواجب من المستحبّ. ويدفعه: عدم الدليل على اعتباره، بل إطلاقات أوامر العبادات تنفيه؛ لأنّه ممّا يمكن تقييد متعلّق الأمر به، وليس كقصد الأمر ممّا لا يمكن تقييد المتعلّق به. ومنه يظهر جواز الرجوع إلى البراءة أيضاً.

حجّية الظنّ

حجّية الظنّ

لا إشكال في أنّ كلّ ما سوى العلم ليس حجّة في ذاته، وإنّما البحث في أنّه هل يكون قابلاً للحجّية بالعرض وبالجعل مع فرض انحفاظ الأحكام الواقعيّة، وعدم انقلاب التكليف الواقعيّة إلى التكليف بمؤدّيات الأمارات؟ فأثبتته المشهور، ونفاه ابن قبة؛ لاستلزام ذلك اجتماع الضدّين، أعني تحليل الحرام أو تحريم الحلال في مورد قامت الأمانة على حليّة الحرام الواقعي، أو بالعكس.

وربما يزداد على ذلك لزوم اجتماع طلب الضدّين فيما إذا أدّت الأمانة إلى وجوب ضدّ ما هو واجب، وكذلك لزوم تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، بل أقول: ويلزم اجتماع النقيضين فيما إذا أدّت الأمانة إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام. ثمّ إنّ هذا وإن ذكره ابن قبة في خصوص خبر الواحد، لكنّ مقتضاها عامّ يعمّ اعتبار كلّ ما سوى العلم من أصل أو أمانة. فينبغي لمن يعتبر شيئاً من الأمارات والأصول في الشبهات الحكميّة أو الموضوعيّة أن يدفع المحذور.

والظاهر أنّ المحاذير باقية لا تزول ما دام الالتزام بالحكم الواقعي والآخر الظاهري باقياً. فدعوى أنّ أحد الحكمين واقعي والآخر ظاهري لا تجدي؛ فإنّ الحكمين المتخالفين متضادّان، سواء كانا واقعيتين أو ظاهريتين أو مختلفين.

ولعلّ إلى هذا يرجع كلام من أجاب بأنّ الحكمين ليسا في مرتبة واحدة، بل أحدهما - وهو الواقع - متعلّق بالعنوان الواقعي والآخر بعنوان مشبته الحكم؛ فإنّ الواقع إذا طرأ عليه

الاشتباه فقد حصل الموضوعان، ويلزمه تعلق حكمهما، فيلزم ما ذكره ابن قبة من المحذور. وقد أجاب شيخنا المرتضى رحمته عن الإشكال في صورة الانسداد - بعد الالتزام به في صورة الانفتاح، وأنه لا مدفع عنه في صورة الانفتاح إلا بالالتزام بالسببية وانقلاب الواقع إلى مؤدى الأمانة الذي هو التصويب - قائلاً بأنه:

«إن أراد امتناع التعبد بالخبر في المسألة التي انسدت فيها باب العلم بالواقع فلا يعقل المنع عن العمل به فضلاً عن امتناعه؛ إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إما أن يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة، وإما أن لا يكون له فيها حكم كالبهائم والمجانين، فعلى الأول فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الأصول والأمارات الظنية التي منها الخبر الواحد، وعلى الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي، وقد فرّ المستدلّ منهما. فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم؛ لأن الواجب والحرام ما علم بطلب فعله أو تركه، قلنا: فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه». انتهى^١.

وأنت خبير بأن هذا ليس جواباً عن ابن قبة؛ فإنه مع حفظ الواقعيّات وجّه المحذور، وأنه يلزم من جعل أحكام ظاهرية تحليل الحرام وتحريم الحلال، وهذا لازم إن كان هناك انفتاح أو كان انسداد. وأي معنى لوجوب نصب الحجّة في حال الانسداد بعد بقاء الأحكام الواقعية على واقعيّتها، وهل ذلك إلا وجوب الجمع بين الضدّين؟ إلا أن يكون مقصود المجيب وجوب رفع اليد عن الأحكام الواقعية، والاقتصار على ما في مؤدى الطرق، وهذا خارج عن مفروض كلام ابن قبة.

وبالجملة: الانسداد وعدم التمكن من الوصول إلى الواقعيّات ولو تغلّبه خطأ ما يحصل من أفراد الخطأ، حتّى كانت الأمانة أغلب إصابة منه - إن كان نافعاً - فإنما ينفع في دفع محذور تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، ولا يُجدي أبداً في دفع المحاذير الأخر حول التكليف، من اجتماع الضدّين أو النقيضين أو طلب الضدّين. وقد أجاب الأستاذ العلامة رحمته عن الشبهات بأجوبة ثلاثة:

الأول: أن جعل الحجّية، ليس بجعل مؤدّيات الأمارات حتّى يلزم من هذا الجعل - منضمّاً إلى جعل الأحكام الواقعيّة في موارد الخطأ - تحليل الحرام وتحريم الحلال وكذا باقي المحاذير، وإنّما هو بجعل نفس الحجّية؛ فإنّها بنفسها قابلة للجعل كالملكيّة والزوجيّة والوكالة والوصاية.

نعم، تجتمع الحجّية على الحرام مع الحلال أو الحجّية على الحلال مع الحرام، وهذا لا مانع منه، وليس من تحليل الحرام وتحريم الحلال.

فالحجّية جعليّة وانجعليّة، فالانجعليّة للقطع وللظنّ في ظرف الانسداد على الحكومة للأمارات. والكلّ موضوع لحكم العقل بوجود المتابعة والمنجزيّة والمعدّريّة، فكما أنّ الحجّية الانجعليّة تجتمع مع الحكم الواقعي على الخلاف - كما في قطع أخطأ - كذلك الحجّية الجعليّة، فلا يلزم محذور سوى تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، وذلك يندفع بثبوت مصلحة في الجعل يتدارك بها ذلك^١.

ويردّه أولاً: أنّنا لا نعقل لجعل الحجّية معنى سوى جعل الأحكام التكليفيّة وجعل وجوب المتابعة، وكذا في أخواتها من الولاية والوكالة والوصاية، فإنّ كلّ ذلك يرجع إلى الإذن في التصرف.

وثانياً: أنّ هذا - إن تمّ - يختصّ بالأمارات ولا يجري في الأصول، إلّا على مذهب من يرى جعل الأصول أيضاً بمعنى جعل حجّيتها بلا جعل أحكام ظاهريّة في موردها، لكنّ المجيب لا يلتزم بذلك.

وثالثاً: أنّ الالتزام المذكور لا يدفع المحذور؛ فإنّ جعل الحجّية تشارك جعل الأحكام في المحذور؛ للزوم متابعة الحجّة عقلاً. فيلزم من جعل الحكم مع جعل الحجّة على خلافه اجتماع الطلبين العقليّين على جانبي النقيض - أعني وجوب الفعل لكونه مطلوباً وجواز تركه لقيام الحجّة على عدم الوجوب - وهذا نظير أن يطلب الفعل، ثمّ يوعدّ بالعقاب عليه. وحيث إنّ القطع حجّيته ليس بجعل من الشارع، فليس حكم العقل بوجود المتابعة فيه مستنداً إلى الشارع حتّى لا يجتمع مع إرادته الفعلية على الخلاف.

الثاني: أننا لو قلنا بجعل الأحكام في أدلة اعتبار الطرق والأمارات فأحكامها أحكام طريقتية عن مصلحة في جعلها بخلاف الأحكام الواقعية؛ فإنها عن مصلحة في متعلقاتها. ولا مضادة بين حكيمين كذلك؛ لأن أحدهما طريقي ليس على طبقه إرادة بل منبعث من إرادة ذيه تحفظاً على الواقعيّات، وإنما الإرادة على طبق الآخر الواقعي^١.

ويردّه: أنّ هذا مجرد لقلقة لسان لا مغزى له؛ فإنه لو لم يكن على طبقه إرادة نظير الإنشاءات الصادرة لغير داعي الطلب من التعجيز والتسخير لم يجب إطاعته، فالإرادة - وإن كان الطلب طريقيّاً ولأجل ذلك الواقعيّات - حاصلة لا محالة.

ثمّ لمّا رأى المحيب أنّ هذا الجواب لا يتمشى في غير الأمارات - وليت تفتنّ بعدم تمشي جوابه الأوّل أيضاً على مبناه في الأصول - فأجاب في الأصول عن المحذور - وهو ثالث الأجوبة - بما حاصله يرجع إلى التزام عدم فعليّة الأحكام الواقعية في موارد الأصول، بمعنى أنّه لا إرادة ولا كراهة على طبق الواقع في ظرف الجهل، فلا يلزم اجتماع حكيمين ضدّين أو نقيضين أو طلب ضدّين.

ولمّا رأى أنّ هذا يؤدي إلى الفساد، وأن لا تنتجّر الأحكام الواقعية بالقطع بها أو قيام أمانة عليها؛ لأنّها إذا كانت في ظرف الجهل إنشائية محضة كان العلم من العالم متعلّقاً بهذا الإنشائي الموجود في مرتبة الجهل، وقد تقدّم أنّ القطع بحكم إنشائي لا أثر له، ولا يوجب تنجّر المتعلّق، فالترزم بأنّ الواقع بمثابة لو علم أو قامت عليه أمانة لتنجّر، يعني انقدحت الإرادة بسبب العلم بها، وأيضاً تنجّرت بنفس ذلك العلم.

وحاصل ذلك يرجع إلى أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه، يعني أنّ الحكم الإنشائي بالقطع به يبلغ مرتبة الفعلية ثمّ التنجّر. فالحكم قبل العلم حيث أنّه لم يبلغ مرتبة الإرادة فلا مانع من جعل الإباحة على خلافه، وحيث أنّه يبلغ بالعلم من العالمين مرتبة الفعلية وجب على العالمين الإطاعة فاجتمعت الكلمتان، والحمد لله تعالى^٢.

وأنت خبير بأننا نحن لا نقطع - حيثما نقطع - إلاّ بحكم فعلي، ولا تقوم الأمانة حيثما تقوم إلاّ على حكم فعلي.

١. كناية الأصول: ٢٧٧ و ٢٧٨.

٢. كناية الأصول: ٢٧٨.

وهذا دليل على أنّ الحكم قبل تعلّق القطع به وقيام الأمانة عليه بالغ مرتبة الإرادة والكرهية، مع أنّ أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى يحتاج إلى دليل، وليس. فإنّه - بعد تسليم أنّ الأحكام في ذاتها ليست بالغة مرتبة الإرادة والكرهية - يحتاج إثبات أنّها بتعلّق القطع أو قيام الأمانة عليها تبلغ مرتبة الفعلية إلى دلالة دليل. وفي الحقيقة ذلك الدليل هو الذي يوجب تنجزها بعد فعليتها بالقطع بوجوداتها الإنشائية، لا القطع بوجوداتها الإنشائية، وإنّما القطع بوجوداتها الإنشائية يوجب فعليتها فقط. ومعلوم عدم قيام الدليل على هذا الترتيب وإنّما هو شيء وهمي ذكره.

اللهمّ إلا أن يقول: إنّ الدليل عليه هو دليل اعتبار الأصول مع ضرورة وجوب امتثال التكليف عند القطع بها؛ فإنّ جعل الأصول حال الجهل وتنجز الأحكام بالقطع بها لا يتمّ إلا بأن لا يكون في مرتبة الجهل فعلية كي لا يلزم تحليل الحرام وتحصل الفعلية بالقطع؛ إذ لا يجب متابعة القطع بأحكام إنشائية، لكنّ هذا الاستكشاف إنّما كان يتمّ إن لم يكن هناك طريق آخر به يتخلّص عن الإشكال. مضافاً إلى ما عرفت من أنّ ما ذكر خلاف الوجدان؛ فإنّما حيثما تقطع بأحكام فعلية - أعني الإرادة والكرهية - وحيث تقوم عندنا الأمانة على حكم تقوم على حكم فعلي، وأي رواية من رواياتنا دلّت على حكم اقتضائي؟! فدعوى غيره مصادمة للوجدان ومخالفة للعيان.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه تنحصر الحجّة في باب التكليف في العلم، ولا شيء غير العلم بحجّة ولا قابل للحجّة، فلا يكون ما ليس بحجّة حجّة بل الحجّة دائماً هو العلم. نعم، موضوع حكم العقل بالتجنّب في باب الضرر هو الأعمّ من الضرر المعلوم والمقطوع، وهذا غير حجّة الظنّ، وليست الإطاعة في باب التكليف بمنط دفع الضرر كي يجب بمنط دفع الضرر المظنون كما يجب بمنط دفع الضرر المقطوع، بل يجب إطاعة التكليف إن كان في تركه ضرر - إمّا ضرر مناط التكليف أو ضرر العقوبة - أم لم يكن. ولذا يحكم العقل بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي من غير فرق بين مظنونها ومشكوكها وموهومها.

والحاصل: أنّ الشارع بل كلّ حاكم ملزم بأن يوصل بيانه إلى باب العقل، ثمّ هو يستريح. وباب العقل هو حكمه بالإطاعة وبعثه نحوها، وهما مرتبان على إعلام المولى بالتكليف إمّا

تفصيلاً أو إعلاماً إجمالياً. ولا يجدي في ذلك جعل المكلف ظاناً بالتكليف، بل كان في هذا عهدة عدم حصول المطلوب على نفس المولى حتى يعلم العبد فتنقل العهدة حينئذٍ إلى العبد، ويكون هو المطالب بالإتيان والمعلوم على الترك والمخالفة.

وهذا كذلك حتى في حال الانسداد بناء على حكومة العقل؛ فإنَّ الحجَّة في حال الانسداد هو العلم الوجداني بالتكليف دون الظنَّ التفصيلي. وسيأتي تفصيل ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى.

وعلى هذا، فإذا حكم الشارع باتِّباع الظنَّ كان القطع بحكمه هذا هو الحجَّة دون الظنَّ المحكوم عليه.

ولا يتوهمن من هذا أنَّ ما لم يكن بحجَّة صار حجَّة بالجعل، بل الظنَّ هذا إما هو موضوع للحكم كسائر ما يؤخذ في الموضوع من الخصوصيات، وهذا لا يكون إلا بعد رفع اليد عن الأحكام الواقعية، أو هو بعث احتياطي ناشئ من فعلية الأحكام الواقعية في تقدير المظنة لا في سائر التقادير؛ يعني أنَّ التكاليف الواقعية فعلية بالغة مبلغ الإرادة حيث يظنَّ بها، والأمر مع ذلك بالعمل بجميع المظنونات؛ لاحتمال صدفها للواقع المنجز في تقديره فكان بعثاً احتياطياً إلى الجميع صوتاً للواقعات عن الفوات على المكلف.

فالآمارات الظنية على هذا تقادير لفعلية الأحكام الواقعية من غير أن تكون بنفسها تحت الحكم، بل هي تحت الحكم الاحتياطي العقلي الذي يحكم به العقل إن أدرك مناطات الأحكام الواقعية وكيفية تأثيرها في الأحكام الفعلية. وقد كشف الشارع بحكمه الاحتياطي عن مقدار اقتضاء المناطات في الأحكام الفعلية، وأنها تستتبع أحكاماً فعلية على تقدير قيام أمانة ظنية عليها ولا تستتبع على تقدير عدم القيام.

وحيث إنَّ المسلك الأوَّل باطل مستلزم للتصويب اخترنا في جعل الآمارات هذا المسلك، بل قضية الجمع العرفي بين أدلة الأحكام الواقعية وبين دليل اعتبار الأصول والآمارات هو هذا، بل عليه المدار في جميع الأوامر العرفية والمقاصد العقلانية، فكانت الواقعات مطلوبة متى أُحرزت بعلم أو علمي وغير مطلوبة متى لم تُحرز.

ولذا قلنا: إنَّ أصالة البراءة تفيده حكماً واقعياً لا ظاهرياً مع فعلية الواقعات على خلافها. فالعلم والعلمي دخيل عندنا في متعلِّق الحكم الفعلي ولا محذور دور؛ لأنَّ العلم والعلمي

بالبعث دخيل في الدخول تحت الإرادة.

فالإرادة متعلّقة بمن وصل إليه البعث وعلم بالبعث وقد التجأ شيخ مشايخنا المرتضى رحمته إلى اختيار هذا المسلك في مبحث البراءة في جواب استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط بالدليل العقلي^١ أو قام علمي عنده على البعث، وما لم يتحقّق أحد الأمرين لإرادة.

وبالجملّة: متى تحصّل تقدير إرادة المولى - وهو علم العبد ببعثه - تحقّقت الإرادة، ومتى لم يتحصّل هذا التقدير لم تتحقّق الإرادة. وأنت إذا تأملت خطابات وسبرتها رأيتها طراً من هذا الوادي وكأنّها من الإرادات التقديرية، فالمولى يريد السقي بقوله: اسقني، لكن لا مطلقاً بل بشرط أن يصل هذا الخطاب إلى سمع العبد ثمّ ينتقل منه إلى معناه بأن لا يخطئ في استظهار ما هو ظاهر، بل كلّ متكلم يريد إفهام مخاطبه بالشرطين المذكورين وكذلك يطلب الجواب منه على الشرطين المذكورين.

وما يقال ويلتزم في موارد جعل الأمارات والأصول من إنشاء أحكام ظاهرية على طبق مؤدّياتها في عين فعلية الأحكام الواقعية^٢ فذاك قول لا يتخلّص عن إشكال ابن قبة من لزوم تحليل الحرام وبالعكس؛ مريداً بذلك اجتماع الضدين، بل ومن محذور لزوم اجتماع النقيضين في ما دلّت الأمارة على عدم وجوب واجب أو عدم حرمة حرام. وأيضاً من محذور طلب الضدين في ما إذا أدّت الأمارة أو الأصل إلى وجوب ضدّ ما هو واجب واقعاً، ولا مدفع لهذه المحاذير وإن قيل فيه ما قيل من الأجوبة التي سبقت إليها الإشارة.

ويشارك القول بجعل أحكام ظاهرية في المحذور الالتزام بجعل الحجّة في الأمارات وإن ظنّ أنّه يتخلّص به عنه؛ فإنّه على تقدير معقوليّة جعل الحجّة والغضّ عمّا ذكرناه أولاً - من أنّ الحجّة غير قابلة للجعل وأنها منصب يختصّ بالعلم - ممّا لا يدفع المحذور؛ إذ مع فعلية الأحكام جعل الحجّة على الخلاف يفضي إلى اجتماع الضدين لإيجاد موضوعين متعكسي الحكمين عند العقل: أحدهما التكليف الواقعي المستتبع لحكم «أطع» والآخر جعل الحجّة المستتبع لحكم «اتّبع من العقل» مع استلزام متابعة أحدهما ترك متابعة الآخر.

١. فوائد الأصول ١: ٣٥٤.

٢. كفاية الأصول: ٢٧٨ و ٢٧٩.

وهل تتصور حجة هي مما يحرم العمل عليها، أو يتصور تكليف واقعي هو جائز المخالفة؟ وكيف تجتمع الإرادة الواقعية مع جعل العذر؛ فإنه لا معنى متحصّل لجعل العذر إلا رفع الإرادة الواقعية؛ وذلك هو ما ذكرناه من كون الإرادة فعلية على تقدير ولا فعلية على آخر.

وبالجملة: لا يوفق الأحكام الواقعية والظاهرية إلا بأحد وجهين: إما برفع اليد عن الإرادة الواقعية رأساً وصرف التكليف إلى مؤديات الطرق وذلك مسلك السببية الذي قيل: إنه تصويب باطل، أو قصر فعلية الواقعيّات المنشورة في طيها وعدم فواتها على المكلف. وهذا هو المختار.

وتظهر ثمره المسلكين في موارد خطأ الأمارات، فلا طلب على الأخير وهناك طلب واقعي على الأول.

ولازدياد توضيح المقام نشرح لك الطلب وكيفية إناطته بالعلم لتكون على بصيرة من جعل كيفية الأمارات والأصول، وأن إناطة التكليف بأداء الأمانة والأصل هو بعينه إناطته بالعلم.

فاعلم أن التكليف إرادة خاصة من المولى متعلقة بفعل المكلف، فعلاً اختيارياً حاصلاً بداعي بعث المولى وتحريكه الحاصل بإعلامه بإرادته لغرض حصول المراد، فخرج بالقيّد الأول إرادته المتعلقة بفعل نفسه، وبالقيّد الثاني إرادته المتعلقة بفعل العبد الاضطراري؛ فإنها ليست تكليفاً ولا مقدّمات تحصيل ذلك المراد ببعث الطلب، بل هي قهر وإجبار، وبالقيّد الثالث إرادته المتعلقة بالفعل الاختياري، لكن لا ما كان سبب اختياره البعث، بل سائر الأسباب التحبيبية والترهيبية، ومن ذلك الإجارة والجمالة وكلّ وعد على الفعل ووعيد، فإذا كان التكليف هو إرادة فعل غير إرادة خاصة ومن طريق البعث والإعلام بالإرادة كان المراد والمكلف به أيضاً خاصاً بهذه الخصوصية، أعني فعل العبد الحاصل عن علمه بالبعث لا مطلق الفعل، والفعل من أيّ طريق حصل.

فإن نتيجة مقدّمات رتبها المولى في طريق الوصول إلى غرضه هي متعلّق إرادته لا غيرها، فالمتولّد من المقدّمات أخيراً هو المحرّك إلى ترتيب المقدّمات أولاً، والمقصود المحرّك إلى ترتيب المقدّمات هو الحاصل المتولّد من المقدّمات لا يتخطى

أحدهما عن صاحبه مقدار شعرة.

ولا يعقل أن يكون المراد أوسع ممّا هو نتيجة المقدمات، ونتيجة المقدمات عرفت أنّها هو الانبعاث من بعث المولى والفعل الحاصل بداعي بعثه، ومعلوم أنّ كَيْفِيَّة الانبعاث هو أن يعلم العبد ببعث المولى فيحرك علمه ذلك نحو العمل، فالفعل بتحريك هذا العلم يكون هو المراد وهو المكلف به في باب التكاليف لا ما هو أوسع من ذلك ولا ما هو أضيّق. فمتعلّق التكليف دائماً خاصّاً خصوصيّة صدوره عن العلم بالبعث وبتحريكه، فكان العلم دخيلاً في التكليف دخل القدرة والبلوغ والعقل، فلا إرادة مع عدم هذا العلم.

والإرادة التي ثابتة لا تزول مع علم المكلف وجهله هي الإرادة التكوينيّة التي لا يتحيّل المرید في استحصال مقصوده بالبعث، بل يقوم بمقدمات آخر منتجة لمقصوده لا محالة إن علم بذلك العبد أو جهل.

إذا تحققت هذه الجملة فاعلم أنّ إنشاء الطلب تارة يكون بالقول الصريح وأخرى يكون بالقول الظاهر، وقضيّة هذا الأخير هو عدم إرادة المولى للواقع حيثما أخطأ المكلف في الاستظهار من العبارة، فكانت إرادته إرادة على تقدير، وذلك التقدير تقدير إصابة العبد في فهم المراد لا إرادة على جميع التقادير. ومعنى حجّية الظواهر هو هذا، يعني أنّ الواقع مراد على تقدير وصول المكلف إليه من طريق الظهور غير مراد على تقدير عدم وصوله إليه من هذا الطريق، فمعنى حجّية الظواهر هو كونها تقادير لإرادة المولى. وأيضاً قد يوصل المولى إنشاءه هذا إلى المكلف بلا واسطة وبخطابه به، وقد يرسله إليه بالواسطة، والواسطة إن كانت علميّة لا كلام، وإن كانت ظنيّة فمعنى اعتبار قول تلك الواسطة هو كون الواقع مراداً على تقدير الإصابة غير مراد على تقدير الخطأ، فكان معنى حجّية الأمارات الظنيّة - بل وكذا الأصول - هو كونها تقادير إرادة المولى. فعلى تقدير له إرادة وهو تقدير إيصال ذلك الأصل أو الأمانة إلى الواقع، وعلى تقدير لا إرادة وهو تقدير الخطأ وعدم المصادفة.

تنبیه

البعث الذي قلنا: إنّ عليه مدار فعليّة التكاليف هو البعث الأعمّ ممّا يطابق الإرادة الواقعيّة الأوّليّة وما كان صيانة لذلك الواقع وتحفظاً عليه من أن يفوت على المكلف،

فالأوامر الاحتياطية وأدلة اعتبار الأمارات والأصول كلها من هذا القبيل، يعني أن البعث فيها لأجل صيانته ما في بطونها من الواقعيّات كي لا يفوت على المكلف.

وعلم المكلف بهذا البعث هو المؤثر في فعلية الواقعيّات المندرجة فيها دون أشخاص ما يحصل من الظنّ من كلّ أمانة؛ فإنّ تلك الظنون هباء لا يلتفت إليها ولا يلقى الرجل دونها لولا العلم المذكور، ومع العلم المذكور كانت العبرة به دون الظنون فكانت الحجّة هو ما قام من الدليل العلمي على اعتبار الأمانة أو الأصل. وهذا الدليل العلمي عدل للأدلة القطعية القائمة على الواقعيّات المشارك لها في التأثير في فعلية الأحكام.

ومن جميع ذلك ظهر لك إمكان التعبد بالظنّ، وأنّ معنى التعبدية ليس إلا إناطة فعلية الحكم الواقعي به وإدارته حوله، إن كان كان، وإن لم يكن لم يكن.

إذا عرفت هذا، فالكلام يقع تارة في وقوع التعبد بالظنّ بقيام الأدلة الخاصة عليه، وأخرى في وقوعه بقيام دليل عامّ عليه يعبر عنه بدليل الانسداد. فلنا مقامان من الكلام.

وقبل الشروع فيهما نقول دفعا للتوهم: إنّه لا يظنّ ممّا ذكرنا من انحصار الحجّة في العلم أنّه لا يعقل الشكّ في حجّية أمر كي يبحث عمّا هو قضية الأصل عند الشكّ في الحجّية، بل إن كان علم قطع بها وإلا قطع بعدمها، يعني إن علمنا بدليل الاعتبار فقد قطعنا بحجّية ما اعتبره حجّة وإن لم نعلم فقد قطعنا بعدم حجّيته.

نعم، نشكّ في وجود دليل الاعتبار، لكننا في عين هذا نحن قاطعون بعدم الحجّية إن لم نظفر به بعد الفحص؛ وذلك فإنّ الشكّ في اعتبار أمانة يساوق القطع باعتبار تلك الأمانة، يعني جاز لنا أن تقتصر في العمل على تلك الأمانة وتترك ما وراءها من الاحتمالات؛ فإنّ معنى اعتبار الأمانة على ما عرفت هو كونها تقديراً لإرادة المولى وكون الواقع مراداً على تقدير صدفة الإرادة له، غير مراد على تقدير الخطأ.

عليه كان الشكّ في اعتبار أمانة موجباً للشكّ في إرادة الواقع بقول مطلق، والمتيقّن من إرادته إرادته إذا كان في مؤدى الأمانة، فيؤخذ بهذا المتيقّن ويترك ما وراءه كما إذا قطع بحجّية تلك الأمانة، فكان الشكّ في اعتبار الأمانة مطابقاً في النتيجة للعلم باعتبارها. وبذلك يسهل الأمر ولم نحتاج إلى إقامة الأدلة على الاعتبار، ولا التشبّه بذيل دليل الانسداد. والله الموفق للسداد.

[حجّية الظواهر]

من جملة ما قام الدليل بالخصوص على اعتباره هو ظواهر الألفاظ. وقبل الشروع في بيانه نبحث عمّا يثبت الظهور، وأنّ الظهور هل يثبت بالظنّ أم لا؟ . فاعلم أنّ الظهور إمّا وضعي أوّلي، أو مجازي ثانوي متولّد من قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي. فإن شكّ في الأوّل ولم يعلم معنى اللفظ فالظاهر أنّه لا يكتفى بالظنّ في تعيينه. وما يرى من بناء أهل المحاورات على استعمال كلّ لغة من أبناء تلك اللغة، بل يكتفى بالسؤال عن صبيّ أو مجنون، فذلك لما يحصل لهم من الاطمئنان من أقوال أولئك، لا أنّهم يتعبّدون بالجواب. ومثل هذا الاطمئنان من أينما حصل أخذ به. وبهذا المناط يمكن اعتبار أقوال أهل الخبرة بلغة العرب - وإن لم يكونوا منهم - كصاحب القاموس وأضرابه، سيّما إذا تعدّد المخبر خاصّة مع مساعدة الاستعمالات العرفيّة.

ثمّ إنّ علم معنى اللفظ وشككنا في نقله عنه، أو حدوث وضع جديد على سبيل الاشتراك مع الأوّل، فالظاهر البناء من العقلاء على عدمه - وهذا هو معنى أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك - لكن إذا لم يحتمل تعدّد المعنى من أوّل الأمر وإلاّ أشكل البناء على عدمه.

وإن شكّ في الثاني كان هناك صور أربع، فإنّه إمّا أن يشكّ في أصل وجود القرينة أو يشكّ في قرينيّة الموجود، وكلّ منهما كان، تارة يكون المشكوك القرينة المتّصلة وأخرى القرينة المنفصلة. ولا أصل في شيء من الصور عدا صورة واحدة، وهي صورة الشكّ في

وجود القرينة المنفصلة؛ فإنه مع اليأس من وجوده يبني على عدمه.

أما إذا شك في قرينية ما اتصل بالكلام فلأنّ ما اتصل إما أن يكون مجملاً مزاحماً ببعض معانيه، أو ظاهراً في معنى مزاحم، وهذا نارةً مع أقوائية ظهوره على ظهور ما اتصل به، وأخرى لا مع أقوائية ظهوره - سواء كان أضعف أو مساوياً - وليس شيء منها محلاً للأصل. أما في صورة إجمال القرينة فلأنّ المجمل يحمل على المبيّن دون العكس. وأما الصور الأخر فلأنّه مع أظهرية أحد المتصلين يكون الأظهر قرينة على الظاهر، ومع المساواة يحصل الإجمال، فأين الشكّ حتّى يرجع فيه إلى الأصل؟!

ومن هنا يظهر حال ما إذا كان المشكوك قرينته منفصلاً، فإنه يسقط عن الحجّية فيه ما يسقط عن الظهور من مثله من المتصل. هذا حال صورتى الشكّ في قرينية الموجود.

وأما إذا شكّ في أصل وجود القرينة المتصلة بأن احتمل احتفاف كلام المولى بما يصرّفه عن ظهوره - وقد خفي علينا - فالظاهر أيضاً عدم أصل بنفي القرينة؛ فإنّ الظهور الصادر من المولى - حينئذٍ - غير معلوم، سيّما إذا اقتطع من كتاب الكلام أو خفي من كلامه شيء احتمل أن تكون القرينة فيه، ما لم يحصل الوثوق بعدمه؛ فإنّ ذلك لأجل اعتبار الوثوق دون الأصل. إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ اعتبار الظهور في الجملة مقابل السلب الكليّ ممّا لا إشكال فيه؛ فإنّ اتّخاذ الشارع طريق إلقاء الظواهر في إيصال مقاصده، وعدم اقتضاره على القول الصريح أعظم شاهد على تقريره لبناء العقلاء، وأنّه لا طريق له إلاّ طريقهم.

وإنّما الإشكال والنزاع في عموم الحجّية وخصوصها من جهات ثلاث:

إحداها: أنّه هل يعتبر في الظاهر أن يكون مفيداً للظنّ، أو على أقلّ من عدم الظنّ بالخلاف وإلاّ لم يعمل به، أو أنّه لا يعتبر شيء من الأمرين؟

الثانية: أنّه هل تختصّ حجّية الظواهر بالمخاطبين، أو بالمقصود إفهامهم، أو تعمّ اعتبارها في حقّ كلّ أحد؟

الثالثة: أنّه هل ظواهر القرآن الشريف حجّة على كلّ سائر الظواهر، أو لا؟

فهنا مقامات ثلاث:

الأول: في اعتبار الظنّ أو عدم الظنّ بالخلاف في حجّية الظواهر، أو عدم اعتبار شيء

منهما.

فاعلم أنك إن تأملت كيفية عمل العقلاء في الأخذ بالظواهر لرأيت أنهم لا يتعبدون بالظهور، بل إنّما يعملون بالظهور بمناط حصول الاطمئنان فلولا ه لا يعملون، بل كثيراً ما لا يشكّون في مراد المتكلم ولا يحتملون الخلاف إن لم يشكّك في ذلك مشكّك. والشاهد على ما ذكرناه: أنهم لا يعملون بظاهر كلام من يكثر منه التجوّز والكناية مع إخفاء القرينة كالأدباء الظرفاء. فليس مدار عمل العقلاء على الظهور، بل على ما لو حصل من أيّ سبب لعملوا به.

نعم، هذا فيما يتداولونه من المخاطبات ممّا يرجع إلى مقاصد أنفسهم، أمّا ما يرجع إلى مقصد المتكلم - كالمولى في تكاليفه، وكالموكّل والموصي، ونحو ذلك - فالظاهر أنّ بناءهم على التعبد بكلمات هؤلاء في استكشاف مراداتهم والاحتجاج عليهم، من غير مراعاة للظنّ - فضلاً عن الاطمئنان - ومن غير مراعاة لعدم الظنّ بالخلاف.

والسرّ في ذلك أنّ الأخذ بظاهر كلام المتكلم واتباع ظواهر ألفاظه مقصود آخر للمتكلم وراء مقاصده الواقعيّة، فظواهر ألفاظه مقاصد طريقيّة قد اتخذها سلماً وطريقاً يسلك به إلى مقاصده الواقعيّة، فالوظيفة سلوك طريق نصبه الشارع - إن أوصل إلى الواقع أو لم يوصل - ولا يجب رعاية الظنّ بالإيصال، فضلاً عن الاطمئنان به.

وقد قلنا: إنّ الأوامر الامتحانيّة غير المنبثثة من الإرادات الواقعيّة واجبة الإنفاذ، فإنّها بعنوان ثانوي وبمعنوا تنفيذ كلمة المولى تحت إرادة واقعيّة. نعم، فيما لم تكن مطلوباته حتّى بهذا العنوان - كالأوامر الصادرة في مقام التقيّة - لم يجب إطاعتها.

وبالجملّة: إذا كان تنفيذ ظاهر العبارة مطلوباً للمتكلم، وجب إنفاذ ظاهر عبارته بلا حالة منتظرة وبلا ترقّب وجود واقع على طبقه؛ فإنّ هذا بنفسه واقع، إن كان هناك واقع آخر أم لا؟! فصار المتحصّل أنّ مدار العمل إن كان على الواقع وكان أخذ الظهور بما أنّه طريق محض إليه اعتبر كشف الظهور عنه كشفاً اطمئنانياً، وإن كان مدار العمل على نفس الظهور - ولو لحكمة صدفته للواقع غالباً - لم يعتبر وراء نفس الظهور شيء. وباب الإطاعة لأوامر المولى من هذا الأخير، فهذا لا يعتبر في الأخذ بظواهر عبارات المولى الظنّ، بل ولا يضّرّ الظنّ بالخلاف.

الثاني: في اختصاص حجّة الظواهر بالمقصودين إفهامهم وعدمه.

فاعلم أنّ مدار عمل العقلاء ومحور حركاتهم في باب الظواهر على كلمتين - إن اجتمعنا عملوا، وإلا لم يعملوا - والكلمتان عبارتان عن قبح إرادة خلاف الظاهر مع تعمد ترك القرينة على ذلك، وكون الأصل عدم الترك غير العمدي وعدم غفلة السامع في سماعه.

والكلمة الأخيرة - أعني أصالة السهو والغفلة من كلّ من السامع والمتكلم - وإن عمّت غير المقصودين إفهامهم - على إشكال لنا أيضاً في ذلك ما لم يحصل الاطمئنان بالعدم - إلا أنّ الكلمة الأولى خاصّة تختصّ بمن قصد إفهامه؛ إذ لا قبح في إخفاء القرينة عمّن لم يقصد إفهامه كإخفاء أصل الكلام.

ومن هنا يأتي القول باختصاص اعتبار الظواهر بالمقصودين إفهامهم، كانوا هم المخاطبين أم لا. وأمّا ما يرى من بناء أبناء المحاوراة على الأخذ بالظواهر - وإن لم يكونوا من المقصودين إفهامهم - فذلك مختصّ بما إذا حصل لهم الاطمئنان على عدم اعتماد المتكلم على قرينة أخفاها عن غير المخاطب، وكان هذا هو تمام ما خاطب به، وأمّا في غير ذلك فأخذهم بالظهور ممنوع.

فظهور خطاب المولى حجّة تعبدية بالنسبة إلى المقصودين إفهامهم، وحجّة بمناط إفاضة العلم أو الاطمئنان بالمراد بالنسبة إلى غيرهم، كما أنّ اتباع ظواهر سائر الخطابات أيضاً بهذا المناط. فالتعبد مختصّ بالمقصودين إفهامهم، وبالنسبة إلى مقاصد نفس المتكلم دون غير ذلك.

الثالث: في حجّية ظواهر القرآن.

والمنسوب إلى الأخباريين عدم الحجّية ما لم يرد تفسيره من أهل البيت عليهم السلام. وأمّا دعوى عدم الظهور فذلك مصادم للوجدان، وأيضاً يوجب خروج الكتاب عن كونه منزلاً على وجه الإعجاز.

ويمكن الاستدلال على ذلك بوجوه:

الأول: أنّ الكتاب مشتمل على مطالب غامضة دقيقة لا تصل إليها الأفهام العادية؛ فإنّ الكتب العلميّة مع أنّ كلّها من قبيل الظواهر والنصوص لا تصل إليها الأفهام من غير سبيل تعليم المعلّم، فكيف بالكتاب العزيز؟! ومعلّم الكتاب هم الأنمة الهداة، فإن ورد منهم تعليم فهو، وإلا يتوقّف ولا يؤخذ بما يفهم من ظاهره في بدو النظر.

الثاني: أن ألفاظ القرآن وعباراته من قبيل الرموز والإشارات، فسيبها سبيل المعتميات والألغاز؛ وما هذا شأنه كيف يؤخذ بظاهره؟!

الثالث: أن الظاهر من أقسام المتشابه، فيشملة النهي عن اتباع المتشابه، فإن المتشابه فيه المراد ولم يعلم. وما عدا النصّ حاله كذلك.

الرابع: وقوع التحريف في الكتاب بنصّ الأخبار، وذلك يمنع من الأخذ بشيء منه.

الخامس: أنا نعلم إجمالاً بالتصرّف في ظواهره بنسخ أو تخصيص أو تجوّز، وتفصيل الناسخ منه والمنسوخ، والعامّ منه والخاصّ، والمجاز منه وقرينة المجاز غير معلوم لنا، فيتشابه الكلّ تشابهاً عرضياً لا يسوغ معه التمسك بشيء من الأطراف.

السادس: اختصاص خطابات القرآن بالنبي ﷺ أو بالحاضرين في مجلس الخطاب. وحسب الكبرى السابقة لا يسوغ لغيرهم الأخذ بظواهره.

السابع: تواتر الأخبار أو ما يقرب من التواتر على المنع من اتباع الظواهر من غير تفسيرها من الأئمة عليهم السلام.

والجواب عن الأول: منع كون القرآن بتمام معانيه ممّا لا تناله الأفهام - نعم، بطونه كذلك - وكيف يكون بتمام معانيه كذلك مع أنّه نزل على سبيل الإعجاز، وأيّ إعجاز مع عدم المعرفة إلا أن يكون الحكم بالإعجاز بعد ورود تفسيره من الأئمة عليهم السلام.

وعن الثاني: منع كون القرآن من قبيل الرموز، وإلا لم يعرف أحد بلاغته. نعم، الألفاظ المقطّعة منه من قبيل الرموز.

وعن الثالث: أن المتشابه هو ما تشابه معانيه، وصار كلّ منهما شبيهاً بالآخر في كونه معنى اللفظ، وهذا مختصّ بالمشترك أو ما قامت قرينة صارفة عن إرادة معناه الحقيقي مع تعدّد مجازاته، وأمّا ما له الظهور فلا يشبه معناه الظاهر فيه بغيره، بل معناه الظاهر فيه معناه الموضوع له الراجع لإرادته دون غيره.

ولو سلّمنا أن المراد من المتشابه ما دخلته الشبهة والاحتمال حتّى يدخل فيه الظاهر، فغاية ما هناك أن يكون هذا اللفظ ظاهراً في إرادة ما يعتمه. والتمسك بالظاهر لسلب اعتبار الظاهر، لا يخلو ما فيه.

وبالجملة: لفظ المتشابه إمّا ظاهر في إرادة الأعمّ من المجلّم والظاهر، أو ظاهر في

خصوص المجمل، أو مجمل، وعلى كلِّ حال تصلح الآية للاستدلال بها على المدعى. ولا تكون الآية صالحة للاستدلال بها إلا أن تكون صريحة في إرادة ما يعم الظاهر، وهو باطل بالقطع.

وعن الرابع: المنع من وقوع التحريف في القرآن، وإلا كان سبيله سبيل الإنجيل والتوراة، وخرج القرآن الفعلي عن كونه إعجازاً.

وأما ما دلَّ من الأخبار على وقوع التحريف فيه فلا يبعد أن يكون المراد منها حمل ألفاظه على خلاف معانيه. ولعلَّ منه قوله تعالى: «منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون»^١.

ولئن سلّمنا، فالتحريف قد علم من الأخبار، فلا يكون أوسع ممّا دلّت عليه الأخبار. مع أنّ الظاهر أنّ التحريف واقع في غير آيات الأحكام ممّا ورد في شأن أهل البيت أو في مثالب أعدائهم ممّا تعلق الغرض بتحريفه. وفي بعض الأخبار - على ما يبالي - أنّ أربعين رجلاً من الكفار كانوا بأسمائهم المذكورين في القرآن فأخرجوها عدا عمّ النبيّ تشنيعاً عليه ﷺ^٢.

هذا كلّ مع أنّ هذا الوجه لا يمنع من الأخذ بالظهور عموماً، بل إذا ورد التمسك منهم بعموم أو فوا في مادّة جاز لنا أن نتمسك به في مادّة أخرى؛ إذ بذلك يعلم عدم التحريف فيه. وأمّا ما يقال في الجواب عن هذا الاستدلال بأنّ العلم الإجمالي بين أطراف خارج بعضها عن محلّ الابتلاء - وهو ما عدا آيات الأحكام - والعلم الإجمالي الكذائي لا أثر له في التنجيز، فيدفعه: عدم الفرق في تأثير العلم في المقام على خلاف العلم الإجمالي في مجاري الأصول العمليّة؛ فإنّ العقلاء يتركون الظهور في جميع الأطراف بمجرد حصول العلم الإجمالي، بلا فرق بين دخول جميع الأطراف في محلّ الابتلاء وبين خروج بعضها عنه، بل ومن غير فرق بين العلم بأنّ التحريف المعلوم بالإجمال بما هو مغير للمعنى وعدمه؛ لعدم إحراز ما هو الظاهر للقرآن.

١. البقرة (٢): ٧٥.

٢. لم نظفر على هذه الأخبار. وكيف كان فهي موضوعة ومخالفة للدلّة والأخبار القطعيّة الدالّة على عدم تحريف الكتاب.

ومنه يظهر فساد ما قيل في الجواب من عدم العلم بإخلال التحريف المعلوم بالظهور، مع أنّ هذا عادةً ممّا يقطع بكذبه؛ لعدم الغرض في تحريف لا يتغيّر به المعنى. وأشنع من الكلّ الجواب بعدم حصر الشبهة؛ فإنّ التحريف المذكور ليس واحداً بين جميع آيات القرآن، مع أنّ الواحد في مجموع القرآن أيضاً غير خارج من الحصر كحبة في صبرة.

وعن الخامس: أنّ العلم الإجمالي المذكور حاصل من ملاحظة الأخبار، فلا يكون أوسع ممّا ورد التنبيه عليه في الأخبار، والفرض أننا عاملون بالأخبار، والبحث في ما وراء ذلك. وقد تقدّم نظير هذا الجواب في الجواب عن الوجه الرابع.

وعن السادس: - بعد منع اختصاص قصد الإفهام في القرآن بالنبيّ أو الحاضرين في مجلس الوحي أي حضر الخطاب، بل هو من قبيل تصنيف المصنّفين على الظاهر - منع اختصاص الظهور بالمقصودين إفهامهم، بل يجوز لغيرهم التمسك بظهور الكلام مع الاطمئنان بعدم قرينة أسرها المتكلم لمن قصد إفهامه.

إلا أن يقال: إنه لا اطمئنان في المقام، سيّما بملاحظة ما ورد من الأخبار من أنّ المنع عن التمسك بالقرآن من جهة عدم اطلاع الناس بالقرائن الصارفة لظهوره.

فعن أبي عبد الله عليه السلام في ذمّ المخالفين:

«أنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، واحتجّوا بالمنسوخ، وهم يظنون أنّه الناسخ، واحتجّوا بالخاصّ، وهم يظنون أنّه العامّ، واحتجّوا بالآية وتركوا السنّة في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارد ومصادره؛ إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا وأضلّوا»^١.

بقي من وجوه الاستدلال، الوجه الأخير - وهو عمدة الوجوه - وعليه اعتمد في المنع عن الأخذ بظواهر الكتاب. وأخباره بين طوائف.

وقد أُجيب عمّا دلّ منها على المنع من تفسير القرآن بالرأي بأنّ ذلك لا يشمل تفسير الظاهر بظاهر؛ إذ ليس تفسير، ولا ذلك بالرأي؛ لأنّ تفسير إظهار ما خفي، والظاهر ظاهر.

والرأي ما كان من عند نفسه بمقدمات ذوقية نظرية، وحمل اللفظ على ظاهره باقتضاء من نفس اللفظ.

وهذا الكلام، وإن كان عندي محلّ نظر بكلّا صفتيه - لأنّ التفسير إظهار ما خفي على الجانب المقابل وإن كان ظاهر العبارة، كما أنّ بيان المتشابه ليس تفسيراً إن كان يعرفه الجانب المقابل. والرأي هو النظر والاعتقاد، سواء كان منشؤه قول اللغوي: إن معنى هذا اللفظ كذا والافتهام العرفي، أو كان منشؤه مناسبات ذوقية وأموراً اعتبارية، ومنه رأي الشخص أنّ معنى صعيد مطلق وجه الأرض، فيفسّر به آية التيمّم - لكن ليس لهذه الأخبار كثير أهمية بعد وجود غيرها؛ فإنّ الأخبار على طوائف ثلاث:

منها: ما دلّ على المنع من العمل بالمتشابه، فتلك أجنبية عن المقصود.

ومنها: ما دلّ على المنع عن العمل بالظاهر؛ لوقوع التصرف فيه ممّا لا يعرفه الناس، بل يختصّ علمه بأهل البيت.

من ذلك قول أبي عبدالله عليه السلام لأبي حنيفة: «أنت فقيه أهل العراق؟» قال: نعم. قال: «فبأي شيء تفتيهم؟» قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله. قال عليه السلام: «يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته؟ وتعرف الناسخ من المنسوخ؟» قال: نعم، قال عليه السلام: «يا أبا حنيفة، لقد ادّعت علماً، وبيك ما جعل الله ذلك إلاّ عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، وبيك وما هو إلاّ عند الخاصّ من ذرية نبيّنا صلى الله عليه وآله، وما ورثك الله من كتابه حرفاً»^١.

ومنها: ما دلّ على المنع من العمل بالظواهر؛ لعدم المعرفة بالقرائن المتصلة بها الصارفة لظهورها.

ومنها: قوله عليه السلام في ذمّ المخالفين: «واحتجوا بالآية، وتركوا السنة في تأويلها، ولم ينظر والى ما يفتح به الكلام، وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارد ومصادره؛ إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا وأضلوا»^٢.

وحاصل الطائفتين تعريض فقهاء العامة على استدلالهم بالقرآن، مع عدم معرفتهم علم القرآن قرائنه المتصلة والمنفصلة. ولما كان الخاصة يشاركون العامة في الجهل المذكور

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٤٧ أبواب صفات القاضي، ب ٦، ح ٢٧.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠١ أبواب صفات القاضي، ب ١٣، ح ٦٢.

يسري إليهم المنع المذكور. ولا يكفي في رفع المنع معرفة بعض موارد التصرف فيه بسبب ورود الأخبار، ما لم يعلم بحصر التصرف في تلك الموارد، وإلا شمله المنع في هذه الأخبار، وأتى لنا العلم بالحصر المذكور.

أما الأخبار التي يتوهم معارضتها لهذه الأخبار فبين طوائف:

فمنها: خبر الثقلين^١ المشهور نقله بين الفريقين.

ومنها: أخبار الترجيح بموافقة الكتاب^٢.

ومنها: أخبار بطلان الشرط المخالف للكتاب^٣ فلو لا حجّية ظهور الكتاب لم يكن لهذه الطوائف مجال.

ومنها: تمسك الإمام بظاهر الكتاب في جملة من الروايات تعليماً للسائل، وتقريباً له على تمسكه، أو عدم تعذير من سمع الآية ثم لم يأخذ بظاهرها.

فمن الأولى قوله عليه السلام في رواية عبد الأعلى - وقد سأله عن حكم من عثر فانقطع ظفره، و وضع على إصبعه مرارة أنه كيف يمسح؟ -: «إنّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله»^٤ ما جعل عليكم في الدين من حرج^٥ «أمسح عليه»^٥.

ومن الثانية تقريره التمسك بآية: «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب»^٦ وحكمه بأنّها منسوخة بآية: «ولا تنكحوا المشركات»^٧.

١. الكافي ١: ٢٣٣/٣؛ الخصال ١: ٦٥/٩٨؛ معاني الأخبار: ٢/٩٠؛ الإرشاد ١: ٢٢؛ سنن الترمذي ٥: ٦٢٢/٣٧٨٨؛

مسند أحمد ٣: ١٤ و ١٧ و ٢٦؛ مسند أبي يعلى ٢: ٢٩٧/٢١٠ و ٣٠٣/٢٠٢٧؛ مستدرک الحاكم ٣: ١٤٨؛ المعجم الكبير للطبراني ٣: ٦٣/٢٦٧٩.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٣ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢١، ٢٩، ٤٠، ٤٨.

٣. وسائل الشيعة ١٨: ١٦ أبواب الخيار، باب ثبوت خيار الشرط بحسب ما يشترطه

٤. الحجّ (٢٢): ٧٨.

٥. الكافي ٣: ٣٣/٤؛ التهذيب ١: ٣٦٣/١٠٩٧؛ الاستبصار ١: ٧٧/٢٤٠؛ وسائل الشيعة ١: ٤٦٤ أبواب الوضوء، ب ٣٩، ح ٥ باختلاف يسير.

٦. الدائدة (٥): ٥.

٧. البقرة (٢): ٢٢١.

٨. الكافي ٥: ٣٥٧/٦؛ التهذيب ٧: ٢٩٧/١٢٤٣؛ الاستبصار ٣: ١٧٨/٦٤٧؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣٤ أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه، ب ١، ح ٣.

ومن الثالثة قوله ﷺ - لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، معتذراً بأنه لم يأت به برجله - : «أما سمعت قوله عز وجل: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾»^٢.

والجواب عن الطوائف الثلاث الأول: أنها بمعزلٍ عن المقصود من حجّية الظهور الذي نحن نزعمه ظهوراً بلا اطلاع على صوارفه المكتنفة، وقرائنه المتّصلة، ولا التفات إلى مزاحماته المنفصلة، بل بمعزلٍ عن حجّية الظهور مطلقاً؛ فإنّها في مقام الإرجاع إلى واقع ما هو مؤدّى الكتاب من غير نظر إلى أنّ تعيين ذلك بماذا يكون، بالظهور أو بغيره؟ نعم، حيث إنّ الطريق المتعارف في تعيين المقاصد هو الظهور ينسب إلى ذهنك ذلك مطبقاً له بما يزعمه ظهوراً، لكن ذلك سبق خارجي غير مستندٍ إلى نفس اللفظ.

ولئن سلّمنا دلالة هذه الطوائف على اعتبار ما نزعمه ظاهر الكتاب، فذلك أول مرتبة من الدلالة لا مقاومة لها لتلك الأخبار المصرّحة بالخلاف، فلتحمل على ما قلنا جمعاً. والجواب عن بقية الأخبار يظهر ممّا ذكرناه؛ فأما عن رواية عبد الأعلى فإنّها لا تدلّ على معرفة كلّ أحد ما ذكره ﷺ. فلعلّ المراد معرفة من له أهلية المعرفة، وأهلية معرفة الكتاب تكون مختصة بهم. ويشهد له أنّ المسح على المرارة لا يعرفه أحد من كتاب، إلا أن يقال: إنّ غرضه سقوط المسح على البشرة ممّا يعرف من القرآن. وأما المسح على المرارة فذاك حكم تعبدي أفاده في موضوع سقوط المسح على البشرة.

ولو سلّمنا الدلالة فأقصاه أنّ هذا وأشباهه مستفاد من ظاهر القرآن، وأما أنّ المستظهر يسوغ له أن يستقلّ العمل بما استظهره أو يحتاج إلى تنبيههم على أنّ في هذا المورد لا قرينة متّصلة ولا منفصلة صارفة للظهور، فلا.

نعم، يستفاد عدم هذه القرينة في نفس هذه الآية بقرينة تمسّكه، فإنّ استفيد مثل ذلك في سائر موارد الظهور فحجّاً وكرامة.

وأما عن رواية التقرير: فبأننا لم ندعٍ صرف كلّ ظهور من ظواهر الكتاب عن ظواهره،

١. الإبراء (١٧): ٣٦.

٢. الكافي ٦: ٤٣٢/١٠، الفقيه ١: ١٧٧/٤٥، التهذيب ١: ٣٠٤/١١٦، وسائل الشيعة ٣: ٢٣١ أبواب الأغسال السنونة.

بل قلنا: إنّ فيه ما هو كذلك، فلعلّ مورد التقرير من الظواهر غير المصروفة، بل لو نظرت بعين التأمل لرأيت أنّ حكمه بالنسخ تعريض على التمسك بالآية مع عدم معرفة الناسخ من المنسوخ، فكانت الرواية في عداد الأخبار المانعة.

وأما عن رواية عدم التعذير: فبأنّ الحكم الذي تضمّنته الآية ليس حكماً شرعياً كحرمة الغناء ليصبح الاستدلال بالرواية على إثبات المقصود، بل هو حكم عقلي أعني ترتّب العقاب على المعاصي ومخالفة ما علم من الأحكام، وتنجز بالأدلة الأخرى، وأنّه لا يعذر أحد بالأعذار غير المسموعة كالعذر الذي اعتذر به السائل. وما هذا شأنه حكم قطعي مستفاد من العقل لا حاجة في إثباته إلى الآية، وإنّما الآية مقرّرة له، وفي مثله لا حاجة إلى ورود التفسير من العالم الخبير.

[حجّية الخبر الواحد]

الكلام في وقوع التعبد بخبر الواحد في الجملة مقابل السلب الكلّي. ومحلّ البحث التعبد به ولو بما أنّه مفيد للاطمئنان نوعاً، وأمّا اعتباره مع إفادته للاطمئنان الشخصي فذلك ممّا لا ينبغي إنكاره؛ لما قدّمناه من حجّية الاطمئنان ما لم يردع عنه. وعلى ذلك فإنكار اعتباره، وأنّه عند الإماميّة على حدّ القياس لا يكون بذلك البعيد.

والمنكر للحجّية لا يحتاج إلى مزيد من إبطال أدلّة الخصم؛ لما عرفت أنّ عدم الحجّية عند عدم الدليل عليها يكون قطعياً، ومع ذلك فقد استدّلوا عليه بوجوه:

الأوّل: الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ واقتفاء غير العلم. وذلك قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^١ وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^٢ وقوله تعالى: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾^٣ وقوله تعالى: ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^٤ وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَىٰ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^٥.

١. الإسراء (١٧): ٣٦.

٢. الأنعام (٦): ١٢٦.

٣. النساء (٤): ١٥٧.

٤. الجاثية (٤٥): ٢٤.

٥. يونس (١٠): ٣٦.

وعن الطبرسي الاستدلال بتعليل آية النبأ^١.

ومنعه بأنّ الجهالة فيه يحتمل أن تكون بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي كما يشهد له قوله تعالى: «فتصبحوا على ما فعلتم نادمين»^٢ إذ لا ندم على غيره ممّا كان عن رويّة عقلائيّة، باطل؛ لمنع كون ذلك من معاني الجهالة. ولو سلّم تعين هنا إرادة الجهالة بما يقابل العلم بقرينة: «فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» فإنّ فعل ما لا ينبغي، لا ينبغي أن يعلّل بذلك، بل في ذاته ينبغي النهي عنه، وكان الإصباح كناية عن طلوع شمس العلم، وارتفاع غياهب ظلام الجهل.

والجواب من الآيات بأجمعها: أنّه مع الدليل القطعي على حجّيّة الخبر يخرج أتباعه عن اتّباع غير العلم، ويدخل في اتّباع العلم واتّباع ذلك الدليل العلمي، ومع عدم هذا الدليل كفى عدمه في المنع عنه بلا حاجة إلى الروايات.

توضيح ذلك: أنّ هذه الآيات تمنع عن الاعتماد على الظنّ وما عدا العلم، على أن يكون الظنّ مدار العمل ومحرك المكلف نحو الفعل بلا انتهاء إلى ركن وثيق، وما هذا شأنه ممنوع في حكم العقل أيضاً.

فالآيات مقرّرة لحكم العقل، وأنّه ما لم يقطع البراءة لا يرفع اليد عن التكليف، والعلم بالبراءة يحصل بكلّ من العمل بالواقع وبالحجّة على الواقع. وموارد قيام الدليل القطعي على اعتبار الظنّ من قبيل العمل بالحجّة على الواقع والاعتماد في الحقيقة؛ والاحتجاج بالمآل يكون بذلك الدليل القطعي الذي اعتبر هذه المظنّة، لا بهذه المظنّة.

الثاني: طوائف من الأخبار المدّعى تواترها. وهي ما بين ناه عن العمل بما لا يوافق الكتاب والسنة أو ليس عليه شاهد منهما، وما بين ناه عن الأخذ بما يخالفهما أو يخالف أحدهما الشامل بإطلاقه للمخالفة بالعموم والخصوص - وإنكار كون ذلك مخالفة مكابرة. نعم، ما من الأخبار بلسان الشرح والتفسير للقرآن لا يعدّ مخالفاً له، وإن كانت النسبة عموماً من وجه فضلاً عن العموم المطلق - وما بين دالّ على أنّ ما يخالف الكتاب أو لا يوافقه زخرف باطل لم نقله وأنّه يطرح على الجدار.

١. مجمع البيان ٥: ١٩٩ ذيل الآية ٦ من سورة الحجرات (٤٩).

٢. الحجرات (٤٩): ٦.

ولنذكر من كل طائفة واحداً نموذجاً للبقية.

فعن ابن [أبي] يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن اختلاف الحديث يرويه من يثق به ومن لا يثق به؟ قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ فخذوا به، وإلا فالذي جاءكم به أولى به»^١.

وقال عليه السلام لمحمد بن مسلم: «ما جاءك من رواية من برّ أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به، وما جاءك من رواية من برّ أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به»^٢.

وعنه عليه السلام في غير واحد من الأخبار: «ما جاءكم عنّي ما لا يوافق القرآن فلم أقله»^٣. وقوله عليه السلام: «كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^٤.

وقوله عليه السلام: «ما آتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل»^٥.

وعمدة الطوائف هي الأولى، وإلا فالأخيرة أجنبيّة عن المدعى؛ لأنّ مدلولها أنّهم لا يحدثون على خلاف الواقع الذي فيه القرآن، لا على خلاف ما نستظهره منه، وهذا معلوم لا يحتاج إلى التمسك بالأخبار؛ فإنّه مفاد قوله تعالى: «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى»^٦ فليست هي في مقام بيان ضابط ما هو الحجّة من الأخبار عمّا ليس بحجّة كي يكون المدار في الموافقة والمخالفة على فهمنا وما استظهرناه من القرآن.

والطائفة الثانية لعلّ الخصم يلتزم بها. وقد ذهب جمع من القائلين بحجّية خبر الواحد إلى عدم تخصيص الكتاب به تمسكاً بهذه الأخبار، ولعلّه الصواب الذي نطقت به الأخبار. وقد عرفت أنّ المقصود في الباب حجّية الخبر على سبيل الموجبة الجزئية مقابل السلب الكلي.

فلم تبق إلا الطائفة الأولى النافية لحجّية الخبر بالاستقلال، وأتّه إن وافقت القرآن فهو

١. الكافي ١: ٢/٥٥؛ المحاسن: ١٤٥/٢٢٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١١.

٢. تفسير العياشي ١: ٣/٨؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٤ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١١١ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١٥.

٤. الكافي ١: ٣/٥٥؛ المحاسن: ١٢٨/٢٢٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١١١ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١٤.

٥. لم نظفر على حديث بهذه الألفاظ وقد عرفت مضامين الأخبار الروية في هذا المجال.

٦. التجم (٥٣): ٣ و ٤.

حجّة، وإلا فلا، ومعنى ذلك سلب الحجّية رأساً، إذ مع موافقة القرآن كانت الحجّة هو القرآن. والتمسك بهذه الطائفة، تارة يكون مع البناء على تواترها ولو إجمالاً، وأخرى يكون مع فرضها من قبيل الآحاد، وهذا أيضاً تارة لغرض إخراج أخبار جانب الحجّية عن حدّ التواتر، وإفادة القطع بمعارضتها لهذه - فيكون عدم الحجّية لأجل عدم الدليل على الحجّية لا لأجل الدليل على عدمها - وأخرى بدعوى أنّها وإن كانت أخبار آحاد لكنّها متيقّنة الحجّية بموافقتها للقرآن - أعني الآيات المتقدّمة - فيؤخذ بها لنفي حجّية ما عداها.

لا يقال: الجمع بين هذه الطائفة وبين ما دلّ على حجّية خبر العدل يقضي بتخصيصها به؛ فإنّه يقال: تصريح رواية ابن أبي يعفور وابن مسلم بعدم حجّية خبر العدل إذا لم يوافق القرآن يأبى عن هذا الجمع.

والجواب عن هذه الطائفة: أنّها محمولة على الكتب المدسوسة المتضمّنة للأحاديث الموضوعية، وأمّا الأحاديث المتّصلة الأسانيد فيروي كلّ عدل لاحقٍ عن سابقه متحمّلاً عنه الحديث بأحد أنحاء التحمّل من غير اقتصار في النقل على ما يجده في كتابه ما لم يسمع منه روايته، فلا.

ويشهد له قول أبي عبد الله عليه السلام في صحيحة هشام: «لا تقبلوا حديثاً إلّا ما وافق الكتاب والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنة نبيّنا صلى الله عليه وآله»^١.

الثالث: الإجماع المنقول. وقد نقل السيّد أنّ العمل بخبر الواحد عند الإمامية في وضوح البطلان كالعمل بالقياس^٢، وقد عرفت أنّ هذه الدعوى غير بعيدة. ولا ينافي ذلك ما حكاه الشيخ من الإجماع على حجّية خبر الواحد^٣؛ فلعلّ ذلك بما أنّه مفيد للوثوق، والذي نقل السيّد المنع عنه هو التعمّد بالخبر، وأنّه كالتمعّد بالقياس. وبذلك يحصل الصلح بين الطرفين، ويرتفع النزاع من البين، وإلّا فكيف يخفى على السيّد عمل الإمامية بخبر الواحد، أم كيف

١. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٢٢٤ / ٤٠١.

٢. رسائل السيّد المرتضى ٣: ٣٠٩، رسالة إبطال العمل بالخبر الواحد.

٣. العدة في أصول الفقه ١: ١٢٦.

يدعي الشيخ الإجماع على العمل بخبر الواحد مع ذاك النكير من السيد، سيما مع اتحاد عصرهما؟!

وقد استدلل بحجّة خبير الواحد في الجملة - في مقابل السلب الكلّي - بالأدلة الأربعة، فمن الكتاب العزيز بآيات:

الأولى: آية النبأ قال الله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾^١.

وتقريب الاستدلال بها من وجهين:

الأول: من طريق مفهوم الشرط.

بيانه: أنّ وجوب التبين الذي هو كناية عن عدم الاعتداد بالخبر وعدم الاعتماد عليه في مقام العمل معلق على مجيء الفاسق به، فينتفي عند عدم مجيئه، وهو مطلق يشمل عدم مجيء أحد بالخبر، فيكون سلباً بانتفاء الموضوع كما يشمل مجيء العادل به، ومعنى انتفاء عدم الاعتماد والاعتداد عند مجيء العادل هو ثبوت الاعتماد والاعتداد عند مجيء العادل، وهو المقصود.

والجواب عنه: أنّ الجزء في الشرطيّة لو كان مثل وجوب التصدّق أو سجدة الشكر أو نحو ذلك ممّا لا يرتبط بالمقدّم كان الاستدلال [تاماً] وأما مثل المقام الذي يرتبط الجزء بالمقدّم ولا يتحقّق من دون «أعني وجوب التبين» الذي هو كناية عن عدم العمل بخبر الفاسق، فهذا الجزء يرتفع بارتفاع الشرط وعدم مجيء الفاسق بالنبأ من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وليس ارتفاع التبين عن خبر العادل بمعنى وجوب العمل به مفهوماً لوجوب التبين في خبر الفاسق، وإنّما مفهوم هذه القضية ارتفاع التبين عن خبر الفاسق عند عدم مجيئه به، وكأنّه حذف ما يتبين عنه وجعل التبين المطلق منطوقاً للقضيّة، ومطابقه يكون عدم التبين المطلق مفهوماً، وهو باطل؛ فإنّ التبين تبين عن خبر الفاسق، وهو كناية عن عدم حجّيته، لا أنّ هناك تكليفاً نفسياً بالتبين.

الثاني: من طريق مفهوم الوصف. وأحسن تقريب له هو أنّ إسناد الحكم إلى عنوان الفسق الذي هو عنوان عرضي يكشف عن أن ليس في معروض هذا العنوان ما يقتضي التبين، وإلّا قبح استناده إلى الجهة العرضي مع اقتضاء الجهة الذاتي، وهو كونه خبراً واحداً له.

ويردّه: أنّ هذا إنّما يتمّ إذا لم يكن هناك نكتة تصحّح هذا الإسناد مثل التنبيه على أنّ الفاسق ليس ممّن يركن إلى قوله ويطمأنّ به، ويكون الغرض من ذلك التشكيك وإزالة الوثوق والاطمئنان عن المخاطبين المعتمدين على خبره بمناط الاطمئنان.

ثمّ لو سلّمنا دلالة الآية فعموم تعليل الذليل وشموله خبر العدل يمنع من الأخذ بمفهوم الصدر؛ لأنّ الإصابة بالجهالة موجودة هناك أيضاً؛ لأنّ الجهالة هي عدم العلم لا السفاهة، كما يشهد له قوله تعالى: ﴿فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾، فإنّ الظاهر أنّ الإصباح كناية عن طلوع نور العلم وذهاب غياهب الجهل.

اعلم أنّ هنا إشكاليين متوجّهين على شمول خطاب «صدّق العادل» للخبر مع الوساطة: أحدهما يختصّ بشموله لما عدا الراوي المتّصل بالمعصوم، والآخر يختصّ بشموله لما عدا الراوي المتّصل بنا، ثمّ يسري أثره إلى الراوي المتّصل بنا.

وقبل التعلّض لبيان الإشكاليين نذكر مقدّمات تعيننا على فهم الإشكال. الأولى: أنّ خطاب «صدّق» معناه التصديق العملي، أعني المعاملة مع الخبر معاملة الصدق كما لو كنّا عالمين بالمخبر به، دون التصديق الاعتقادي بأن نعتقه أو نلتزم بأنّه صدق بمعنى البناء القلبي على صدقه، أو نقول: إنّه صدق ونخبر الناس عن صدقه. وإن وقع التعبير عنه بهذه التعبيرات - فإنّها تعبيرات كناية لا يراد بها إلاّ التصديق العملي. وعليه فلا بدّ في شمول «صدّق» من أثر عملي مترتب على الخبر كي يشمل، وإلّا لم يكن لخطاب «صدّق» معنى ولا مفهوم.

الثانية: أنّ كلّ خبر مع الوساطة يحكي عن خبر آخر مثله حتّى ينتهي إلى الخبر الحاكي عن المعصوم، فالحاكي عن المعصوم واحد، والباقي يحكون عن الحاكي بلا واسطة أو بواسطة.

١. لا يخفى أنّ هذا ممّا اصطادوه من أدلّة حجّية خبر العادل وإلّا لم يرد هذا الخطاب في شيء من الأدلّة.

الثالثة: أن الحاكي للخبر لا أثر عملي مترتب على ما يحكيه سوى أنه محكوم بحكم «صدق» فلو لا أنه محكوم بحكم «صدق» كانت حكاية خبره وحكاية خبر الفاسق على نهج سواء في الخلوة عن الاعتبار.

الرابعة: أن الموضوع لكل حكم هو غير ذلك الحكم، وهو سابق على ذلك الحكم، وكذا شرط كل حكم هو غير ذلك الحكم، وهو سابق على الحكم وذلك الحكم، فلا يكون موضوع حكم هو عين ذلك الحكم، ولا شرط حكم هو عين ذلك الحكم المشروط. ومن هنا جاء الإشكال في المقام من جهتين:

الأولى: أنه لو أخبر المفيد عن الصفار عن العسكري كان شرط شمول «صدق» لخبر المفيد شمول نفس «صدق» هذا لخبر الصفار، فيكون شمول «صدق» شرطاً لشمول نفسه؛ إذ الفرض أن لا خطاب آخر بوجوب التصديق مختص بالخبر المحكي، وإنما الخطاب بالتصديق واحد، وهذا بشموله للمحكي شرط لشموله للحاكي، وهذا باطل؛ للزوم تقدم شموله لبعض أفراده لشموله لبعض آخر، مع أن العام نسبته إلى جميع الأفراد نسبة واحدة لا تقدم ولا تأخر فيها.

توضيح هذا: أنه حسب المقدمة الثانية أن محكي قول المفيد هو خبر الصفار، وخبر الصفار لا أثر له لولا شمول «صدق» له، بل كان خبره لا يمتاز عن خبر الفاسق، والمفروض أن خطاب «صدق» مختص بخبر الصفار، بل ليس سوى ذلك الخطاب العام بوجوب التصديق الشامل لكل خبر، فكان شرط شمول هذا الخطاب العام لخبر المفيد هو شموله للخبر المحكي بخبر المفيد وهو خبر الصفار، فكان شمول «صدق» لكل خبر لاحقاً منوطاً بشموله للخبر السابق، وهو باطل؛ إذ حكم واحد لا يكون شرطاً لنفسه.

ومن هذا البيان يتضح لك أن إشكال المقام ليس عدم الأثر للخبر المحكي سوى الذي هو من جنس أثر الخبر المحكي؛ فإن اتحاد الأثرين جنساً ممّا لا يضر، وليس يعتبر في شمول «صدق» أن يكون للمحكي أثر عملي من غير جنس «صدق» وإنما إشكاله وحدة الأثرين شخصياً، فيكون «صدق» هذا هو المصحح لنفسه - أعني هو الحكم - وهو المصحح للحكم. فلو فرضنا في مقام خطاب شخصي بوجوب تصديق المحكي مثل ما ورد في شأن بعض الرواة من قبيل يونس بن عبدالرحمن وأبي بصير وزكريا بن آدم والعمرى وابنه، ثم

نقل ناقل رواية هذا الذي ورد في شأنه خطاب شخصي شمل الخطاب العامّ بوجوب التصديق للخبر الحاكي به بلحاظ ذلك الخطاب الخصوصي المتوجّه إلى المحكي من غير إشكال.

ومن هنا يظهر أنّ التشبّث بطبيعة الأثر في دفع الإشكال وأنّه يكفي أن يكون الأثر المصحّح لخطاب «صدّق» هو طبيعة الأثر الصادق على نفس خطاب «صدّق» لا يجدي؛ إذ لا إشكال في كفاية طبيعة الأثر وإن كان من جنس خطاب «صدّق» وإنّما الإشكال في كفاية شخص هذا الخطاب لأن يكون أثراً ومصحّحاً لنفسه.

إن قلت: إنّ الخطاب بحقيقته في المقام أيضاً متعدّد وإن كان بصورته واحداً؛ فإنّ خطاب «صدّق» ينحلّ إلى خطابات متعدّدة، فكأنّه ورد بإزاء كلّ خبر خطاب مستقلّ.

فكان «صدّق» هذا بشموله للخبر الحاكي عن الإمام بلا واسطة منشأً ومصحّحاً لشموله للخبر الحاكي عنه مع واسطة واحدة، ثمّ بشموله للخبر مع واسطة واحدة منشأً ومصحّحاً لشموله للخبر الحاكي بواسطتين، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الراوي المتّصل بنا.

فكان لخطاب «صدّق» شمولات متعدّدة مترتّبة درجة بعد درجة يبتدأ بالحلقة الحاقّة حول المعصوم من الرواة، ثمّ يشمل حلقة بعد حلقة إلى أن ينتهي إلى الحلقة الكبيرة المتّصلة بنا، فكان شموله لكلّ حلقة محويّة شرطاً لشموله للحلقة الحاوية المحيطة بها، فأين اتّحاد الشرط والمشروط؟ بل «صدّق» هو شرط - وهو «صدّق» المحوي - وآخر هو مشروط، وهو «صدّق» الحاوي.

واندراج الجميع تحت عبارة واحدة لا يضرّ بعد تعدّدها بحقائقها، فكما جاز أن يوجّه الحكم نحو المحكي ابتداءً، ثمّ بلحاظه يوجّه نحو الحاكي شرطاً، جاز أن يؤتى بمؤدّي الخطابين جميعاً تحت عبارة واحدة، فكان هذا الخطاب بشموله للمحكي شرطاً لشموله للحاكي.

قلت: شمول العامّ لمندرجاته شمول واحد عرضي، لا شمولات متعدّدة طويلة مترتّبة بعضها فوق بعضها، فكلّ ما يشمله العامّ يشمله حين ما يصدر، وكلّ ما لا يشمله لا يشمله أبداً، ولا يعقل أن يشمل بعد أن لم يكن يشمل.

إن قلت: إنّ خطاب «صدّق» يشمل من الأخبار ما كان له أثر فعلي، ويشمل ما كان له أثر

شأنِي، ويكون معنى تصديق ما له أثر شأني ترتيب أثره في وعاء فعليته.

وفي المقام أثر الخبر بلا واسطة فعلي، ومعنى شمول «صدّق» له ترتيب أثره الفعلي، وأمّا أثر الخبر مع الواسطة فهو شأنِي موقوف على شمول «صدّق» للمقول المحكي به، فيكون معنى «صدّق» بالنسبة إليه ترتيب أثره حينما يكون الخبر المحكي له مشمول «صدّق» ثمّ بنفس خطاب «صدّق» العامّ الشامل للجميع يكون أثر الجميع فعلياً، فكان كلّ الشائيات بنفس هذا الخطاب فعلياً، ويكون العمل بالرواية تصديقاً عملياً فعلياً لجميع رواة سلسلة السند.

قلت: معنى «صدّق» دائماً هو ترتيب الأثر على مقول قوله فعلياً أو شأنياً، فلا بدّ أن يكون هناك أثر مترتب على مقول قوله فعلي أو شأنِي وراء «صدّق» هذا، فسواء أريد الأثر الفعلي أو أريد ترتيب الأثر الشائني لا بدّ أن يكون ذلك الأثر غير نفس «صدّق» هذا؛ فإنّ نفس «صدّق» لا يكون مصححاً لنفسه.

فالوجه في الجواب عن الإشكال أن يقال: إنّ الأثر الشرعي المعتبر وجوده في توجّه خطاب «صدّق» ليس بمعنى وجود خطاب متضمّن لذلك الأثر، بل بمعنى وجود حكم شرعي واقعي، وإن لم يخاطب بعد به المكلف.

ثمّ اعتبار هذا الأثر ليس اعتباراً شرعياً أخذ في متعلّق الخطاب، بل اعتبار عقلي، ولأجل بطلان خطاب «صدّق» بدونه، وما هذا شأنه لا يتوقّف التمسك بالخطاب على إحرازه، بل يتمسك بعموم الخطاب، ويحكم بأنّ الشرط حاصل.

فكان مدلول خطاب «صدّق» بالدلالة المطابقيّة في الأخبار مع الواسطة هو وجوب تصديقها، ومدلوله بالدلالة الالتزامية ومن أجل توقّف صحّة الكلام عليه هو وجود الأثر لمقول قوله، وإذ لا أثر بأيدينا علم أنّ هناك وفي الواقع المولى يريد لتصديق مقول قوله. وهذه الإرادة لوجوب التصديق إرادة واقعيّة لم يخاطب بها، سوى أنّ هذا الخطاب الشامل للخبر مع الواسطة كشف عنه كشفاً عقلياً اقتضائياً، فيستفاد من خطاب واحد وجوب تصديق الحاكي والمحكي جميعاً، الأوّل بالدلالة المطابقيّة، والثاني بالدلالة الالتزامية.

ومن هذا الباب يمكن إحراز كلّ الشرائط العقلية للخطابات بالتمسك بإطلاقات أدلتها، فمن عموم الخطاب وشموله يعلم القدرة والعقل والدخول تحت الابتلاء إلى غير ذلك،

ولا يتوقّف في التمسك بالإطلاق إلى أن يحرز تلك الشرائط - وإن زعمه بعض - فإنّه كما يجوز الشرط العقلي إذا كان الخطاب شخصياً خصوصياً - كما إذا وجّه القول نحو شخص لا يعلم وجود شرائط التكليف في حقّه وكلفه بتكليف - كذلك إذا وجّه الخطاب عموماً نحو جمع يشكّ في اجتماع بعضهم لشرائط التكليف.

الثانية: وهو الإشكال الذي نشأ من اعتبار سبق الموضوع على حكمه.

وحاصل هذا الإشكال أن المفيد إذا قال: أخبرني الصفّار عن العسكري فالذي يمكن أن يكون مشمولاً لخطاب «صدّق» هو خبر المفيد دون خبر الصفّار؛ وذلك لأنّ خبر الصفّار إنّما ثبت بشمول «صدّق» لخبر المفيد، وإلاّ فعلل الصفّار لم يقل ولم يخبر؛ إذ لا علم لنا بإخباره إلاّ من طريق شمول «صدّق» لخبر المفيد الحاكي عن إخباره، فإذا كانت خبريّة هذا الخبر للصفّار ثابتة بقول «صدّق» الشامل لخبر المفيد لم يعقل أن يشمل نفسه «صدّق» هذا؛ وذلك لأنّه متأخّر عن «صدّق» متولّد منه، فكيف يكون موضوعاً له، والموضوع لا بدّ وأن يكون سابقاً على الحكم؟!

ويدفعه: أن هذا الإشكال ناشئ من حسان أن موضوع الخبر يثبت حقيقة بشمول «صدّق» للخبر الحاكي مع أنّه ليس كذلك، وإنّما الثابت آثاره تبعداً؛ فإذا كان هذا الأثر موجوداً له شمل خطاب «صدّق» للخبر الحاكي اقتضى ترتّب ذلك الأثر، وإلاّ فلا. فينحصر الإشكال بإشكال الأثر، وهو الإشكال السابق.

نعم، هناك إشكال آخر خطر بالبال، وهو أنّ المخبر به في الخبر مع الواسطة عبارة عن الخبر، وهو من قبيل الموضوعات، فيحتاج ثبوته إلى اجتماع شرائط الشهادة، ولا يثبت بعدل واحد. وليس هذا من قبيل خصوصيات السؤال التي هي أيضاً من الموضوعات، ولكن يثبت بخبر عدل واحد.

الثانية: ممّا استدلّ به من الآيات، آية النفر. قال الله تعالى: ﴿فلولا نفر من كلّ فرقة طائفة

ليتفقّوها في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون﴾^١.

وتقريب الاستدلال بهذه الآية على المدعى من وجوه:

الأوّل: أنّ كلمة «لعلّ» للترجّي، والترجّي الحقيقي لما لم يمكن منه تعالى فلا بدّ أن يكون المراد منه إظهار المحبوبيّة ولغرض بيان المحبوبيّة، ولا معنى لمحبوبيّة مادّة التحذّر إلّا وجوبه؛ فإنّ ما يقتضي التحذّر - وهو العقاب - إن كان وجب، وإلّا لم يتحقّق التحذّر.

والجواب أمّا أولاً: فإنّ ما ذكر مبنّي على اختصاص كلمة «لعلّ» بترقّب أمر محبوب، كما في كلمة «الترجّي» و «الرجاء» فإنّها لا تطلق إلّا على ترقّب المحبوب مقابل الخوف الذي هو لترقّب المكروه. لكنّ الظاهر أنّ كلمة «لعلّ» غير مختصّة بذلك، بل لمطلق ترقّب أمر - محبوباً كان أو مبعوضاً أو غيرهما - كما لا يخفى على من راجع موارد استعمالها.

وأمّا ثانياً: فإنّنا لو سلّمنا اختصاص كلمة «لعلّ» بترقّب المحبوب لم يوجب ذلك صحّة استعمالها في قيد المعنى بعد تعذّر أصله؛ فإنّ استعمال اللفظ الموضوع للمقيّد في ذات القيد في كمال البشاعة، فالوجه أن يقال: إنّ كلمة «لعلّ» مستعملة في معناها، لكن بعنوان بيان حال المخاطبين، وأنهم يترجّون التحذّر بعنوان أنّ المتكلّم مترجّ، وهذا النحو من الاستعمال كثير الدوران في السنة الخطباء والبلغاء.

وأمّا ثالثاً: فإنّ إطلاق مادّة التحذّر يكون كاشفاً عن وجود ما ينجّز التكليف ويصحّ العقاب، فليكن ذلك علم الأنام بأحكام الشرع على سبيل الإجمال لا حجّيّة الخبر، فكان التوبيخ لترك التفقّه والإنذار الموجب لتنبههم والتفاتهم الموجب لاحتياطهم؛ لاحتمال الصدق في حقّ المنذرين، فلا يكون الحذر حذراً تعبدياً، بل حذراً واقعياً لمنجّز عقلي للتكليف، وهو العلم الإجمالي.

بل لا يبعد دعوى أنّ الآية ظاهرة في ذلك، وليست في مقام جعل الحجّة وضرب المنجّز التعبدي، بل ينبغي القطع بأنّ الآية ليست في مقام التعبد بقول المنذرين وجعل أقوالهم منجّزاً تعبدياً للتكليف، وإنّما اللوم على ترك النافرين للتفقّه والإنذار في موضوع وجود الحجّة والمنجّز العقلي للتكليف.

إلّا أن يقال: إنّ ذلك يكشف عن تعبد العقلاء بخبر الواحد، وجريان بنائهم على العمل عليه، لكنّ ذلك إنّما يتمّ مع عدم تطرّق ما ذكرناه من الاحتمال، أعني وجود العلم الإجمالي بالتكاليف المنجّز للتكليف، وكون الحذر من باب الاحتياط واحتمال صدق المنذر.

نعم، هذا إنّما يكون إذا لم يحتمل حرمة ما أخبر بوجوبه أو بالعكس.

وأما رابعاً: فبأن الاستدلال مبنيّ على إطلاق الآيّة وشمولها لغير ما إذا حصل العلم أو الاطمئنان من إنذار المنذرين، وهو ممنوع؛ فإنّ الآيّة في مقام الحثّ على إيجاد ما هو مناط عمل الناس، وما هو السبب الباعث المحرّك لهم نحو العمل، لا في مقام نصب الحجّة وجعل الباعث والمحرّك، ويشهد له اعتبار أن يكون النافرون طائفة من كلّ فرقة؛ فإنّ الطائفة إن لم يفد قولهم القطع فلا أقلّ من إفادته الاطمئنان الذي عليه مدار عمل العقلاء.

وهذا الذي ذكرناه جارٍ في أغلب ما استدلّ به من الآيات أو كلّها.

وربما يجاب بالنقض بحسن الاحتياط والتحدّر عن المفاسد المحتملة في الفعل في الشبهات البدويّة مع عدم وجوبه.

ويردّه: أنّا نمنع وجود مفسدة بعد ترخيص الشارع في ارتكابها، وإلّا كان الشارع هو الباعث في الوقوع في المفسدة، وهو قبيح.

الثاني: أنّ التفقّه والإنذار والحذر غاية طويلة مترتبة على النفر، والنفر واجب بمقتضى كلمة «لولا» التحضيضيّة، فتجب الغايات؛ لأنّ غاية الواجب واجبة. فإذا وجب التحدّر ثبت المدعى؛ إذ ليس التحدّر إلّا الأخذ بقول المنذرين والعمل على طبق ما أنذروا به من الوجوب والحرمة.

نعم، تختصّ الآيّة بخصوص الإخبار عن الأحكام الإلزاميّة، وتعمّم النتيجة إلى غيره بعدم القول بالفصل.

وفيه: مضافاً إلى الجوابين الأخيرين عن الاستدلال السابق أنّا نمنع أولاً: أنّ غاية الواجب واجب، وإنّما تجب إذا كان فعلاً اختيارياً للمكلف، أمّا إذا لم يكن فعلاً اختيارياً بل كان من قبيل الخواصّ، أو كان فعلاً اختيارياً للغير - كما في مورد الآيّة - فلا نسلم وجوبها. نعم، المتيقّن أنّها محبوبة، فتحتاج في الاستدلال إلى ضمّ المقدّمة المتقدّمة في التقريب السابق.

وثانياً: أنّ الغاية هي رجاء التحدّر واحتماله لا نفس التحدّر، فتكون أوامر النفر والتفقّه والإنذار أوامر احتياطيّة غايتها احتمال التحدّر، وهذا لا يكشف عن وجوب التحدّر.

نعم، يكشف عن حسنه فيحتاج في الاستدلال إلى ضمّ المقدّمة السابقة.

الثالث: أنّه لو وجبت المقدّمات ولم تجب الغاية - وهو التحدّر - لغيّ إيجاب المقدّمات.

ويردّه: - مضافاً إلى الجوابين الأخيرين السابقين، وثاني الجوابين اللاحقين - أن يكفي في خروج إيجاب المقدمات عن اللغوئية محبوبيّة التحذّر وحسنه، فيحتاج تامة الاستدلال إلى ضمّ المقدّمة السابقة.

ثمّ إن سلّمنا تامة دلالة الآية على وجوب التحذّر بشيءٍ من التقريبات المتقدّمة فهي أجنبيّة عن حجّية خبر العدل.

توضيحه: أن لنا عناوين ثلاثاً: عنوان الخبر، وعنوان الفتوى، وعنوان الموعظة والإنذار والتخويف. والأوّل يتحقّق بنقل ألفاظ المعصوم إن علم الراوي مدليلها أو لم يعلم. والثاني عبارة عن بيان الاعتقاد بالنسبة إلى الحكم الشرعي، فيعتبر فيه العلم والفقّه. والثالث شأن الواعظ في موضوع كان الحكم معلوماً للطرف المقابل.

وحيث إنّ الآية اشتملت على كلمة التفهّم دلّت على أنّ المراد منها الفتوى دون الرواية غير المعترّبة فيها الفقّه والمعرفة، وحيث اشتملت على لفظ الإنذار دلّت على أنّ الآية واردة في الحثّ على الوعظ والتخويف، ولما لم يكن بين الأمرين تهاوت حكمنا أنّ الآية تحثّ على الفتوى مشتتلاً على التخويف أو أنّ التخويف مطوي في بطن الفتوى بالوجوب والتحرّيم، ولا يحتاج إلى تخويف آخر غير الإفتاء بالوجوب والتحرّيم. وعلى كلّ حال الآية تكون أجنبيّة عن المقام من جعل الخبر حجّة.

وقد أعزب من أجاب عن هذا الإشكال بأنّ الآية تكون حجّة في راوٍ قارن روايته بالتخويف، ثمّ يضمّ إليه غيره بعدم القول بالفصل. وكان هذا الشخص غفل عمّا هو روح الإشكال؛ فتخيّل أنّ الإشكال بمجرد الاقتران بالتخويف وعدمه.

وقد عرفت أنّ الآية تدلّ على حجّية الفتوى، ولا عدم قول بالفصل بينه وبين الرواية. الثالثة: ممّا استدلّ به من الآيات، آية الكتمان. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا

أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ لِأُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^١.
تقريب الاستدلال بها: أنّ اللعن في الآية يدلّ على حرمة الكتمان ووجوب الإظهار، وذلك يقتضي وجوب القبول، وإلا لغي إيجاب الإظهار، أو على الأقلّ من أن يقتضي

محبوبية القبول، وهذا المقدار كافٍ في إثبات حجّة الخبر.

ويردّه أولاً: منع دلالة اللعن على الحرمة؛ فإنّه طلب العبد من الله ومرتبته من البعد موجودة في المكروهات؛ ولذا ورد في الأخبار اللعن على إتيان المكروه أو ترك المستحب. وثانياً: أنّ الكتمان عبارة عن إخفاء ما لو ترك لبان - كما أنّ مورد الآية كذلك - دون مجرد عدم إظهار شيء، والكتمان في آية كتمان ما خلق الله في أرحامهنّ أيضاً من هذا القبيل.

نعم، لا نأبى من إطلاقه على مجرد عدم إظهار شيء، كالكتمان في آية كتمان الشهادة. وعلى ما ذكرناه فالآية أجنبيّة عن وجوب الإظهار، بل مفادها حرمة الستر والتعرض لإخفاء الهدى والبيّنات، بل تترك على حالها حتّى تظهر بالطبيعة للناس. وثالثاً: مادّة الكتمان لا تصدق إلّا على ما إذا ترتّب على الإظهار الظهور، فيختصّ بصورة أفاد العلم، وأمّا في غير تلك الصورة فالإظهار وعدم الإظهار هناك في شأن سواء، لا يكون التعرّض إظهاراً ولا عدمه كتماناً. فتكون الآية كسابقتها في مقام الحثّ على تحصيل أسباب العلم ورفع الجهل، لا في مقام جعل الحجّة.

الرابعة: ممّا استدلّ به من الآيات، آية السؤال. قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾^١.

وتقريب الاستدلال كسابقه، وهو لغويّة السؤال لو لم يجز القبول والعمل. والجواب: بعد تسليم أنّ أهل الذكر هم مطلق العلماء، بتقريب: أنّ الذكر هو العلم، وأهله حاملوه دون خصوص علماء أهل الكتاب، ودون خصوص الأئمّة - كما في الأخبار - بتقريب: أنّ الذكر هو النبي ﷺ أو القرآن، وأهله هم الأئمّة عليهم السلام - أنّ ظاهر الآية وجوب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبّد بالجواب - كما يشهد له مورد الآية الذي من الاعتقادات المطلوب فيها العلم - ولو سلّم فالتعبّد المستفاد من الآية هو التقليد دون العمل بأخبار الأحاد؛ لعدم اعتبار العلم في الراوي، وإنّما المعتبر ضبط الألفاظ ونقلها.

والتمسك بالآية في راوٍ كان عالماً، وإلحاق غيره بعدم القول بالفصل قد عرفت ما فيه في ذيل آية النفر.

الخامسة: ممّا استدللّ به من الآيات، آية الأذن. قال الله تعالى: «ومنهم الذين يؤذون النبيّ ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين»^١.
بتقريب: أن الله تعالى مدح نبيّه بأنّه يؤمن للمؤمنين، وإيمانه لهم تصديقه لهم، فدلّ على حسن هذه الصفة. فلولا حجّية قولهم لم تحسن هذه الصفة.

ويردّه: أنّ من المحتمل قوياً - إن لم يكن هو الظاهر - أن يكون «يؤمن» الثاني بمعنى الأمان لهم - كما يشهد له تعدّيته باللام على خلاف «يؤمن» الأوّل - فكان الأوّل بمعنى التصديق بالله، والثاني بمعنى الأمان لهم، ومن جملة مصاديق الأمان لهم هو عدم مؤاخذتهم بما قالوه وفعلوه لو أنكروا ذلك، كما يظهر ذلك من الرواية. فمع علمه ﷺ بأنّهم نَمّوا عليه وأخبره الله بذلك صدّقهم بأنّهم لم ينمّوا عليه يعني تركهم ولم يؤاخذهم بهيئة المصدّق لهم، مع أنّ الآية واردة في الأمور الخارجيّة التي ليست موضوعاً لحكم شرعي، فجاز الأخذ فيها بكلّ من الطرفين، فلا إطلاق فيها يشمل الإخبار عن الأحكام الشرعيّة أو عن موضوعات الأحكام الشرعيّة.

وقد يجاب بأنّ المدح في الآية على أنّه أذن - وهو سريع القطع - لا على الأخذ بقول الغير تعبداً.

وفيه: أنّ هذه الصفة صفة بلاهة لا يستحقّ الشخص عليها المدح، مع أنّه كيف يمكن أن يقطع النبيّ ﷺ من قول النمام بأنّه ما نمّ بعد ما أخبره الله تعالى بأنّه نمّ. وخلاصة الكلام أن ليس في الآية ما يدلّ على المقصود إن لم يدلّ ذيل آية النبا على خلاف المقصود.

وقد استدللّ من السنّة بطوائف من الأخبار ادّعي تواترها إجمالاً:
فمنها: ما ورد في علاج المتعارضين من الأخذ بالمرجّحات والتخيير مع التساوي^٢،

١. التوبة (٩): ٦١.

٢. مسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦ - ١٢٤ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١ و ٢٠ و ٢٩ و ٣٠ و ٣١ و ٣٤ و ٤٢ و ٤٥ و ٤٨.

وما ورد من مطلقات التخيير^١؛ فإنه لا يبقى موضوع لهذه الأخبار لو لا حجّية خبر الواحد.

ومنها: ما ورد من الأمر بالرجوع في أخذ الأحكام إلى الثقة^٢.

ومنها: التوقيع: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقّاتنا، قد علموا

أنّا نفاوضهم سرّنا، ونحمله إليهم»^٣.

ومنها: ما ورد في إرجاع أشخاص الرواة إلى أشخاص الثقة، مثل قوله عليه السلام لسلمة بن

أبي حبلبة: «أنت أبان بن تغلب، فإنه قد سمع منّي أحاديث كثيرة، فما روى لك عنّي فاروه

عنّي»^٤.

ومنها: ما ورد في الحثّ على نقل الحديث وضبطه وتدوينه ونشره^٥، منه النبوي: «من

حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة»^٦.

ويمكن الجواب - عمّا عدا الطائفة الأخيرة - باحتمال أنّ الحجّة من الأخبار هو خبر الثقة

عندهم، بل من كان من ثقّاتهم ومعتمدِيهم، وهذا لا يجدنا حتّى بالنسبة إلى ما رواه ثقّاتهم؛

لأنّ الوسائط بيننا وبينهم لا محالة من غيرهم، وهذا المقدار كافٍ لتصحيح أخبار العلاج، مع

أنّ الترجيح بالصفات في المقبولة التي هي عمدة تلك الأخبار ورد في علاج الحكمين

المختلفين دون الروايتين المختلفتين.

وأما عن الطائفة الأخيرة، فباحتمال أن يكون الحثّ على نقل الأحاديث لأجل أن

يحصل بنقله التواتر، فلا تدلّ على حجّية الخبر تعيّدًا.

ومن الإجماع ما قيل من أنّ القطع يحصل برأي المعصوم من تتبّع فتاوى العلماء،

ولا يضرّه مخالفة السيّد وأتباعه؛ لأنّ ذلك منهم لشبهة حصلت لهم^٧.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦-١٢٢ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٥ و ٦ و ٣٩ و ٤٠ و ٤١ و ٤٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦ أبواب صفات القاضي، ب ١١.

٣. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ١٠٢٠/٥٣٦؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٠ أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤٠.

٤. رجال النجاشي: ١٣/ ٧؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٣١٥ أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ١٤.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ٧٧ أبواب صفات القاضي، ب ٨.

٦. هذا مضمون عدّة من الأخبار راجع وسائل الشيعة ٢٧: ٩٣-٩٩ أبواب صفات القاضي، ب ٨، ح ٥٤-٧٢.

٧. نهاية الوصول: ورقة ٢٠٩/ أ (مصورة من المخطوط).

وكذلك يحصل القطع من تتبع الإجماعات المنقولة، وكذا من مشاهدة عمل الفقهاء واتفاقهم على العمل بأخبار الآحاد في جميع الأعصار والأمصار.

والجواب عن ذلك: أن المجمعين مختلفين في ما هو الحجّة والقيود المعتبرة في ذلك غاية الاختلاف. واتفاق الكلّ على العمل بالخبر في الجملة - وإن اختلفوا في خصوصياته - لا أثر له بعد أن كان كلّ يخطئ صاحبه، إلا إذا ثبت الإجماع منهم على العمل بالخبر على كلّ حال بحيث لو أبطل ما اعتبره كلٌّ من الخصوصيات لم يرفع اليد مع ذلك عن القول بحجّية الخبر. وأتى لنا الطريق إلى ذلك؟! بل نقول: إن هذا أيضاً ليس إجماعاً فعلاً، وإنما هو إجماع تقديري. وأمّا فعلاً فكلّ يفتي على عنوان غير ما يفتي به الآخر. ومجرّد أنّه لو رفع كلّ اليد عن العنوان الذي يقول به لا تفقوا على القدر المشترك لا أثر له.

ثمّ لو سلّمنا الإجماع ففي مقابله نقل السيّد الإجماع، بل الضرورة على الخلاف، وهو يهدم صولة الإجماع الأوّل فلا يفيد القطع. بل قد عرفت أن كلام السيّد ليس بذلك البعيد، وأنّ عمل الإمامية بالخبر ليس لأجل التعبد به، بل بمناط الوثوق الذي من أيّ سبب حصل عملوا به، وكان الإجماع الذي ادّعاه الشيخ غير منافٍ له، وأنّه في موضوع الوثوق، وإن حسب هو المنافاة وأنّه في موضوع أعمّ.

ومن العقل بناء جميع أهل الملل والأديان على العمل بأخبار الآحاد الموثوق بنقلهم، ولم يرد عنه ردع من الشارع فيعلم تقريره له.

والجواب: منع المقدّمين. أمّا بناؤهم فغير جارٍ على التعبد بالخبر، وإنما مدار عملهم على الاطمئنان من أينما حصل، ويستوي في ذلك الخبر وغير الخبر.

وأما الردع فكفى فيه الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم. والظاهر أنّهم يرفعون اليد عمّا جرت سيرتهم على العمل به بمجرّد ورود دليل لفظي رادع ولو مثل هذه العمومات. فللغلاء بناء حاكم أحدهما على الآخر - أعني بناؤهم على العمل بالظواهر حاكم على بنائهم على العمل بخبر الواحد - بعد أن لا يعقل منهم البناء على طرفي النقيض.

وبهذا بطل ما قيل - في منع رادعية هذه العمومات - بأن رادعيّتها لا تكون إلاّ على وجه دائر، بتقريب: أنّ حصول الردع بهذه العمومات موقوف على عدم عملهم بالخبر معها وإلاّ خصّصت العمومات بالسيرة على العمل بالخبر. وعدم عملهم بالخبر موقوف على حصول

الردع عن عملهم بواسطة العمومات^١؛ إذ قد عرفت أنّ عملهم بالظواهر حاكم على عملهم بالخبر - يعني أنّ سيرتهم على العمل بظواهر الألفاظ مقدّمة على سائر السير - فإذا جاء الظهور بطل كلّ ما عداه.

ومن العقل أيضاً حكمه بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف؛ فإنّا نعلم إجمالاً صدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار المتضمّنة للأحكام الإلزاميّة بقدر ما كنّا نعلمه من التكاليف الواقعيّة. وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي الكبير بهذا العلم الإجمالي الصغير، ويجب الاحتياط في أطراف هذا العلم الإجمالي الصغير، ولا عسر في الاحتياط بين أطراف هذا العلم الإجمالي الصغير.

والجواب: أنّ العلم الإجمالي المذكور إن كان بين جميع ما بأيدينا من الأخبار فالاحتياط بين جميع هذه الأخبار لا يقصر عن الاحتياط بين أطراف العلم الإجمالي الكبير في العسر والحرج، وإن كان في طائفة خاصّة من هذه الأخبار كأخبار الموثوق بهم أو الأخبار الصحيحة المزكّي رجال سندها بعدلين، فيردّه: منع اختصاص العلم الإجمالي المذكور بهذه الأخبار، بل نحن نعلم إجمالاً بصدور كثير من الطوائف الأخر من الأخبار. أفيسوغ القول بأنّ كلّ ما عدا الأخبار الصحاح كذب؟ كلّاً، فاللازم الاحتياط بين جميع الأخبار إن لم نعمّم المطلب إلى سائر الأمارات. وقد عرفت أنّ ذلك لا يقصر عن الاحتياط في جميع احتمالات التكليف.

هذا مضافاً إلى ما قد قيل - في دفع هذا الدليل - بأنّ نتيجته ليس هو حجّة الخبر بحيث يجمع بين فردين منها إذا تعارضاً، أو يجمع بينها وبين الأدلّة القطعيّة إذا حصل التعارض. وإنّما اللازم أبدأ الأخذ بالمشبّهات للتكليف وترك ما وراء ذلك^٢.
ويدفعه: أنّ العامل بالأخبار لهذا الوجه يلتزم بذلك، ولا محذور فيه.

١. كناية الأصول: ٣٠٣.

٢. كناية الأصول: ٣٠٥.

[حَجِيَّة مطلق الظن]

قد استدللّ بجملة من الأدلة العقلية على حجّية مطلق المظنّة، عمدتها وجهان:
الأول: أن في مخالفة المجتهد لظنّه بالحكم الإلزامي مظنّة الضرر - أعني العقاب - وكذا مظنّة الضرر - أعني فوت ما هو مناط التكليف بناءً على تبعيّة الأحكام لمناطات في المتعلّق - ودفع الضرر المظنون واجب.

والجواب: - بعد تسليم المقدّمين - منع الإنتاج؛ لأنّ الظنّ إن كان مع العلم الإجمالي بالتكليف في أطراف المعلوم بالإجمال وجب الاحتياط في المظنون وغير المظنون جميعاً، وإن كان لا مع العلم الإجمالي به، ففيه: - بعد كونه أجنبيّاً عن المقام الذي العلم الإجمالي فيه حاصل - أنّ المؤمن الشرعي عن الضرر موجود، وهو أدلّة البراءة، وبها يتدارك ما يقع المكلف فيه من الضرر الدنيوي، وأمّا الضرر الأخرى - أعني العقاب - فهو موقوف على تنجّز التكليف، فكيف تكون مظنّته من مقدّمات تنجّزه؟!

الثاني: دليل الانسداد، وهو يتضمّن مقدّمات خمس:

الأولى: ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف.

الثانية: انسداد باب الحجّة عليه.

الثالثة: بطلان الرجوع إلى البراءة بالضرورة من الدين، وإن لم نقل ببطلان الرجوع إليها

في أطراف العلم الإجمالي كليّة.

الرابعة: بطلان الرجوع إلى الاحتياط، لكونه مخللاً بالنظام، أو على أقل من كونه عسراً على الأنام.

الخامسة: بطلان ترجيح المرجوح على الراجح بالاحتياط في الموهومات والمشكوكات دون المظنونات، فيتعين - حسب المقدمات - الاحتياط في مظنونات التكليف، وترك ما سوى ذلك.

والجواب عن المقدمة الأولى: - بعد الغض عمّا قيل من انحلال العلم الإجمالي المذكور بعلم إجمالي آخر بين الأمارات [و] لا يلزم محذور من الاحتياط فيها، كما تقدّم سابقاً - أنّ العلم الإجمالي المذكور إن كان موجوداً وجب الاحتياط من غير محلّ للرخصة في شيءٍ من الأطراف، وإن لم يجب الاحتياط التام ولو لعسرٍ أو اختلال نظام لم يكن العلم الإجمالي موجوداً؛ لعدم معقولية التكليف بالواقع حينئذٍ.

فلا تجتمع المقدمة الأولى مع المقدمة الرابعة؛ فإنّ المظنونات التي يأتي بها ربّما لا تصادف شيئاً منها للواقع لخطئها أجمع، ومعه إن كانت التكاليف الواقعية على فعليتها كان واجبها الاحتياط بالإتيان بسائر الأطراف، وإن لم يجب هذا الاحتياط لم تكن التكاليف الواقعية فعلية على كلّ تقدير، بل فعلية على تقدير كونها في المظنونات، ولا فعلية لا على هذا التقدير. وهذا هو معنى اعتبار الأمارات، كما تقدّم بيانه مستوفى.

فلو تمت هذه المقدمة لكفت في استنتاج المقصود بلا حاجة إلى ضمّ مقدماتٍ أخرى. لا يقال: إنّ المراد من العلم الإجمالي بالتكليف هو ما يعمّ التكليف الطريقي - بمعنى أنّه لا بدّ من فعل شيء ولو لأجل تحصيل الموافقة الاحتمالية - لسمتاز بذلك عن مذهب المباحية^١، دون خصوص التكاليف النفسية ليتّجه الإشكال المتقدّم.

فإنّه يقال: لا معنى لإيجاب الاحتياط مع عدم التكليف الواقعي بوجه، فأصل الاحتياط يتبع ثبوت أصل التكليف كما أنّ كفيته تتبع كفيته، فإذا كان التكليف الواقعي ثابتاً على كلّ تقدير وجب الاحتياط التام، وإذا كان ثابتاً على تقدير دون آخر فإن كان ذلك التقدير معيناً - كتقدير كونه في المظنونات - كفى العلم بتكليف كذائي في إثبات اختيار المظنّة بلا حاجة

١. المباحية: هم الذين ذهبوا إلى أنّ الأشياء تكون على الإباحة.

إلى شيء آخر، وإن كان غير معيّن فإمّا أن يكون عدم التعيين واقعياً، وذلك غير معقول؛ لرجوعه إلى جهل الحاكم بحكمه، أو يكون علمياً فيرجع ذلك إلى ما قلناه أولاً، ويجب الاحتياط التامّ لتحصيل ذلك المشتبه.

وخلاصة الكلام: أنّنا لا نقل ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف، ثمّ لا يجب الاحتياط التامّ، فلا تجتمع المقدّمتان أعني الأولى والرابعة.

وعن المقدّمة الثانية: منع انسداد باب الحجّة على التكليف؛ لانفتاح باب الاطمئنان، وهو حجّة عقلانيّة، بل لا حجّة سواه، وإنّما العلم حجّة بمناطه لا بما أنّه علم غير محتمل للخلاف.

وعن المقدّمة الثالثة: أنّ الاحتياط لو لم يجب أو لم يجز - بحكم المقدّمة الرابعة - كشف ذلك عن عدم فعليّة التكليف الواقعيّة، فلم يكن مانع من الرجوع إلى البراءة، بل كانت البراءة قطعيّة بعد عدم احتمال حكم فعلي.

وعن المقدّمة الرابعة: ما عرفت من عدم المحلّ لدعوى بطلان الاحتياط، أو عدم وجوبه بعد المقدّمة الأولى. مضافاً إلى منع لزوم إخلال النظام من الاحتياط، وأيّ اختلال يلزم إذا تصدّى جماعة لمعرفة موارد الاحتياط، ثمّ أرشدوا إليه سائر الناس؟! وأمّا العمل به فلا يحتاج إلى صرف أزيد من ساعة من النهار.

ثمّ أيّ دليل نهض على حرمة ما يخلّ بالنظام؟ ثمّ ما المعنيّ من النظام؟ فإنّ لكلّ قوم نظاماً ما، نظام الأروبيين شيء - وهو اليوم أعلى درجات النظام - حتّى ينتهي في التسافل إلى نظام سكنة الكهوف والبوادي.

وأما الحرج فدليل نفيه لا يشمل المقام، وأمثال المقام ممّا ليس متعلّق التكليف فيه فعلاً حرجياً، وإنّما لزم الحرج من اشتباه التكليف. والإجماع على عدم وجوب الاحتياط لا حجّية فيه بعد أن كان ذلك؛ لأجل ذهاب جلّ المفتين إلى الانفتاح.

نعم، تقليد الانسدادى للانفتاحي بعد تخطئته في المبني باطل. وكذا الرجوع إلى الاستصحاب بعد كون دليل اعتباره هو الأخبار، وهي غير ثابتة الحجّية. ودعوى اعتبارها بالخصوص يساوق دعوى الانفتاح؛ لوجود مثل هذه الأخبار في كثير من المسائل الفقهيّة؛ ودعوى تواترها في حيّز المنع.

ثمّ لو فرضنا اعتبارها فلا تشمل موارد العلم الإجمالي بما يأتي في محلّه من لزوم التناقض في مداليلها على تقدير الشمول. ولا يصغى إلى ما قيل من ذهول المجتهد في كلّ واقعة ترد عن سائر ما عداها من الوقائع، فهو غير شكّ فعلاً في سائر ما عداها بعدم التفاته إليها، ومعه لا يشمله خطاب «لا تنقض»^١؛ لمنع اعتبار الالتفات التفصيلي في شمول هذا الخطاب، فإذا التفت المكلف إجمالاً إلى الوقائع حصل له يقين وشكّ إجمالي وشمله الخطاب.

وعن المقدّمة الخامسة: منع كون الأخذ بالمشكوكات والموهومات من ترجيح المرجوح على الراجح. وإنّما ترجيح المرجوح مختصّ بما إذا كان مناط الاختياري في أحد الفعلين أقوى - بعد اشتراكهما في أصل المناط - فيختار الشخص ذا المناط الضعيف على المناط القوي، وأين ذلك ممّا إذا اختصّ المناط بأحدهما واشتبه ذو المناط بغيره كما في المقام؛ فإنّ مناط اختيار المكلف هو التكليف المختصّ ببعض الطوائف الثلاث - بعد سقوط أحكام عن الفعلية على جميع التقادير - ولا يعلم أنّ ذلك البعض أيّ بعض هو؟

وأما اختيار المولى للحكم فذلك يتبع ما هو الأهمّ من أحكامه بحسب المناط، والأقوى بحسب الملاك والأكثر عدداً من الطوائف الثلاث في إصابة الواقع بحسب نظره، وإن كان ذلك هو الموهومات في نظرنا، فليس ظنوننا مناطاً لترجيح الحكم من المولى حتّى يكون عدوله من ذلك، والحكم بأخذ المشكوكات والموهومات ترجيحاً للمرجوح على الراجح. ونحن لمّا لم نعلم من أيّ جانب هو مناط الترجيح حكماً بالتخيير.

فتحصّل أنّ كلّ ما ذكر من المقدّمات لدليل الانسداد مخدوشة مردودة، مضافاً إلى الخدشة في جمع بعضها مع بعض.

فالصواب في المقام أن يقال: إذا انضمت المقدّمة الرابعة إلى الأولى خرجت طائفة من التكليف عن الفعلية بمقدار ما يرتفع الحرج من الاحتياط في البقية، ويبقى مقدار ما لا يلزم من الاحتياط فيه محذور.

ثمّ اللازم على المولى أن يختار من تكاليفه الأهمّ فالأهمّ، ومع المساواة يخير العبد. مثلاً

١. قد ورد في أخبار الاستصحاب «لا تنقض اليقين بالشكّ» وأشار المصنّف إليها بخطاب «لا تنقض».

إذا فرضنا أن تكاليف أداء حقوق الناس أهم من التكاليف المتمحضة في كونها حقاً لله تعالى، فليختر للفعلية تلك التكاليف، فيجب علينا الاحتياط التام في أطرافها، ثم من بعد ذلك لو فرضنا أن الأهم من البقية تكاليف باب الصلاة فليحتط في تلك أيضاً، وهكذا حتى ينتهي إلى ما يلزم العسر من الاحتياط فيه، فيترك الاحتياط حينئذٍ رأساً.

فكانت نتيجة التزاحم بين التكاليف في احتياطها - بأن تعسر أو تعذر الاحتياط التام في جميعها - نتيجة التزاحم بين التكاليف في ذاتها. فيختار للفعلية الأهم فالأهم، ثم يحتاط فيها احتياطاً تاماً، ثم يترك ما سوى ذلك رأساً.

ولو تنزلنا عن هذا وقلنا بمقتضى المقدمات فنتيجتها التنزل من الإطاعة القطعية إلى أحد الأمرين من الأخذ بالأقوى من التكاليف - احتمالاً ومحملاً - ثم الأقوى حتى ينتهي إلى ما يلزم من احتياطة المحذور. يعني يراعي في الاحتياط جانب الاحتمال الأقوى فالأقوى والتكليف الأهم فالأهم، فيحتاط في الشعبتين في عرض واحد من غير وجهٍ للاقتصار في الاحتياط على المظنونات مع إمكان ضم شيء من قبليه إليه، ومن غير وجهٍ لتعيين الاحتياط في المظنونات وترك المشكوكات أو الموهومات ذات الأهمية، بل ربما يكون رعاية جانب قوة المحتمل لقوة أهميته أولى من رعاية جانب قوة الاحتمال، فيتعين حينئذٍ الاحتياط في المشكوكات أو الموهومات ذات الأهمية، وترك الاحتياط في المظنونات التي لا بتلك المثابة. لكن ذلك إذا دار الأمر بينهما، وإلا فيحتاط في كلتا الشعبتين.

ولو تنزلنا عن هذا أيضاً والتزمنا بالمقدمات بما ذكر لها من النتيجة، فالبحت يقع في أن النتيجة هل هي مطلقة من حيث أسباب الظن ومراتبه وموارده، أو مقيدة من جميع هذه الجهات أو بعضها، أو مهملة كذلك؟

وأيضاً هل النتيجة مطلقة من حيث الظن بالواقع والطريق، أو مقيدة بأحدهما؟ وهل نتيجة المقدمات اعتبار الظن على وجه الكشف أو الحكومة؟ وعلى تقدير الحكومة كيف يعقل خروج القياس من النتيجة، مع أنها حكم عقلي غير قابل للتخصيص؟

ويلحق الكل الكلام في الظن المانع والممنوع وسائر اللواحق.

فهنا جهات من الكلام:

[الجهة] الأولى: في عموم النتيجة من الجهات الثلاث وخصوصها.

فاعلم أنّه على المختار من اعتبار الظنّ من باب الحكومة لا يعقل إهمال النتيجة؛ لأنّ الحاكم لا يخفى عليه حكمه، وإنّما يعترى الخفاء لشخص بالنسبة إلى حكم آخر لجهله بمناط حكمه. فإذا بطل الإهمال بقي احتمالاً الإطلاق والتقييد، والصواب منهما هو الأوّل لكن بالنسبة إلى المراتب والأسباب، والثاني بالنسبة إلى الموارد؛ فإنّ الواجب في حكم العقل عند فقد الإطاعة القطعيّة هو الإطاعة الظنيّة - من أيّ سبب كان الظنّ، وفي آية مرتبة كانت - إلّا أن يلزم من الاحتياط في جميعها العسر، فيرفع اليد عن بعضها مراعيّاً في ذلك الأضعف فالأضعف حتّى يبلغ إلى ما لا يلزم في احتياطه العسر.

نعم، العقل يراعي مع ذلك الاحتياط في الأحكام المهمّة - ولو كان احتمالها وهميّاً أو شكّيّاً - فيلحقها بالمظنونات. بل ربّما يقدّم احتياطها على الاحتياط في المظنونات إذا كان هناك دوران.

وأما على مسلك الكشف فالإطلاق ثابت من كلّ الجهات الثلاث، ولا وجه لدعوى الإهمال في كلّ هذه الجهات؛ فإنّ قضيّة المقدّمات أنّ الشارع لم يترك الناس سدى يوم الانسداد، بل نصب لهم طريقاً يسلكونه وملجأً ما يلتجؤون إليه؛ فإنّ الإهمال ينافي هذا. ودعوى الإهمال ثمّ الالتجاء إلى ترتيب مقدمات انسداد آخر لتعيين هذا المهمل كانت نتيجتها اعتبار المظنّة على وجه الحكومة يشبه الأكل من الفقاء؛ فإنّه لو جاز الإهمال وعدم نصب الشارع طريقاً واصلّاً فليجز الإهمال بترك النصب رأساً، وإن لم يجز هذا لم يجز ذلك، فما هو الباعث إلى النصب باعث إلى النصب الواصل، لا النصب كيفما كان.

وعلى ما ذكرناه، فإذا لم يكن ما بأيدينا من الأسباب أيضاً بين مراتب المظنّة ما هو متيقّن الحجّيّة الوافي بالفقه عمّت النتيجة الجميع، وحصل القطع بأنّ الشارع اعتبر الجميع من غير فرق بين الأسباب والمراتب والموارد، وإلّا اقتصر على ما هو المتيقّن.

[الجهة] الثانية: في عموم النتيجة وخصوصها من جهة الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق. فاعلم أنّ مصبّ المقدّمات وإن كان هو الفروع لكنّ نتيجتها تعمّ الأصول؛ وذلك أنّهم العقل تفرغ الذمّة والخروج عن العهدة كان ذلك باّتيان الواقع، أو كان ذلك بالعمل على طبق ما جعل حجّة على الواقع من غير فرق بينهما، فكما هما سواء في العقل مع الانفتاح كذا

ظنّهما سواء مع الانسداد.

وتوهم أنّ المقدمات إذا كانت واردة على الأحكام الفرعية كانت نتيجتها مختصة بها غير شاملة للظنّ بالطريق ضعيف، كضعف توهم اقتضاء نصب الطريق - بناءً على مسلك الصرف والتقييد - قصر النتيجة بالظنّ بالطريق؛ فإنّ ذينك المسلكين - على تقدير القول بهما وعدم لزوم محذور التصويب منهما - لا يقتضيان إخراج الظنّ بالواقع عن حيّز الاعتبار، بل كان كلّ ظنّ بالواقع الفعلي ملازماً للظنّ بالطريق بعد قصر الفعلي من الواقعيّات على ما كان في مؤدّيات الطرق.

[الجهة] الثالثة: في أنّ نتيجة المقدمات هل هو اعتبار الظنّ من باب الحكومة العقلية، واستقلال العقل بلزوم الإطاعة الظنّية حال الانسداد كاستقلاله بلزوم الإطاعة القطعية حال الانفتاح، أو من باب الكشف واستكشاف تعلق جعل شرعيّ بالطريق كما في الطرق المجعولة حال الانفتاح. نعم، ذلك بدليل خاصّ، وهذا بدليل عامّ، وهو مقدمات الانسداد؟ ومنشأ هذا الاختلاف هو الاختلاف في مقدّمة أخرى هي سادس المقدمات. فعلى تقدير ضمّهما إلى المقدمات الخمسة المتقدّمة تكون النتيجة هي الكشف، وعلى تقدير عدمه عدمه، وتلك النتيجة هي أنّه هل يجب على الشارع لطفاً أن ينصب طريقاً للعباد ليوم انسدادهم، أو جاز أن يتركهم ويوكّلهم إلى حكم عقولهم - كما جاز ذلك حال الانفتاح - فيحكم العقل في يوم الانسداد بلزوم الإطاعة الظنّية كما يحكم في يوم الانفتاح بلزوم الإطاعة القطعية؟

والصواب عندنا مسلك الحكومة؛ إذ لا ملزم عقلي بنصب الطريق بعد عدم تحيّر العقل في موضوع عدم النصب.

والثمرّة تظهر في إنشاء حكم ظاهري على طبق الظنّ، فعلى الكشف: نعم، إلّا على مذهب من لا يرى إنشاء الحكم على طبق الطريق المجعول، وعلى الحكومة: لا، بل يأتي المكلف بالمظنون ببراءة أن يكون هو الواقع. وأيضاً تظهر الثمرة في الإجزاء في صورة كشف الخلاف، فعلى الكشف: نعم، إلّا على مذهب من لا يرى الإجزاء في امتثال الأوامر الظاهرية، وعلى الحكومة: لا.

[الجهة] الرابعة: أشكال على مسلك الحكومة بأنّ خروج القياس من النتيجة حينئذٍ

لا يعقل، والإلزام بحجّيته ممّا يقطع بفساده؛ وذلك أنّ الظنّ في حال الانسداد يقوم مقام القطع حال الانفتاح، فكما لا فرق بين أسباب القطع حال الانفتاح ولا يعقل المنع من بعض أفراد القطع، كذلك ينبغي أن لا يكون فرق بين أسباب الظنّ حال الانسداد، مع أنّ المنع لو كان معقولاً انفتح احتمالاه في سائر الظنون، ولا يكون ما يسدّه، ومع انفتاح احتمال المنع لا يبقى الجزم بالنتيجة.

وحلّ الإشكال هو أنّ المنع عن العمل بالقياس إمّا أن يكون بمعنى العمل عليه والتعبّد به واقتفائه بما أنّه حجّة شرعيّة، أو يكون بمعنى مطلق تطبيق العمل عليه وإن كان ذلك على سبيل الاحتياط؛ لاحتمال الواقع، أو لقيام دليل آخر على الحكم الذي قضى به القياس. فعلى الأوّل لا يلزم من تطبيق العمل على القياس محذور، لكن لا بعنوان التديّن به وبما أنّ القياس يقتضيه - ليشمله دليل المنع عن العمل بالقياس - بل لأجل أنّ العلم الإجمالي بالتكليف اقتضى ذلك، وإنّما خرجت سائر الاحتمالات عن تحت اقتضائه لضرورة الحرج، فيكون الباقي باقياً تحت اقتضائه، وإن كان ظنوناً قياسيّة.

والحاصل: أنّ القياس قد صادف دليلاً عقلياً اقتضى العمل على طبقه، وهو الاحتياط في مورد العلم الإجمالي، فيكون العمل على ذلك الدليل العقلي لا على القياس.

وعلى الثاني فالظنون التي دعت ضرورة الحرج إلى الاقتصار عليها في الاحتياط وعدم التجاوز عنها إلى المشكوكات والموهومات هي الظنون المتعلقة بالأحكام الفعلية، ولا يبقى ظنّ بحكم فعلي بعد ورود المنع عن العمل بالقياس. وكيف يعقل بقاء الظنّ بالحكم الفعلي الواقعي بعد القطع بالمنع عن سلوك طريق القياس المساوق ذلك لإسقاط الواقعيّات التي هي فيه عن الفعلية؟! فإنّ عزل أمانة يسقط ما فيها عن الفعلية كما أنّ نصبها يسقط ما في خلافها عن الفعلية، فموارد القياس تخرج موضوعاً عن النتيجة وعن الظنّ بالحكم الفعلي.

ومن هنا ترتفع الغشاوة عن جهة خامسة تعرّضوا لها، وهو أنّه إذا ظنّ بالواقع من طريق ظنّ بعدم اعتباره، فبناءً على عموم النتيجة هل يؤخذ بالظنّ الأوّل أو بالظنّ الثاني؟ إشكال، يظهر ممّا ذكرنا حلّه؛ فإنّ الظنّ بعدم الحجّية لا يكون أسوأ حالاً من القطع بعدم الحجّية، بل المنع عن العمل به، وقد عرفت حال صورتها المنع فلا نعيد.

تنبيهان

الأول: إذا تمكّن في مسألة من تحصيل الحجّة على الحكم - علماً كان أو علمياً - وجب عليه ذلك، ولم يكن له ترك ذلك والاختصار على المظنّة؛ إذ بمجرد هذا التمكّن تخرج تلك المسألة عن حكم دليل الانسداد، ولم تؤثر فيها مقدّماته.

نعم، تقوية الظنّ غير واجب إذا تمكّن؛ لأنّ عمله على كلّ حال يكون على طبق هذا الظنّ. وكذا لا يجب عليه إزالة ظنّه إذا تمكّن؛ لأنّ عمله بالظنّ مطابق للاحتياط. وإنّما الواجب تحصيل الظنّ إذا تمكّن واحتمل انقلاب وهمه أو شكّه إلى الظنّ إذا تفحص، إلّا أن يحتاط في مورد الاحتمال فليسترح بذلك عن تعب الفحص.

وحاصل الكلام: أنّ تحصيل الصارف عمّا يقتضي الاحتياط أو تقوية ما يقتضيه غير لازم، وإنّما اللازم تحصيل الصارف عمّا لا يقتضي الاحتياط إلى ما يقتضيه.

الثاني: إذا ظنّ بحكم لم يكن بدّ من تحصيل القطع بالفراغ عمّا ظنّ، وهل يكفي الظنّ في مقام تفرغ الذمّة، معنّداً بأنّ أصل الحكم ظنّي فالقطع بالفراغ عن الحكم المظنون ظنّ بالفراغ عن الحكم الواقعي؟

الظاهر: لا؛ وذلك من جهة أنّ الواقع - على تقدير كونه في المظنونات - فعلي لا يعدّر فيه المكلف. وفي متن هذا التقدير لو اتّفق أن لم يتحقّق الامتثال لم يعدّر فيه المكلف، فيجب سدّ باب هذا الاحتمال الكائن في ذاك التقدير بتحصيل الامتثال القطعي لما ظنّه من الحكم. ليس اعتبار القطع في الأصول الاعتقاديّة إلّا على وجه الموضوعيّة، والقطع فيها معروض للوجوب، فلا يتنزّل من القطع هناك إلى الظنّ إذا تمّت مقدّمات الانسداد فيها. وإنّما كان التنزّل من القطع إلى الظنّ كالتنزّل من الواجب إذا تعذّر إلى أجنبي في أنّه لا وجه له، بل اللازم سقوط الواجب من غير بدل إلّا أن يكون غير الواجب من مراتب الواجب فتقتضيه قاعدة الميسور.

وإذ جرى ذكر الأصول الاعتقاديّة فلا بأس بذكر الواجب منها كمّاً وكيفاً، وإن كان أجنبيّاً عن المقام، ونقتصر في ذلك على ذكر الأخبار^١ ليكون ختامه مسكاً. ولنشر إلى موارد تطلّبه

١. لکنّه یتبدّل رأیه بعدم ذکر الأخبار هنا ولذا حذفها بعد أن أثبتّها.

من الأخبار لتكون في ذلك على بصيرة.

فمنها: أنّ الواجب هل هو مجرد الإقرار باللسان، أو مجرد الاعتقاد بالجنان، أو هما معاً؟ ومنها: أنّه لو وجب الاعتقاد بالجنان، فهل يكفي الاعتقاد الظنّي، أو يلزم تحصيل القطع؟ ومنها: أنّ الواجب هو الاعتقاد من أيّ طريق كان، أو هو خصوص ما كان عن اجتهاد واستدلال؟ ولعلّ هذا بالنسبة إلى ما قبل حصول الاعتقاد التقليدي، وإلاّ فبعده لا يكلف بتحصيل الاعتقاد الاجتهادي إلاّ أن يكلف بتطبيق اعتقاده على الدليل.

ومنها: أنّ الواجب اعتقاده أو الإقرار به هل هو الأصول الخمسة المعروفة، أو ما يزيد على ذلك و ينقص؟

ومنها: أنّ مناط الكفر والإسلام المترتب عليهما في الشريعة أحكام أيّ شيء هو؟ المتحصّل من الأخبار الواردة في المقام هو وجوب الاعتقاد اليقيني بالتوحيد والنبوة والولاية وعدم الاكتفاء بالظنّ، وأيضاً وجوب الإقرار على طبق اعتقاده. ولا إشارة في شيء من الأخبار على وجوب أن يكون ذلك بالنظر والاستدلال، كما لا إشارة فيها على وجوب الاعتقاد بالمعاد وبسائر ما جاء به النبيّ ﷺ، والاعتقاد الإجمالي بذلك هو لازم الاعتقاد بالرسالة لا شيء آخر.

ويستفاد من الأخبار أيضاً أنّ الكفر المترتب عليه في الشريعة أحكام هو الإنكار باللسان، فما لم ينكر لم يكفر - وإن شكّ أو اعتقد الخلف - إنّما يكفر إذا أنكر وإن كان معتقداً بالحقّ.

نعم، لا يترتب على الشاكّ الأحكام الخاصّة بالإسلام أيضاً كجواز مناكحته وإرثه من المسلم، فهو برزخ بين الكفر والإسلام.

قد فرغ من كتابته مصنّفه الفقير إلى الله عليّ الإيرواني في المشهد المقدّس الغروي في ١٤ من ذي الحجّة الحرام سنة ألف وثلاث مائة وتسع وأربعين [١٣٤٩ هـ]. أيام ظهور الآيات الباهرات من المرقد الشريف من شفاء ذوي العاهات والأمراض وبرئهم بعد توّسلهم بالقبر الشريف صلوات الله وسلامه على من حلّ فيه.

رسالة

في البراءة والتخير والاحتياط

[رسالة في البراءة والتخيير والاحتياط]

تشتمل هذه الرسالة على ثلاثة من الأصول الأربعة العملية، وهي أصالة البراءة وأصالة الاحتياط وأصالة التخيير، وتتلوها رسالة مفردة في الاستصحاب. ولا بأس بتحديد الإشارة إلى مجاري كل منها.

اعلم أن الأصول الأربعة - بعد اشتراكها في أخذ الجهل بالحكم في موضوع الكل - يمتاز كل منها عن صاحبه بأن الجهل المذكور إن كان متعلقاً بالحكم الإلزامي من وجوب أو تحريم أو بمتعلق الحكم مع عدم حصر الشبهة ذلك مجرى البراءة، وإن كان متعلقاً بمتعلق هذا الحكم الإلزامي بعد معرفة أصله مع الشبهة فذلك مجرى أصالة التخيير إن كان طرفاً التردد فعل شيء وتركه بأن لم يعلم أن الإلزام متوجه إلى الفعل منه أو إلى الترك مع العلم بأصل الإلزام، وإن كان طرفاً الفعل من شيء والترك من آخر أو الفعل من كل منهما أو الترك من كل منهما فذلك مجرى أصالة الاحتياط.

ثم كل هذه المجاري مجاري لهذه الأصول إذا لم تشتمل على حالة سابقة متيقنة وإلا كانت كلها مجاري للاستصحاب.

هذا على مذاق القوم، وأما نحن فلا نرى أصلاً لشيء من هذه الأصول في الشبهات الحكمية. وإنما مجاريها الشبهات الموضوعية عدا أصالة الاحتياط، بل لا شبهة حكمية بفرض، وإنما المكلف بين قطعين: قطع بالحكم وقطع بعدمه.

توضيح ذلك موقف على بيان حقيقة الحكم. فاعلم أن الحكم هو إرادة خاصة من

المولى خصوصيتها هو تعلقها بفعل العبد من طريق مخصوص ومقدمة مخصوصة، وهو طريق البعث أعني الإعلام بالإرادة بداعي حركة العبد نحو المراد وإتيانه بالمراد.

فالإرادة جنس عامّ يشمل كلّ إرادة حتّى المتعلقة منها بفعل النفس، وقد خرجت هذه بقيد التعلّق بفعل العبد، كما خرج بقيد أن يكون ذلك من طريق البعث ما كان من سائر الطرق، وهذا متّسع الذيل يندرج فيه الإرادة المتعلقة بالفعل الاضطراري للغير كسحب زيد و إدخاله الدار، وإلقاء عمرو من شاهق، وهكذا. كما يندرج فيه الإرادة المتعلقة بالفعل الاختياري للغير لكن من غير طريق البعث، فمنه ما كان من طريق بذل الأجرة وغيرها من المرغبات، ومنه ما كان من طريق الإيهاب والتخويف وغيره من المكارة، ومنه ما كان بطريق الحيل واللطائف وهكذا، وكلّ هذا خارج من التكليف.

نعم، ما كان البعث فيه بالتخويف بالعقاب يشارك في إلزام العقل بالفعل دفعاً للضرر المتوعّد عليه.

فإذا استحضرت هذا، علمت أن لا جهل يتصوّر في التكليف؛ فإنّ حقيقته لمّا كانت منوطة بالإعلام - إذ كانت عبارة عن الإرادة من مسلك الإعلام - فإن كان إعلام الذي يلزمه أن يكون علم كان التكليف فعلياً بالقطع، وإن لم يكن كان غير فعلي بالقطع، فلا شكّ يتصوّر بالنسبة إلى التكليف.

نعم، يتصوّر ذلك بالنسبة إلى سائر أقسام الإرادة الخارجة عن حقيقة التكليف ممّا أشرنا إليه.

نعم، يعقل أن يشكّ شخص في تكليف آخر وأنّه هل أعلم بالإرادة، وبعث نحو الفعل أولاً؟ وأمّا أن يشكّ بالنسبة إلى تكليف نفسه فلا.

ولا يشكل على ما ذكرناه بأنّه مستلزم لعدم وجوب الفحص عن التكليف؛ إذ المكلف قبل الفحص وفي ظرف عدم العلم قاطع بعدم التكليف فمن أيّ شيء يتفحص إلّا أن يكون الفحص وإدخال النفس في موضوع التكليف واجباً نفسياً، كما ذهب إليه بعض.

وذلك لأننا إنّما نقول بالفحص من أجل قيام الدليل على وجوب الاحتياط قبل الفحص، وهذا بعث طريقي لأجل حفظ التكالييف الواقعيّة. والإعلام والبعث الذي نعتبره في موضوع التكالييف الواقعيّة هو ما يعمّ مثل هذا البعث؛ فإنّه لا يقصر عن سائر أفراد البعث؛ فإنّه بعث

حقيقي إلى مراد تبعي منبعث من مراد أصلي صيانةً عليه و حفظاً له، فأمر «احفظ» لا يقصر ولا يفتر عن أمر «صلّ» و «صم» لا بمقام واقعه ولا بمقام بعثه، والمكلف لمكان هذا البعث أُلزم بالفعل إلا أن يتفحص ويخرج نفسه عن موضوع «احفظ»، وأما قبله فلا محيص له من الاحتياط.

إن قيل: كيف يعقل اعتبار العلم بالبعث في هويّة التكليف؟ وهل يعقل اعتبار العلم بالشيء في قوام ذات ذلك الشيء؟

نقول: ما هو المعتبر في التكليف هو العلم بالبعث دون نفس التكليف ليكون من أخذ العلم بشيء في حقيقة ذلك الشيء.

ولا يدفع ما ذكرناه بأنّ البعث الصوري لا يكون بعثاً ما لم يكن مترشحاً من إرادة واقعيّة بالفعل، فأخذ العلم بالبعث في حقيقة التكليف أخذ للعلم بالتكليف في حقيقة التكليف وماله إليه، وهو باطل، وذلك أنّ نفس الإرادة البعثيّة والبعث الصوري - وإن لم يكن متنزلاً من إرادة واقعيّة - موضوع لحكم العقل بـ«أطع» لكن بشرط أن يكون الفعل بما أنّه إنفاذ لكلمة المولى وإجراء لبعثه مراداً له، وإن لم يكن بعنوانه الواقعي مراداً له.

نعم، فيما لا هذا ولا ذلك - كما في إنشاء الطلب سخريةً ومستهنأً - لا يلزم العقل بالفعل. فحكم العقل بـ«أطع» يعمّ ما إذا كان البعث متنزلاً من إرادة واقعيّة متعلّقة بالفعل بعنوانه الواقعي وكان البعث مقدّمياً لحفظ المراد الواقعي، وما إذا كان البعث موضوعياً ونتيجة البعث - أعني انبعاث العبد من إنشائه - مراداً له بأن تكون المصلحة في أن يأمر وذاك يفعل، بل لغرض له في نفس الفعل، بل الغرض كان قائماً في إنفاذ قوله وهذا العنوان كان مراداً له، فحينئذٍ أيضاً يحكم العقل بالانبعاث، وتمشيته لكلمة المولى وإنفاذاً لقوله وتحصيلاً لغرضه. هذا، وحسب ما ذكرناه يكون مآل اعتبار العلم بالتكليف إلى اعتبار القدرة فيه، لا أنّه شرط برأسه وراجع إلى مقام التنجز؛ فإنّ المراد هو الفعل الصادر بداعي البعث وعن علم بالبعث، وهذا غير مقدور؛ حيث لا علم، فحيث لا علم لا تكليف. وقد تفتنّ إلى ما ذكرناه السيّد أبو المكارم بن زهرة فقال: «التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق»^١.

وهذا الذي ذكرناه مختصّ بسائر الأصول عدا أصالة الاحتياط، ويسدّ أبواب سائر الأصول دونها. وأمّا هي فترد على موضوع العلم الإجمالي بالتكليف، فالعلم بالتكليف حاصل في مجراها ونحن لا نفرّق في العلم المأخوذ في هويّة التكليف بين التفصيلي منه والإجمالي منه كلّ محققٍ لحقيقة التكليف، هذا حجّة وبعث إلى تمام أطراف الاشتباه بعثاً مقدّمياً لصيانة الواقع، وذاك البعث إلى نفس الواقع.

وهذا العلم الإجمالي وإن أخذ في مجرى أصالة التخيير أيضاً لأنّه علم إجمالي بتعلّق الإلزام بأحد جانبي الفعل والترك، لكن ليس العلم الإجمالي المذكور باعثاً محرّكاً نحو شيء منهما، فهو صيفر في حكم العقل غير مؤثّر لأثر، فكان عدم التكليف في ظرفه مقطوعاً.

[أصالة البراءة]

استدلّ على البراءة - فيما عرفت من مجراها - بالأدلة الثلاثة:
فمن الكتاب آيات:

منها: قوله تعالى: ﴿لَيَنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَتَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فليَنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْفِ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^١ على أن يكون المراد من الموصول فيها التكليف، فكان مفعولاً مطلقاً قائماً مقام المصدر من مادة «كلف» ويشهد له العراء عن حرف الجرّ، فلو كان المراد منه ما يقع عليه التكليف من المال أو الفعل وجب التعدية بحرف الجرّ؛ لأنّ مادة «كلف» لا يتعدّى إلى المفعول الثاني بلا أداة.

والمراد من إتيان التكليف هو الإعلام به كإتيان العلم والحكمة كما أنّ المراد من إتيان الفعل هو الإقدار عليه، بل هذا هو المراد أيضاً من إتيان المال.
فحسب ما ذكرناه يكون معنى الآية: لا يكلف الله نفساً إلاّ تكليفاً أعلمه.

وتشهد له رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: هل كلف الناس بالمعرفة؟ قال: «لا إنّ على الله البيان ﴿لَا يَكْفِ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا﴾^٢ ﴿لَا يَكْفِ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^٣»^٤.

١. الطلاق (٦٥): ٧.

٢. البقرة (٢): ٢٨٦.

٣. الطلاق (٦٥): ٧.

٤. بحار الأنوار ٥: ٣٠٢ / ١٠.

نعم، لا ترتبط الآية على هذا بصدرها، وهو قوله تعالى: ﴿لَيَنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَتَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَلَيَنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ مع أنّ الظاهر أنّها في مقام التعليل له، فلوروعي مناسبة الصدر لزم حمل الموصول على المال أو الفعل، فتصير الآية أجنبية عن المقام دليلاً على اشتراط التكليف بالقدرة، ولا يتيسر الجمع بين المعنيين؛ لأنّ نسبة الفعل إلى المفعول المطلق نسبة صورية كلامية، ونسبته إلى المفعول به واقعية، ولا جامع بين النسبتين.

ويمكن الجمع بين ظهور الآية المؤكّد بالرواية في إرادة التكليف من الموصول على أن يكون مفعولاً مطلقاً، ومع ذلك يكون الارتباط فيها محفوظاً مريداً من الآية أنّ الله لا يكلف إلاّ بعد البيان، ولم يبيّن في موضع من المواضع وجوب الإنفاق ممّا لا يتيسر فيعلم أن لا تكليف، فيفهم من التعليل إرادة عدم وجوب الإنفاق من غير الميسور عرفاً لا من غير الميسور عقلاً حتّى يقال: إنّ المناسب حينئذٍ التعليل بقبح التكليف عقلاً، لا بعدم بيان التكليف شرعاً.

ويشهد له الجمع في الرواية بين الاستدلال بهذه الآية وآية ﴿لَا يَكُلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^١ فإنّ مقابل الوسع الضيق لا القدرة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾^٢ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً﴾^٣ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ أَنْ هَدَاهُمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾^٤.

وتقريب الاستدلال بالآيات الثلاث واحد؛ فإنّها متّفقة الدلالة على أنّ أثر المعصية من العذاب والهلاك والضلالة موقوف على بيان التكليف ببعث الرسول، مريداً من الرسول إمّا الشخص الخاصّ المتّصف بالعصمة، أو مطلق المبلّغ للحكم.

والجواب أوّلاً: أنّ مؤدّى الآيات نفي التعذيب الفعلي قبل تبليغ الرسول لا نفي الاستحقاق، فلعلّ الاستحقاق ثابت ومن باب التفضّل لا يعذب.

١. البقرة (٢): ٢٨٦.

٢. الإسراء (١٧): ١٥.

٣. القصص (٢٨): ٥٩.

٤. التوبة (٩): ١١٥.

وثانياً: أَنَّ مضمين الآيات ممّا لا ينكر، والخصم يدّعي ثبوت البيان بأخبار الاحتياط. ويمكن الذبّ عن الأوّل بأنّ مساق الآيات نفي الاستحقاق، وأنّ التعذيب قبل بعث الرسول ليس من شأن الله تعالى، فلولا أنّه قبيح لم يكن من شأنه؟! وعن الثاني بأنّ ظاهر الآيات عدم ترتّب تبعات التكليف ما لم يبيّن التكليف بعنوانه الخاصّ، لا بكلّ عنوان يشمل تبليغاً بعنوان الاحتياط، وإلّا لم تكن منّة في ذلك، ولم يختصّ به تعالى.

فالأولى بتعديل الجوابين بجوابين آخرين:

الأوّل: أنّ مفاد الآيات هو البراءة قبل ورود الشرع لا بعده واختفاء الأحكام. فهي دليل أصالة الإباحة في الأشياء مقابل أصالة الحظر، لا دليل أصالة البراءة مقابل أصالة الاحتياط.

الثاني: أنّ الآيات إنّما دلّت على عدم تعذيب الأمم السابقة على إنكارهم لأصول الديانات قبل بعث الرسول إتمام الحجّة، وأين ذلك من شرعنا، وبالنسبة إلى الفروع؟! ولم تثبت الفحوى، ولا اتّحاد المناط. ولو سلّم عمومها لشرعنا كان الاختصاص بالأصول على حال، إلّا أن يمنع هذا الاختصاص أيضاً.

بل لا يبعد دعوى اختصاص الآية الأخيرة بالفروع بقريظة قوله تعالى: ﴿حتى يبيّن لهم ما يتقون﴾^١ سيّما وفي رواية: ﴿حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه﴾^٢ فتشمل الشبهات الوجوبية أيضاً. ويكون محضّ الآية أن ليس فعل شيء ضلالة وخروجاً من الشرع إلّا بعد بيان الأوامر والنواهي، وهذا معنى أصالة الحلّ والإباحة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرّماً على طاعم يطعمه إلّا أن يكون ميتة﴾^٣ وقوله تعالى: ﴿مالكم أن لا تأكلوا ممّا ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾^٤.

وتقريب الاستدلال بها: أنّ التعبير بعدم الوجدان كاشف عن أنّ مناط الحكم بالإباحة هو

١. التوبة (٩): ١١٥.

٢. الكافي ١/١٦٣: ٥؛ بحار الأنوار ٥: ٧/٣٠١.

٣. الأنعام (٦): ١٤٥.

٤. الأنعام (٦): ١١٩.

ذا دون عدم الوجود، فلتن حصل قطع من عدم الوجدان بعدم الوجود أولم يحصل كان الحكم هو الإباحة. وكون مورد الآية ممّا يقطع من عدم الوجدان بعدم الوجود لا يوجب أن يكون الحكم مختصاً بما إذا قطع، بل التعبير بعدم الوجدان كاشف عن عموم الحكم.

والجواب: أنّ التعبير عن عدم الوجود بعدم الوجدان باب من الكناية واسع، فيطلق هذا ويراد به ذاك، لكن ذلك فيما إذا لو كان لبان، فيقال: لا أراك في المشاهد وفي الجمعة والجماعات، ولا أرى لك نصيباً من العلم وحظاً من الكمال إلى غير ذلك.

هذا كله، مضافاً إلى أنّ الآيتين من أدلة أصالة الإباحة قبل الشرع.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^١.

ولا يرد عليه شيء غير ورود أخبار الاحتياط عليها، وكونها بيّنة. وأمّا ورودها في وقعة بدّر فذلك لا يوجب اختصاصها بها بعد ظهور الوارد في أنّه هو الحكم العقلي العامّ. واستدلّ من السنّة بأخبار:

منها: النبوي المروي بعدّة طرق: «رفع عن أمّتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والطيرة، والحسد، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفّة»^٢.

وتقريب الاستدلال به يتوقّف على ذكر أمور:

الأول: أنّ الرفع يطلق على إزالة أمر ثابت، ولو ثبوتاً صورياً ومن جهة قيام الدليل عليه، وأمّا ما قام مقتضيه فقط فلا يطلق عليه الرفع. نعم، يختصّ ذلك باسم الدفع.

ثمّ الثبوت قد يكون شخصياً كما في موارد النسخ، وقد يكون نوعياً، وكان الثابت هو مماثل هذا لا نفسه كـ «ارفع قضيبك عن هاتين الشفتين»^٣ والرفع في الحديث من هذا القبيل؛ فإنّ إطلاق الرفع على رفع التسعة باعتبار ثبوت التكليف بها في الأمم السابقة، وإلّا

١. الأنفال (٨): ٤٢.

٢. الكافي ٢: ٤٦٣؛ ٢: الفقيه ١: ٣٦؛ ٤: الخصال ٢: ٤١٧؛ ٩: التوحيد: ٢٤/٣٥٣؛ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩ أبواب جهاد النفس، ب، ٥٦، ح ١.

٣. هذا قول زيد بن أرقم لعبيد الله بن زياد حين وضع رأس الحسين بين يديه وكان يضرب بقضيبه ثناياه عليه السلام.

ففي هذه الشريعة لم يتوجّه إليها تكليف من أوّل الأمر.

ويمكن أن يكون إطلاق الرفع باعتبار عموم أدلّة التكليف لها في هذه الشريعة، والأوّل أنسب لقوله: «عن أمّتي» الكاشف عن أن إطلاق الرفع في مقابل الوضع في سائر الأمم، فيكون جنس التكليف بها ثابتاً بثبوتها في حقّ الأمم السابقة، ومرفوعاً برفعه عن هذه الأمة وإن كان أشخاص التكالييف المرفوعة في هذه الشريعة غير أشخاص التكالييف الثابتة في الشرائع السابقة؛ فإنّ ثبوت الجنس كافٍ في صحّة إطلاق هذا اللفظ، فلا يتوقّف شمول الحديث لكلّ من التسعة على قيام الدليل على ثبوت الحكم فيه في هذه الشريعة، وأمّا ثبوتها في الشرائع السابقة فذاك يعلم من نفس هذا الدليل؛ فإنّه كاشف عن عموم تكالييف السابقين. ولا يتّجه عدم معقوليّة التكليف ببعض تلك العناوين كالنسيان والاضطرار؛ فإنّ المراد منهما بقرينة المنّة في الرفع ما كان منها بالاختيار، كما إذا أمكن التحقّق عن عروض النسيان، وكان الاضطرار عرفياً باقياً معه الاختيار.

الثاني: أنّ المراد من الموصول في الفقرات ما تعلّق به الجهل والاضطرار والإكراه - سواء كان حكماً أو موضوعاً - فالحديث يعمّ الشبهات الحكميّة والموضوعيّة. وعدم تعلّق الإكراه والاضطرار إلّا بالموضوع لا يوجب قصر الموصول به حتّى يوجب ذلك بقرينة اتّحاد السياق قصر الموصول فيما لا يعلمون بالموضوع، فتخرج الشبهات الحكميّة عن مدلولها. ألا ترى أنّه لو قيل: «جنّني بما في الدار وما في الإناء» واتفق أنّ ما في الدار البطيخ وما في الإناء ماء، لم يوجب ذلك تفكيك السياق.

الثالث: أنّ الحديث يخرج العناوين التسعة عن حيّزّ التكالييف الإلزاميّة نحو دخولها في الشرائع السابقة.

ودخولها في الشرائع السابقة تارةً يكون بما هي هذه العناوين بالحمل الذاتي، كدخول الحسد والطيرة والوسوسة؛ فإنّها بأنفسها معروضات للحكم، وقد رفع حكمها في هذه الشريعة، وأخرى بما هي هذه العناوين بالحمل الشايح، وهذا كما في بقيّة العناوين فذات ما عرضه الاضطرار من المحرّمات خرجت عن عموم أدلّة المحرّمات في هذه الشريعة بعد ما كانت داخلة في الشرائع السابقة.

وشأن الحديث بالنسبة إلى كلتا المادّتين قطع سبيل الأحكام الإلزاميّة، كما هو شأن

مادة الرفع؛ فإنَّ الرفع لا يطلق إلا على رفع أمر ثقيل، ولا ثقل في غير الحكم الإلزامي، فلا يرفع الحديث الأحكام غير الإلزامية ولا الأحكام الوضعية.

وحينئذٍ فإذا قام الدليل على أنَّ السهو في الصلاة موجب لسجود السهو، وأنَّ قتل الخطأ موجب للدية، أو أنَّ أكل مال الغير لدى الاضطرار موجب للضمان لم يكن ذلك كله منافياً لعموم الحديث؛ لأنَّ معروضات أحكام هذه الموارد أمورٌ آخر وراء هذه العناوين مفهوماً ومصداقاً، وإنَّما هذه العناوين صارت أسباباً للحقوق الحكم إلى محالٍّ آخر، والسببية ما لا يرفعها الحديث وإن قلنا بمجعليتها.

الرابع: أنَّ الرفع والوضع كما يسندان إلى الحكم كذلك يسندان إلى الموضوع ذي الحكم بلا عناية وتجوّز. نعم، مصحَّح نسبتهما إلى الموضوع هو الرفع والوضع لحكم ذلك الموضوع، بل مصحَّح نسبتهما إلى الحكم والموضوع أمر واحد، وهو إلزام العقل بالإطاعة؛ فإنَّ الثقل والمشقة المصححة لصدقها هو من قبل إلزام العقل بالفعل. نعم، هذا المصحَّح يكون في الموضوع بواسطتين، وفي الحكم بواسطة واحدة.

وأما نفس النسبة ففي الكل على وجه الحقيقة، فقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «رفع ما لا يعلمون» يعمُّ كلَّ حكم أو موضوع لا يعلم، ويكون رفعه في الحكم برفع نفسه وفي الموضوع برفع حكمه الآتي من قبله الثقل على المكلف. ونظيره في ذلك ثقل الدين وثقل العيال؛ فإنَّه باعتبار الإلزام العرفي الثابت في موضوعهما بالوفاء للدين والقيام بنفقة العيال، كذلك ثقل كلِّ موضوع لحكم شرعي أو عرفي هو باعتبار ذلك الحكم الشاقَّ الثابت فيه، فأشبهت بذلك الثقل الحسِّي، واستحققت لإطلاق هذا الاسم، وكان رفعها ووضعها برفع ما به الثقل ووضعها. ومن هنا يظهر أن لا ضرورة إلى التقدير في الحديث حتى يبيح عمّا هو المقدّر - أهو العقاب أو غير العقاب - بل الموضوع أو الحكم بنفسه يكون مرفوعاً. نعم، رفع الموضوع يكون برفع الحكم، لا أنَّ الرفع أسند إلى الحكم ليكون في العبارة تقدير، ويكون ارتفاع العقاب وكذا ارتفاع وجوب الاحتياط تبع ارتفاع أصل الخطاب، لا أنَّهما هما المقصودان بالرفع وكان الرفع مسنداً إليهما.

إذا حفظت هذه الأمور ظفرت بتقريب الاستدلال بالحديث للمقام، وأنَّ مفاد الحديث قصر عموم الأحكام بإخراج صورة الجهل بها أو بموضوعها عنه بعد أن كانت عامّة في

الشرائع السابقة إما قصراً واقعياً - كما هو المختار - بلا لزوم دور ولا تصويب، أو قصراً ظاهرياً - كما هو المعروف - ولا يلزم تفكيك في الفقرات، ولا تقدير في العبارة.

ويقرب من هذا ما عن الصادق عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^١ ولا اختلاف بين الحديثين إلا في العبارة. نعم، الحجب في هذا الحديث منسوب إلى الله تعالى، وعن العباد الظاهر في مجموع العباد، وبذلك يقرب أن يكون المراد منه أصالة الإباحة قبل الشرع.

والمقام يحتمل فيه ورود الشرع واختفاؤه علينا إلا أن يستصحب عدم ورود الشرع فيتمسك بالحديث بمعونه، إلا أن الشأن في أن الأصل المذكور لا يثبت عنوان الحجب ليتأتى التمسك بالحديث بمعونه.

بل ربما يسنح بالبال ما يخرج الحديث عن قابلية الاستدلال حتى لأصالة الإباحة قبل الشرع، وهو أن الحجب عبارة عن إخفاء الشيء وستره وتغطيته، فما لم يكن شيء موجود - وهو في المقام الحكم والتكليف الإلزامي - لم يصدق الحجب.

وعليه توقّف معرفة صدق الحجب على العلم بوجود الحكم الإلزامي، فإذا علم لم يكن حجب فيلزم من العلم بصدق الحجب عدم صدقه، فلا يكون مجالاً للتمسك بالحديث في شيء من المواقع إلا أن يتمسك به على وجه التقدير، فيقال: إن الواقعة التي لم يرد المنع عنها بين إباحة واقعية وبين إزام حجب عناء، وحكمها الإباحة ظاهراً، فهي بين إباحتين: واقعية وظاهرية.

ويوافق الحديثين في المضمون قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون»^٢ على أن تكون «ما» موصولة أضيف إليها السعة، فكان المعنى: الناس في سعة من الإلزام المجهول، وإنما يأتيهم الضيق من العلم بالإلزام؛ إذ بالعلم يندرجون في حكم العقل وإلزامه بالإطاعة. وعلى ما فسرناه لا تكون أخبار الاحتياط واردة عليه، بل تكون معارضة؛ لأنها تثبت الضيق فيما لا يعلمون على خلافه.

١. التوحيد: ٤١٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٣ أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٣.

٢. عوالي اللآلي ١: ٤٢٤ / ١٠٩ وفي المصدر: «إن الناس في سعة ما لم يعلموا»، ولكن شاع في السنة الأصوليين نقل الحديث كما في المتن.

وإنما ترد عليه أخبار الاحتياط على التفسير الآخر، وهو أن تكون كلمة «ما» ظرفية زمانية، فيكون معنى الحديث: الناس في سعة ما داموا لم يعلموا، مريداً من عدم العلم ما يعم عدم الحجّة، لكن لا يجوز حمل كلمة «ما» على الظرفية؛ لأنها لا تدخل على المضارع ما لم يكن ماضياً في معناه.

ومنها: قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»^١ بناءً على أنّ المراد من الورد، الورد على المكلف لا الورد على المكلف به المتحقّق ذلك بصدور التكليف من الشارع وتعلّقه بالفعل وإن لم يعلم به العبد، وأيضاً كان الورد كناية عن العلم. وكلا البناءين محلّ نظر:

أما الأوّل فلأنّ ظاهر الحديث ورود الحكم على ما حكم بإطلاقه قبل الورد، وهو الفعل. وأما الثاني فباحتمال أن يكون الورد على المكلف بذلك المعنى الذي هو في الورد على المكلف به؛ فإنّ الحكم إذا صدر من المولى ورد وتعلّق بالمكلف كما تعلّق بالمكلف به؛ إذ الحكم لا يخلو عن نسب ثلاث: نسبه إلى المولى، ونسبه إلى المكلف، ونسبه إلى المكلف به. نعم، يمكن التمسك بالحديث بمعونة استصحاب عدم الورد. وكيفما كان، كانت الشبهات الوجوبية خارجة من الحديث.

ومنها: قوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام» أو «حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»^٢. وهذه الأخبار سالمة عن الاعتراض، سوى أنّها مختصة بالشبهات التحريمية إلا بضرب من التعسّف، فيحتاج في تميم الدعوى إلى ضمّ الإجماع على عدم الفصل أو دعوى الفحوى أو اتّحاد المناط.

ومنها: قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»^٣ فإنّ الشيء يشمل كلّ شخصٍ شخصٍ من الأشياء، ومقتضاه أن يراد ممّا فيه حلال وحرام ما فيه احتمال الحلّ والحرمه؛ لأنّ شيئاً واحداً لا يكون حراماً وحلالاً في آنٍ واحد،

١. الفقيه ١: ٢٠٨ / ٩٣٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٤ أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٧.

٢. الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٩ أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤. بتفاوت يسير.

٣. الفقيه ١٦: ٢١٦ / ١٠٠٢؛ التهذيب ٩: ٣٣٧ / ٧٩؛ وسائل الشيعة ٢٤: ٢٣٦ أبواب الأطعمة المحرّمة، ب ٦٤، ح ٢.

و ١٧: ٨٧ أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ١. بتفاوت يسير.

فلا بد أن يراد احتمالاه للحلّ والحرمه، وحمله على التردّد بينهما لا يناسب المعنى الحقيقي. فالمتعيّن حمله على ما ذكرناه من وجود الاحتمالين فيه فعلاً على أن يكون المضاف مقدّراً، فيتمسك حينئذٍ به للحكم بالبراءة في الشبهات التحريميّة.

لكن يدفعه: أن ظهور الحديث في انقسام الشيء إلى الحلال والحرام الواقعيّين دون الاحتماليّين أقوى من ظهور «كلّ شيء» في العموم بحسب الأشخاص، فيحمل على العموم بحسب الأنواع، فيكون معنى الحديث: أن كلّ كلٍّ فيه قسمان: قسم حلال وآخر حرام، فذلك الكلّي حلال للشخص يرتكب كلّ ما صادفه من مصاديقه حتّى يعلم بالمصدق الحرام معيّنًا فيقف عنده، فيختصّ الحديث بالشبهات الموضوعيّة.

ولك أن تتحفّظ على كلا الظهورين، ولكن ترتكب الاستخدام في ضمير «منه» فيكون المعنى: كلّ شخص في كليّه حرام وحلال، فذلك الشخص لك حلال حتّى تعلم أنّه من مصاديق الحرام.

وعليه أيضاً يختصّ الحديث بالشبهات الموضوعيّة ولم يكن دليلاً في مسائلنا. ويخطر بالبال احتمال رابع، وهو أن يكون المراد من «كلّ شيء» كلّ مركّب من عدّة أشياء بعضها حرام وبعضها حلال، فهذا المركّب حلال حتّى يعلم الحرام منه بعينه، وكلمة «بعينه» تساعد هذا الاحتمال. وعليه تكون الرواية دليلاً على حلّ أطراف الشبهة المحصورة.

واستدلّ على البراءة بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ومن غير حجّة على التكليف ولا برهان، فإذا كان المشتبه حكمه مأموماً من العقوبة عليه كان مباحاً مرخصاً فيه عقلاً.

ويردّه: أن مجرد الأمن من العقاب وعدم استحقاقه لا يوجب الإذن في الفعل؛ فإن سبب إلزام العقل بالفعل أمران: أحدهما دفع العقاب عن النفس وهو أحسن السببين، والآخر كون الإطاعة شكراً لنعمة الله وجزاءً لأياديه، وإن فرض أنّه لا يعاقب على مخالفته بل لم نقل باستحقاق العقاب على المخالفة عقلاً.

ولابدّ في الحكم بالرخصة من سدّ كلا الأمرين، الأمر الأوّل بقبح العقاب الذي قالوه، والأمر الثاني باختصاص حكم العقل بالإطاعة - شكراً للنعمة - بالتكاليف المعلومة وعدم عموم حكمه للتكاليف المحتملة، بل لو ثبت هذا كفى وأغنى عن الأوّل وقبح العقاب، وإلّا فلا؛ وذلك أن حسن العقاب منوط بقيام الحجّة على التكليف، ومعنى قيام الحجّة على

التكليف انتهاء طلب المولى إلى حكم العقل بالإطاعة، فإن كان صحَّ العقاب وإلا فلا، فصحة العقاب منوط دائماً بإلزام من العقل بالفعل في مرتبة سابقة مع قطع النظر عن ثبوت العقاب. فالإلزام على المستدلِّ قصر حكم العقل ذلك، فيحصل القصر في استحقاق العقاب قهراً. ولا يبعد أن يقال بالقصر المذكور، وأنَّ حكم العقل بالإطاعة مقصور بصورة العلم بالتكليف، فالعلم موضوع في حكم العقل بالإطاعة، لأنَّه طريقي ويكون موضوعه التكليف الواقعي، ليجب الاحتياط في مفروض الشكِّ.

هذا على مذاق القوم، وأمَّا على مشربنا فالتكليف بحقيقته متقومٌ بالعلم، ولا تكليف جزماً حيث لا علم، فموضوع الشكِّ في التكليف لا يكون ليتكلم في حكمه. ومن هذا ظهر أن ليس للأخباري أن يتمسك بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل أو المظنون - حيث كان التكليف مظنوناً -؛ فإنَّ ضرر العقاب مترتب على حكم العقل وإلزامه بالاحتياط، فكيف يرتب عليه حكم العقل وإلزامه بالاحتياط؟!

فالإلزام لمن يدعي حكم العقل بالاحتياط أن لا يسند ذلك إلى احتمال العقاب، بل يدعي حكماً ساذجاً من العقل بالإطاعة الاحتمالية كما يحكم بالإطاعة القطعية، فيفتح بذلك باب احتمال العقاب.

وأما الضرر الدينوي فهو منوط بأن تكون الأحكام منبعثة من مناطات في متعلق، ثم لم تكن في ارتكاب محتمل الضرر أو مظنونه ما يسوغه؛ فإنَّ العقل يقتحم في مظانَّ الهلكات؛ لاحتمال نفع آجل، بل يقدم على الضرر القطعي لدفع ضرر آخر أقوى، أو لجلب نفع مهمٍّ. بل لو كان ضرر التكليف ضرراً نفسياً - كقساوة القلب وكدورة النفس مع نفع له في البدن كشرب الخمر - ربما لا يوجب العقل في التحرز عن مقطوعه فضلاً عن محتمله. وربما يقال: إنَّ مناطات التكليف هي المصالح والمفاسد، والمفاسد غير المضارِّ، والذي يجب دفع محتمله أو مظنونه هو المضارِّ.

وفيه: أن كلَّ فساد فهو ضرر، ولا نعقل فساداً لا يكون وجوده ضرراً. وكانَّ هذا القائل قصر الضرر بما كان نقصاً في النفس والطرف والمال، وأخرج نقص الجاه والإخلال بالحيثيات الاعتبارية عن ذلك، وأدخله في الفساد، مع أنَّ الضرر فيهما ربما يكون أشدَّ من ضرر النفس فضلاً عن ضرر المال، وربما يستحي الشخص ببذل النفس ولا يستحي ببذل

الجاه، بل يبذل نفائس الأموال صوتاً للجاه.

ثم لو سلمنا تغير الفساد والضرر لا نسلم اختلافهما في الحكم، بل العقل يحكم بدفع الفساد المظنون أو المحتمل كما يحكم بدفع الضرر المظنون أو المحتمل. هذا، مع أن التكليف ربما يكون بمناط الضرر، فإذا احتمل ذلك في مورد الشهية ولم يقطع بأن التكليف لو كان فهو بمناط المفسدة، فاللازم أن يلتزم هذا القائل بمقالة الخصم ويوجب الاحتياط.

استدلّ على وجوب الاحتياط بالأدلة الثلاثة، فمن الكتاب بطوائف ثلاث:
الأولى: الآيات الناهية عن القول بغير علم وأتباع الظنّ.

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾^١ وقال عزّ اسمه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^٢ وقال تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^٣ وقال: ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^٤ وقال: ﴿مَا يَتَّبِعَ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا وَأَنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^٥ فَإِنَّ الفتوى بإباحة ما اشتبه حكمه قول بغير علم، وأتباع للمظنّة فيما ظنّ بإباحته.

ويدفعه: أن القول بالإباحة الواقعيّة والفتوى بها قول بغير علم، والقائل بالبراءة لا يقول بها، وإنّما يقول بالإباحة الظاهريّة والإباحة العقليّة ويفتي بهما، وذلك ليس قولاً بغير علم، بل قول بما نهض عليه الدليل الشرعي والعقلي.

الثانية: الآيات الآمرة بالتقوى.

قال تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^٦ وقال عزّ من قائل: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^٧؛ فإنّ

١. الصّفّ (٦١): ٢ و ٣.

٢. الإسراء (١٧): ٣٦.

٣. الأنعام (٦): ١١٦.

٤. الزخرف (٤٣): ٢٠.

٥. يونس (١٠): ٣٦.

٦. آل عمران (٣): ١٠٢.

٧. التغابن (٦٤): ١٦.

التقوى في المشتبهات تحصل بالاحتياط؛ فإنه من التوقي عن المخاطر، وتركه إلى البراءة قولاً وعملاً خلاف الفتوى.

وفيه: أنه لا خطر - من جهة العقاب ومن غير جهة العقاب - مع حكم العقل وقيام الأدلة الشرعية على الإباحة.

الثالثة: الآيات الناهية عن إلقاء النفس في التهلكة.

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^١؛ فإن المراد من التهلكة إما خصوص العقاب أو ما يعتمه والهلكة الدنيوية، وأياً منهما كان تدل الآيات على المطلوب.

والجواب عنها يظهر مما تقدم من وجود ما يقطع معه بعدم التهلكة، وهي أدلة البراءة الشرعية والعقلية، مع أن الشك في ثبوت التهلكة كافٍ في بطلان الاستدلال.

ومن السنة بطوائف يظهر الجواب الطوائف المطابقة لطوائف الآيات مما تقدم في الآيات، وتبقى طائفتان:

الأولى: ما دلّ من الأخبار على العقاب في الشبهات، ومن أجله أوجبت الاحتياط، مثل قوله عليه السلام: «إن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^٢، وقوله عليه السلام في حديث التثليث: «قال رسول الله ﷺ: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم»^٣ وروى الشهيد مرسلًا: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط»^٤.

الثانية: ما دلّ من الأخبار على التوقف والاحتياط بلا تعرض للعقاب، مثل قوله عليه السلام: «وخذ بالاحتياط في جميع أمورك»^٥ وقوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحفظ

١. البقرة (٢): ١٩٥.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٩ أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ١٥.

٣. الكافي ١: ٥٤ / ١٠؛ الفقيه ٣: ٦ / ١٨؛ التهذيب ٦: ٣٠١ / ٨٤٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٧ أبواب صفات القاضي،

ب ١٢، ح ٩.

٤. لم نثر عليه في المجاميع الحديثية وكذا في ذكرى الشيعة وسائر كتب الشهيد والظاهر أن المصنف نسب رواية الحديث إلى الشهيد اغتراراً عن كلام الشيخ الأعظم في الفرائد. نعم نقلها المحدث البحراني في الحدائق ١: ٧٦.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٢ أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦١.

لدينك»^١، وقوله ﷺ: «لا يسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه والتثبت، والرد إلى أئمة الهدى ﷺ حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلوا عنكم فيه العمى، ويعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾»^٢.

ونوقش في الطائفة الأولى: بأن التعليل بثبوت العقاب يخصص الحكم فيها - وهو وجوب الاحتياط - بمورد ثبوت العقاب من الشبهات ثبوتاً غير مستند إلى إيجاب الاحتياط - أعني الشبهات قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ثبوتاً -؛ وذلك أن إيجاب الاحتياط في هذه الأخبار معلول بثبوت العقاب، وفي مرتبة لاحقة له، فلا يكون علته وفي مرتبة سابقة عليه. والخصم أوجب الاحتياط بهذه الأخبار معتزلاً بعدم وجوبه لولاه، فكان المنجز للتكليف هو هذه الأخبار. والتعليل يعطي أن هذه الأخبار واردة مورد التنجز بسبب سابق لا أن به التنجز.

ويمكن دفع المناقشة: بأن تنجز التكليف الذي به يصح العقاب من المولى، تارة يكون بخطاب التكليف إما تكليفاً أصلياً كخطاب «صل» و «صم» أو تكليفاً تبعياً كخطاب «احتط»، وأخرى يكون بالوعيد على العقاب وعيداً ساذجاً مثل: «إن لم تفعل كذا ضربتك أو أحرقتك» أو «إن خالفت التكاليف الموجودة في الشبهات عاقبتك».

وثالثة: يكون بمجموع الأمرين، فينشأ الطلب إما أصلياً أو احتياطياً مقترناً بضرب العقاب، أو معللاً له بذلك - كما في المقام - ويكون الغرض من ذلك التنبيه على ثبوت العقاب. ومثاله من الأمور العادية أن يقال: «ترك الربح أولى من ركوب الأهوال والافتحام في الهلكات» قاصداً التنبيه على أن المسافرة فيها ذلك، وأنها مظنة الهلكة بلا سبق علم من المخاطب بذلك. وعلى ذلك فلا مانع من الأخذ بعموم الشبهات للشبهات البدوية، وحمل التعليل على أنه بيان للوعيد بهذه العبارة.

وأما تخصيص أخبار الاحتياط بأخبار البراءة، أو حملها على الاستحباب، أو إنكار دلالتها على أزيد من الرجحان المطلق، أو أنها للإرشاد فكلاً خالٍ عن السداد؛ فإن بعض

١. أمالي الطوسي: ١٠٩؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٧ أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٤٦.

٢. النحل (١٦): ٤٣؛ الأنبياء (٢١): ٧.

٣. الكافي ١: ٤٠ / ١٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٥ أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣.

أخبارها وإن كان ظاهراً في الاستحباب ومطلق الرجحان، وبعض آخر في الإرشاد، إلا أن فيها ما هو ظاهر في الوجود في أعلى درجة الظهور، بل يأبى عن الحمل على الاستحباب، وآبٍ عن التخصيص بأخبار البراءة، مع أن النسبة بين الطائفتين عموم من وجه، والعلم بتخصيص أخبار البراءة بالشبهات قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي في أطراف محصورة لا يوجب انقلاب النسبة.

ولا أمتن من أن يقال: إن أخبار البراءة واردة على أخبار الاحتياط مزيلة لموضوعها؛ إذ موضوعها هو الشبهة - وهي ما لم يعلم حكمه بوجه من الوجوه - وهذه لا تبقى بعد أخبار البراءة.

وتبين أن الحكم في الواقعة ولو بعنوان مشتبه الحكم هو البراءة، فالمعلوم حكمه الواقعي الأولي، والمعلوم حكمه الثانوي الاضطراري أو غير الاضطراري - والمعلوم حكمه الظاهري - أصلياً كان أو أمارتياً - كلاً خارج عن عنوان المشتبه بنسقي واحد داخل في الحلال والحرام البيّن، فإذا شمل دليل أصالة البراءة موضوعاً أخرجه عن عنوان المشتبه، وإن هو ورد على عنوان المشتبه. وبإخراجه ذلك قطع سبيل أخبار الاحتياط كما في شمول أدلة الأحكام الواقعية، فكل الأدلة على حد سواء في قطع لسان أخبار الاحتياط.

بل هكذا الحال فيما إذا قامت الأمانة على الحكم وقلنا فيها بالحجية بلا إنشاء حكم؛ فإن موضوع أخبار الاحتياط ما خلا من الشبهات عن الحجّة، وبقيام الحجّة يرتفع هذا الموضوع.

وحسب ما ذكرناه ينحصر مورد أخبار الاحتياط بالشبهات قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي في أطراف محصورة.

لا يقال: إن أخبار البراءة مغيّة، غايتها ورود الأمر أو النهي، وهما شاملان للأمر والنهي الاحتياطين، فالأمر في الوجود على عكس ما ذكرت.

فإنه يقال: نعم، لولم يكن موضوع أخبار الاحتياط الشبهة وهي ترتفع بأخبار الحلّ، فلا تصل النوبة إلى حكمها كي ترتفع موضوع أخبار الحلّ.

وبالجملة: لا ينبغي الريب في عدم معارضة مثل «من ترك الشبهات نجا من المحرّمات» لمثل «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» بل يرتفع موضوع الأوّل بالثاني، فلا يبقى مجال

لحكمه كي يرتفع به موضوع الثاني.

واستدلّ من العقل بحكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل. وقد تقدّم ذكره مع ما فيه في ذيل الدليل العقلي على البراءة، فراجع.

وأيضاً بحكمه بالاحتياط في أطراف الشبهة المحصورة بدعوى أنّ المقام منها؛ لحصول العلم الإجمالي بالتكليف في موارد الشبهات بحيث لو أجرينا البراءة في جميع هذه الشبهات لحصل العلم بمخالفة تكاليف كثيرة، أو لحصول العلم الإجمالي بالتكاليف في مجموع موارد الأصول والأمارات مع عدم انحلاله بقيام الأمارات والأصول المثبتة للتكليف. أمّا على مبنى جعل الحجّة في الأمارات فواضح؛ إذ قيام الحجّة على الحكم في بعض الأطراف لا يوجب جواز ارتكاب البعض الآخر إلاّ أن تكون حجّة على النفي في البعض الآخر، وإلاّ كانت مؤكّدة للحجّة العقلية أعني العلم الإجمالي، وأمّا على مبنى إنشاء الحكم فلأنّ هذا الحكم غير ذلك الحكم المعلوم بالإجمال، وإن احتمل انطباقه عليه، وذلك لا يرفع العلم الإجمالي حكماً وإن رفعه موضوعاً، كما إذا وقعت قطرة دم على بعض أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة.

فالجواب الحاسم لمادّة الشبهة أمران:

الأوّل: أنّ قضية اعتبار الأصول والأمارات - قبال التكاليف الواقعية - هو رفع اليد عن التكاليف الواقعية في أزيد ممّا نهضت عليه أمانة أو أصل، فتكون إراداتها إرادات على تقدير - وهو تقدير مصادفة أصل أو أمانة - لا على جميع التقادير. وهذا هو مبنى التقييد في الأحكام الواقعية، فالواقعيّات بقيد كونها في مؤدّى الأدلّة واقعيّات لنا لا مطلقاً، وهذا هو الذي اخترناه وأشرنا إليه غير مرّة، وعليه كان التكليف مقطوع الانتفاء في موارد البراءة، وكذا في موارد الأمارات النافية.

الثاني: دعوى حصول القطع بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأمارات، فينحلّ العلم الإجمالي بالأحكام بالعلم الإجمالي بما في مؤدّى الطرق، وتخرج موارد خلت عن الأمانة عن طرفيّة العلم الإجمالي.

وأما دعوى العلم الإجمالي بالأحكام في موارد الأصول فقط، فهي في حيز المنع. وعلى تقدير الصحة فهو في أطراف غير محصورة.

[تنبيهات البراءة]

تتعرض تبعاً للمتعرضين لعدة أمور:

الأول: أن أصالة البراءة - بل كل أصل - إنما تجري مع عدم أصل موضوعي جاكم عليه، ويتفرع على ذلك عدم جريان أصالة الحل في لحم حيوان نشك أنه حلال الأكل أو لا، إذا شك في قبوله للتذكية؛ فإن أصالة عدم وقوع التذكية عليه - بعد الإتيان بجميع ما هو معتبر فيها - تدرج الحيوان في غير المذكي المحرم بحكم «إلا ما ذكيتم» بل بحكم كل ما دل على حرمة الميتة إذا قلنا: إن غير المذكي هو الميتة في نظر الشارع.

نعم، إذا كان الحيوان مسبقاً بقبول التذكية ثم شك في عروض ما يخرج عن ذلك من مثل جلل أو وطء إنسان استصحب بقاء القابلية، وكان ذلك أصلاً حاكماً على استصحاب عدم التذكية. فكانت أصالة الحل مختصة بما إذا علم قبول الحيوان للتذكية وشك في حل لحمه.

أقول: الحيوان باعتبار قبول التذكية وعدمه ينقسم على أقسام ثلاثة:

فبين ما هو غير قابل للتذكية أصلاً كالكلب والخنزير والحشرات؛ وبين ما هو قابل للتذكية في الجملة، بمعنى تأثير التذكية في طهارته؛ وبين ما هو قابل للتذكية، بمعنى تأثير التذكية في حلّه وطهارته جميعاً. وهذا الاختلاف لا يكون إلا لأجل خصوصية في الحيوان

بها يمتاز كل قسم عن قسيميه.

فإحدى تلك الخصوصيات بمثابة لو انضمت إليها جميع ما هو معتبر في التذكية لم تؤثر في الحيوان حلاً ولا طهارة، وكان انضمامها ولا انضمامها على حد سواء، والأخرى على حد إذا انضمت شرائط التذكية أفادت الطهارة فقط، والثالثة لو انضمت إليها أفادت حلاً وطهارة.

فإذا شك في حيوان أنه من أي الأقسام الثلاث - ولم يكن أصل يعين أنه من أيها - كان المرجع أصالة عدم تحقق التذكية، أعني أصالة عدم حدوث ما يوجب الحل والطهارة؛ فإن الشرائط وإن أحرزت لكن القابلية - أعني تلك الخصوصية الدخيلة في تأثير الشرائط - غير محرزة، وبالتالي التذكية غير محرزة.

وإذا شك في حيوان أنه من أي القسمين الأولين مع العلم بأنه حرام الأكل جرت أيضاً أصالة عدم التذكية - بمعنى التذكية الموجبة للحل - ولا يمنعها العلم بقوله التذكية الموجبة للطهارة؛ فإن إحدى التذكيتين غير الأخرى. كما لا يمنع الأصلين كون عدم التذكية في زمان اليقين في موضع الحي، وهذا قد ارتفع في زمان الشك؛ فإن الحياة والممات من مقارنات العدم الواحد المستمر لا من مقوماته.

وأيضاً لا يمنعها كون الحرمة والنجاسة مترتبتين في لسان الأدلة على عنوان الميتة، وهو عنوان وجودي - أعني ما مات حتف أنفه - والعنوان الوجودي لا يثبت بالأصل العدمي؛ لمنع كون الميتة عنواناً وجودياً هو عبارة عن مطلق غير المذكي، ومنع كون الحكمين مرتبين على خصوص عنوان الميتة، انظر إلى آية «إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ»^١.

وقد ظهر ممّا ذكرنا عدم الفرق في جريان أصالة عدم التذكية بين الشك في قابلية التذكية بمرتبها وبين الشك في قابلية التذكية بمرتبة واحدة منها - أعني التذكية المحللة - مع القطع بالقابلية بالمرتبة الأخرى - أعني التذكية المطهرة - فلا وجه لإجراء أصالة الحل في الأخير؛ فإن أصالة عدم التذكية حاکمة على أصالة الحل في الأخير كحكومتها عليها في الأول.

هذا كله على مذاق القوم، وأما نحن فأصالة الحلّ والطهارة غير محكومتين عندنا في شيء من الصورتين.

توضيحه: أنّ معنى حلّ لحم الحيوان هو حلّه إن ذكّي لا حلّه فعلاً وفي حال الحياة، ولا حلّه إذا مات حتف أنفه، فهذا حكم تقديري. فإذا شكّ في حلّ لحم حيوان كان شكنا ذلك شكاً في حلّ تقديري والحلّ حين وقوع شرائط التذكية، فكما أنّ الحلّ المطلق وعلى جميع التقادير إذا شكّ فيه يحكم به بأصالة الحلّ كذلك الحلّ المقيد، والحلّ على تقدير خاصّ إذا شكّ فيه يحكم به بحكم أصالة الحلّ. وكذا الكلام في جانب الطهارة.

وأما حديث الخصوصية وقابلية الحيوان لأن يعرضه الحلّ إذا ذكّي، فذاك كخصوصية الشيء لأن يعرضه الحلّ المطلق؛ فإنّ الحلّ المطلق أيضاً منبثق عن خصوصية في المحلّ، فكما أنّ تلك الخصوصية لا تمنع عن جريان أصالة الحلّ المطلق كذلك هذه الخصوصية؛ وسره أنّ هذه الخصوصية ليست مجرى أصل من الأصول؛ لعدم يقين سابق فيها، مع أنّها ليست موضوعاً لحكم شرعي وإن كانت منشأً وسبباً له، فبإجراء أصالة الحلّ يستكشف إنّما تحقّق هذا المنشأ والمناط.

نعم، إذا شكّ في تحقّق شيء من شرائط التذكية جرت أصالة عدم التذكية، لكن أين ذلك من المقام المفروض فيه اجتماعها وكان الشكّ - إمّا بالشبهة الحكمية أو الموضوعية - في قابلية المحلّ؟ فإنّ أصالة الحلّ تكشف عن تلك القابلية، فصحّ أن يقال: إنّ الأصل في الحيوان التذكية، بل لولا هذا أيضاً أمكن أن يقال: إنّ الأصل في الحيوان التذكية حتّى يستبين خلافه استفادة ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة في الجلود واللحوم، فلا يكون الحكم بالحلّ محتاجاً إلى يدٍ أو سوقٍ أو أرض مسلمٍ وعليه أمانة الاستعمال. وتمام الكلام في ذلك موكول إلى محلّه.

الثاني: هل العلم بالحكم في موضوعه الكلّي يوجب تنجزه في جزئيات ذلك الموضوع واقعاً، أو لا يوجب تنجزه إلّا في الجزئيات المعلومة، فيحتاج تنجز كلّ حكم إلى اجتماع علمين: علم بالحكم الكلّي وآخر بالموضوع الجزئي، وأنّ هذا من مندرجات ذلك

الموضوع الكلّي، فكما لو لم يكن العلم الأوّل جرت أصالة الحلّ، كذلك لو لم يكن العلم الثاني جرت أصالة الحلّ، وهو معنى أصالة الحلّ في الشبهات الموضوعيّة، كما أنّنا لو اكتفينا بالعلم بالحكم الكلّي في قيام الحجّة على الصغريات الواقعيّة كان ذلك سداً لباب أصالة الحلّ في الشبهات الموضوعيّة، وإيجاباً للاحتياط فيها، فإذا علم بخطاب مثل «لا تشرب الخمر» حرم أفراد الخمر المعلومة الخمريّة، ووجب ترك المشتبه خمريّة، بل لو يعلم بفرد واحد منها في محلّ الابتلاء وكان الكلّ مشتبهات وجب الاحتياط في الجميع، ولم تجر أصالة الحلّ.

وهذا هو المختار عندنا؛ وذلك أنّ البيان الذي يلزم به المولى، ويقبح منه تركه، ويعذر العبد إذا ترك المولى ذلك البيان، هو البيان للحكم الكلّي في الموضوع الكلّي، فإذا حصل هذا البيان انقطع عذر العبد، وكانت مخالفته بعد ذلك مخالفة عن تقصير، وعقابه عقاباً بيّنة وبرهان. وأمّا التنبيه على الجزئيات فذلك ليس على المولى كي يعذر العبد عند عدم التنبيه، بل عليه أن يحتاط في الجزئيات المشتبهة حتّى يقطع بالخروج عن عهدة الخطاب.

نعم، إذا كان الحكم متوجّهاً إلى الجزئيات، وفي القوّة خطاب واحد منحلّاً إلى تكاليف حسب كثرة تلك الجزئيات جرت البراءة عن تكاليف الجزئيات المشتبهة، وكان على المولى البيان، والشبهة مع عدم البيان تكون حكميّة لا موضوعيّة.

هذا فيما يقتضيه الدليل العقلي، وأمّا الأدلّة النقلية فهي غير قاصرة عن شمول الشبهات الموضوعيّة، بل بعضها واردة في خصوص هذه الشبهات. فلا إشكال بحمد الله في المسألة.

الثالث: عموم حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً، وأنّ حسنه لا يختصّ بمقام دون مقامٍ ما لم يلزم منه ضرر أو اختلال نظام ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال في إمكان الاحتياط في العبادات. وجهة الإشكال هو أنّ الاحتياط عبارة عن الإتيان بمحتمل الوجوب بما يعتبر من الخصوصيّات في الوقوع على صفة المحبوبيّة والخروج عن العهدة، وهذا في العبادات غير ميسور مع الجهل بالأمر؛ فإنّ من جملة تلك الخصوصيّات فيها هو الإتيان بداعي امتثال الأمر، وهذا لا يتأتّى مع الجهل

بالأمر. والإتيان بداعي احتمال الأمر وإن أمكن إلا أن ذلك أجنبى عن قصد امتثال الأمر؛ فإن الامتثال هو الإتيان بالمأمور به بداعي العلم بالأمر وتحريكه.

ولا فرق فيما ذكرناه من الإشكال بين أنحاء اعتبار قصد القرية في العبادات من الدخل في المأمور به جزءاً أو شرطاً، أو الدخل في الغرض وحصول فراغ الذمة من التكليف عقلاً. فلا محيص في دفع الإشكال من الالتزام بأحد أمرين: إما تعميم قصد القرية لما يشمل الفعل بداعي احتمال الأمر، أو إثبات الأمر في موضوع الاشتباه - ولو بعنوان ثانوي - ليكون هو المقصود بالتقرب.

وكل من الأمرين ممكن الإثبات بأخبار التسامح في أدلة السنن:

أما الأول: فبيانه أن هذه الأخبار تثبت الأجر على ما يؤتى به برجاء الثواب إن أخطأ أو أصاب. نعم، تفضلاً فيما أخطأ واستحقاقاً إذا أصاب، والتصريح بحكم صورة الإصابة وإن لم يقع فيها إلا أنه يستفاد منها أن الثواب فيها من الأصل المسلم المفروغ عنه الذي لا إشكال فيه. فإذا ثبت الاستحقاق في صورة الإصابة كشف ذلك عن وجدان العمل لشرطه وهو النية، فبذلك يثبت أن الشرط ما هو الأعم من الإتيان بداعي العلم بالأمر والإتيان بداعي احتمال الأمر.

وأما الثاني: فبان بعض هذه الأخبار باعتبار دلالتها على ثبوت الثواب بإزاء نفس العلم كصحيحة هشام، عن أبي عبد الله عليه السلام: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله»^١ ظاهر في استحباب نفس العمل كسائر المستحبات التي أدى استحبابها بعبارة جعل الثواب، فكان بلوغ الثواب سبباً محدثاً لأمر استحبابي، وإن كان البالغ عليه الثواب إيجابياً فيقصد المكلف هذا الأمر الحادث بالبلوغ، إلا أن يمنع دلالة الصحيحة على الثواب بإزاء نفس العمل كي يثبت ذلك استحبابه، وإنما هو ثواب تفضلي من أجل الاتقياد كما هو قضية حكم العقل. وباقى ما ورد من الأخبار في الباب^٢.

١. المحاسن: ٢٥ / ٢؛ وسائل الشيعة ١: ٨١ أبواب مقدمة العبادات، ب ١٨، ح ٣.

٢. راجع وسائل الشيعة ١: ٨٠ باب استحباب الإتيان بكل عمل مشروع روي له ثواب عنهم عليهم السلام.

[دوران الأمر بين التعيين والتخيير]

كما تجري أصالة البراءة عند الشك في الوجوب التعييني العيني كذلك تجري عند الشك في الوجوب التخييري والكفائي. والصورة الواضحة لجريانها هو أن يشك في توجه أصل الخطاب، كما إذا شك في وجوب الكفارة في بعض صور الإفطار.

وأما إذا علم بتوجه الخطاب وشك بين التعيين والتخيير فهناك صورتان: الأولى: أن يعلم بتوجه خطابين ولم يعلم أنهما على وجه التعيين أو التخيير كما إذا دار الأمر في بعض صور الإفطار بين كفارة الجمع وكفارة التخيير.

الثانية: أن يعلم بتوجه خطاب واحد وشك في توجه خطاب آخر يكون عدلاً لهذا. أما الصورة الأولى فنتيجة استصحاب وجوب كل من الواجبين بعد الإتيان بالآخر نتيجة التعيين.

ولا سبيل إلى إجراء البراءة عن قيد التعيين، فيقال: الثابت من العقاب بهذين الخطابين هو العقاب على كل من الواجبين في ظرف ترك الآخر، وأما العقاب عليه في وعاء الإتيان بالآخر فذاك مشكوك، وقبح العقاب بلا بيان يرفعه - بعد أن لم يكن الخطابان بياناً حسب المفروض - وإلا كان ظهور الخطابين في التعيين هو المتبع؛ وذلك لأن استصحاب الوجوب كفى بياناً قاطعاً لقاعدة القبح.

وأما الصورة الثانية فأصالة البراءة عن وجوب ما شك في وجوبه لا يثبت كون وجوب ما علم بوجوبه تعيينياً، مع أنها سبقت للامتنان والتوسعة فلا تقتضي التضييق. ونتيجة استصحاب وجوب ما علم وجوبه - بعد الإتيان بصاحبه المشكوك وجوبه - هو التعيين، ومعه لا تبقى لقاعدة قبح العقاب مجال؛ إذ كفى بالاستصحاب بياناً.

هذا في الواجب التخييري، وأما في الواجب الكفائي فكل من شك في كونه مشمولاً للخطاب جرت في حقه أصالة البراءة، وكل من قطع ثم شك في الخروج عن الخطاب بفعل آخرين جرى في حقه الاستصحاب، ونتيجة الأصلين نتيجة الواجب العيني.

الرابع: حكم العقل بالاحتياط إن كان لأجل التوقي عن الوقوع في مخالفة التكاليف

المشبهة فلا تكليف في مورد الشبهة القائم فيها أصل أو أمانة على نفي التكليف. أما على المختار فواضح؛ فإنّ التكليف مقيّد بقيام أصل أو أمانة عليه، وأما على مذاق القوم فلا تكليف بالقطع بعد نفي الأصل أو الأمانة له، ومعه فعن أيّ شيء يتوقّى بالاحتياط؟ وإن كان لأجل الوصول إلى مناط التكليف وعدم الوقوع في خلاف المناطات الواقعيّة، ففيه: أنّ مناط التكليف قد هبط عن مرتبة المناطيّة بخروج التكليف عن الفعلية؛ فإنّ خروجه عن الفعلية لا يكون إلاّ لمزاحمة ما هو أقوى منه، فرفع المولى يده عنه بجعل أصل أو أمانة، وما علينا أن نتتبع موارد سكوت المولى، بل اللازم السكوت عما سكت عنه. نعم، إذ قام الدليل على استحباب الفعل المشتبه الحكم كشف ذلك عن تخلف ما يوجب الاستحباب من المناط.

أصالة التخيير

قد عرفت أن مجرى أصالة التخيير هو العلم الإجمالي بالإلزام الدائر بين فعل شيء وتركه، أمّا الدائر بين فعل شيء وترك آخر كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء وحرمة آخر فذاك داخل في حكم الشكّ في المكلف [به] وأصله أصالة الاحتياط فيحْتَاطُ بفعل هذا وترك ذلك. ومعنى التخيير الذي هو مؤدّى أصالة التخيير هو أن يتبع الحكم الظاهري لاختيار المكلف، فإذا اختار الوجوب وجب ومع اختيار التحريم حرم. وهذا غير التخيير في الأحكام الترخيضية مقابل الأحكام الاقتضائية الإلزامية، وغير التخيير العقلي في تراحم الواجبين، وغير التخيير في الخبرين المتعارضين؛ فإنّ ذلك تخيير في الحجّة وفي الحكم الأصولي، وهذا تخيير في الحكم الفرعي.

والكلام في المقام تارةً في معقولية التخيير وإمكانه، وأخرى في فعليته وقيام الدليل عليه.

أمّا الكلام في المقام الأوّل، فيمكن المناقشة في معقولية هذا التخيير بوجوه:

الأوّل: أنّ الإرادة إنّما تتعلّق بفعل النفس، أمّا غير الفعل من الذوات أو فعل غير النفس فتعلّق الإرادة بها يكون من سبيل تعلّقها بفعل النفس، يعني أنّ الخارج يكون داخلاً تحت الاختيار بدخول الداخل تحت الاختيار، حيث يكون هذا الداخل مقدّمةً لذاك الخارج. وعليه كيف يعقل تعلّق الإرادة من العبد بكون الفعل واجباً عليه أو محرّماً عليه؟! فإنّ ذلك خارج عن قدرته وغير مرتبط به إلّا على سبيل التماس ذلك من المولى.

نعم، يكون ذلك من المولى فيريد أن يحرم الفعل فيحرم على عبده، أو يريد أن يوجبه عليه فيوجب.

الثاني: أن توجيه الطلب من المولى لغاية توليد الإرادة في نفس العبد نحو الفعل، فهو مولد للإرادة فكيف يتولد من الإرادة؟!

الثالث: أن الإرادة من المولى لو كانت تبع إرادتها من العبد لزم أن لا تكون إرادة من المولى حيث لا تكون إرادة من العبد، ففي مواضع التخيير إذا لم يختر لشيء من الطرفين لا يكلف بشيء فلا يكون عاصياً، غاية ما هناك أن يلتزم بوجوب الاختيار عليه، فإذا لم يختر يكون عاصياً لهذا الخطاب لا لخطاب الواقع.

ويمكن الجواب عن الأوّل بأنّ الرضا يتعلّق بكلّ من الفعل الاختياري وغير الاختياري، ويكفي في المقام الرضا، فأَيّ من الحكمين رضي به المكلف كان ذلك الحكم حكمه ومنشأً في حقّه.

ويمكن الجواب عن الثاني بأنّ الحكم علّة لإرادة ومعلول لإرادة أخرى، فالإرادة التي معلول للحكم هي إرادة العبد للفعل، والإرادة التي علّة للحكم هي إرادة العبد واختياره لأحد الحكمين في حقّ نفسه.

بقي من وجوه المناقشة الوجه الثالث الذي به تنطرق الخدشة في معقوليّة أصالة التخيير، ولا سبيل لنا إلى دفعه.

وأما الكلام في المقام الثاني - بعد تسليم المعقوليّة في المقام الأوّل - فحاصله: أنّه لم يقدّم دليل على هذا الأصل سوى ما ورد من الأمر بالتخيير في الخبرين المتعارضين، بدعوى أنّ الخبرين لا مدخلية لهما في الحكم بالتخيير، وإنّما حكم بالتخيير في موضوع الخبرين بما أنّهما محدثان للعلم الإجمالي بأحد الحكمين، أو بدعوى أنّ مناط التخيير هناك هو التزام الحاصل هنا أيضاً، وخصوصيّة المتزامين، وأنّه هناك هما الحجّتان، وهنا الحكمان الفرعيّان لا مدخلية لهما في ذلك.

وكلتا الدعويين عليّتان، والعقل لا يحكم بالتخيير هنا، فكانت أصالة التخيير بلا أصل ومدرك.

هذا على مذاق القوم، وأما نحن فقد عرفنا أنّ كلّ الأصول عندنا باطلة عاطلة عدا

أصالة الاحتياط. وحكم مجرى أصالة التخيير عندنا هي الإباحة الواقعية، يعني ما توهموه من الدوران بين المحذورين، وحكموا في موضوعه بالتخيير الظاهري ليس من الدوران بين المحذورين، بل من المباح الواقعي.

توضيحه: أن البعث من المولى نحو الفعل إما هو لغاية الانبعاث من العبد، وهذا إنما يعقل في مورد أمكن الانبعاث من العبد وكان أثر البعث ذلك لا فيما لا يمكن، وفي المقام غير ممكن ذلك؛ فإن الإعلام بالتكليف المتحقق في المقام هو الإعلام بجنس الإلزام المراد بين التعلق بالفعل والتعلق بالترك، وهذا الإعلام ليس أثره الدعوة إلى الفعل، ولا أثره الدعوة إلى الترك، فلا يعقل أن يصدر ذلك من المولى لهذا الغرض.

فكل ما في بادئ النظر داخل في البعث الإجمالي، ومن الدوران بين المحذورين، ففي دقيق النظر خارج منه، وليس في شأن هذا المكلف الذي لا يعلم إيجاب ولا تحريم، وإنما الإيجاب والتحریم في شأن آخرين علموا بأحد الإلزامين على سبيل التعيين، وأما هذا الذي لم يعلم فاذا لا بعث إيجابي تعييناً ولا زجر كذلك لا إيجاب في حقه ولا تحريم، والإلزام بأحد جانبي الفعل والترك من غير تعيين غلط لغو لا يصدر من المولى، فهذا الشخص خارج عن التكليفين واقعاً داخل تحت «اسكتوا عمّا سكت الله عنه» وتحت ما دلّ على إباحة الأشياء قبل الشرع.

ولو أغمضنا عن الحكم بالإباحة الواقعية فلا أقل من الحكم بالإباحة الظاهرية، فيدخل المقام تحت أدلة البراءة وتحت حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ فإن البيان المزيل لحكم العقل بالقبح هو البيان الحجّة، والبيان الحجّة هو البيان الصالح للدعوة، وقد عرفت أن هذا البيان الإجمالي الحاصل في المقام غير صالح للدعوة، فكان حكم العقل بالقبح باقياً على حاله غير مزال عن مقرّه.

وأما أدلة البراءة الشرعية فدليل «كل شيء حلال» شامل للمقام إن كان المراد من الحلال فيه الحلال بمعناه الأعمّ الشامل للواجب، وكان مؤداه إثبات جنس الحلّية لا خصوص الوجوب أو الإباحة.

وأما إن كان المراد منه الحلال بمعناه الأخصّ - أعني الإباحة - فالحديث لا يشمل المقام بما أن الإباحة فيه قطعية الانتفاء إلا أن سائر أدلة البراءة وافية بالمقصود؛ فإن كلّ واحد من

الوجوب والتحرير غير معلوم فيرفعه «رفع ما لا يعلمون». والعلم الإجمالي بأحد الإلزامين لا يمنع من رفع الحديث لكل منهما بعد أن لم يكن العلم الإجمالي المذكور مؤثراً في إلزام العقل بالموافقة القطعية لامتناعه، ولا الموافقة الإجمالية لوجوبه وحصوله.

وأما الموافقة الالتزامية فهي - لو قلنا بها - تختص بما أمكن فيه التكليف لترتب أثر عملي عليه، فيلتزم حينئذٍ بهذا التكليف لا فيما لا يمكن - كما في المقام - مع أن وجوب الالتزام لا يكون مانعاً من إجراء الأصول في الأطراف لو لم يكن هناك مانع آخر؛ فإن الحكم بالإباحة إذا اجتمع مع العلم الإجمالي بالإلزام ولم تكن معاندة بحسب مقام العمل لولا وجوب الالتزام، لم يكن من قبل الالتزام مانع؛ فإن الحكمين إذا كانا واقعهما مجتمعين التزم المكلف بهما بما هما مجتمعان، يعني التزم بالحكم الإلزامي المجهول وبالإباحة الظاهرية. وبالجملة: بعد ثبوت الحكمين - واقعي مجهول وظاهري معلوم - بلا تعاند بينهما لاختلاف المرتبة، لم يعقل أن يكون من قبل وجوب الالتزام مانع، بل الالتزام يتعلّق بذلك الواقع على ما هو عليه.

فتحصّل أن أدلة البراءة كما تشمل مجراها تشمل مجرى أصالة التخيير، وحكم الكلّ هو البراءة. ولعلّ هذا هو مراد من قال: إن الحكم في المقام هو التخيير بين الفعل والترك عقلاً، فإن التخيير بين الفعل والترك هو الإباحة، فلا وجه لعدّه قبلاً لها.

نعم، هذا التخيير إذا كان بين الفعلين - كما في الواجبين المتزاحمين - خرج عن معنى الإباحة، ولعلّ القائل المذكور أراد إثبات التخيير في المقام بمناط ثبوته بين الواجبين المتزاحمين لأن التخيير هو هو، وإن كان هذا أيضاً باطلاً لعدم اتّحاد المناط؛ فإن الحكم في المقام واحد مردّد بين التعلّق بالفعل أو الترك، وهناك متعدّد متعلّق بكلّ من المتزاحمين.

ثم لا فرق فيما ذكرناه من الحكم بالإباحة بين أن يكون الإلزام المجهول تعبدياً أو توصلياً أو مختلفاً بأن يكون على تقدير الإيجاب تعبدياً وعلى تقدير التحريم توصلياً؛ فإن مناط الحكم بالإباحة هو إبطال الحكمين جميعاً بعدم دعوة العلم الإجمالي الكذائي، وهذا عام جارٍ في الجميع. وعليه فيحكم بإباحة ما تردّد بين أن يكون واجباً عبادياً أو حراماً، لا بالتخيير بين الفعل على وجه التقرب وبين الترك.

أصالة الاحتياط

قد عرفت أنّ مجرى أصالة الاحتياط هو أن يعلم بالزام مردّد بين أطراف محصورة يمكن الاحتياط فيها. ولا فرق في هذا بين أن يكون نوع التكليف معلوماً كوجوب مردّد بين الظهر والجمعة، وبين أن يكون مجهولاً كما إذا علم بالزام مردّد بين أن يكون متعلّقاً بفعل هذا أو ترك ذلك، فإنّه يجب الاحتياط بفعل هذا أو ترك ذلك.

ولم يكن هذا من الدوران بين المحذورين؛ فإنّ التردّد فيه بين الفعل والترك من شيء واحد، وهذا بينهما من شيئين.

وتقاسيم الشكّ في المكلف به كثيرة تركناها لعدم اختلاف الحكم بذلك، والضابط الذي عليه يدور الحكم ما ذكرناه.

والكلام في المسألة يقع في مقامات:

الأول: في أنّ العلم الإجمالي هل له أثر في حكم العقل بالاحتياط ولو على سبيل الموجبة الجزئية وإلى بعض الأطراف مقابل السلب الكلي، أو لا أثر له أصلاً كما في العلم الإجمالي بين أطراف غير محصورة؟

والظاهر أنّ تأثير العلم الإجمالي غير قابل للإنكار، وإلزام العقل في موضوعه ثابت كإلزامه في موضوع العلم التفصيلي. ويشهد له ملاحظة موارد العلم الإجمالي بالمفاسد والمضار، وحكم العقل بالفرار عن إزاء عين علم إجمالاً بأنّ أحدهما من المضار وعن حيوانين علم إجمالاً بأنّ أحدهما سبع ضارّ، ولا يعدّر الشخص بعدم علمه تفصيلاً بذلك.

الثاني: أن العلم الإجمالي هل يؤثر في إيجاب الموافقة القطعية، أو لا يزيد أثره عن إيجاب الموافقة الاحتمالية والإتيان ببعض الأطراف مقابل السلب الكلي؟
الذي ينبغي القطع به أن العلم الإجمالي لا ينحط في التأثير عن العلم التفصيلي، ولو انحط لم يؤثر رأساً، وكان الالتزام بالتبويض في الأثر غريباً؛ وذلك أن المحرك نحو أطراف الاشتباه إن كان الاحتمال فلاحتمال موجود في كل الأطراف، وإن كان العلم الإجمالي فالعلم نسبته إلى الأطراف نسبة واحدة، فكان تأثيره في بعض دون بعض بلا وجه أو محالاً. وأيضاً لا يعقل أن يكون غرض المولى من الأمر إتيان العبد ببعض الأطراف؛ إذ ليس أثر الأمر ذلك؛ فإن غاية الأمر إتيان العبد بما علم بإرادة المولى له، فالمحرك هو القطع، فكان ما نحوه الحركة هو المقطوع.

الثالث: في أن العلم الإجمالي هل يؤثر فيما يؤثر على سبيل الاقتضاء، فكان للمولى جعل الإباحة والإذن في الترك في مورده، أو على سبيل العلة التامة حتى إذا ورد دليل دال على الرخصة ترك ذلك الدليل أو خصص - إن كان عاماً - بالشبهات البدوية؟
فاعلم أن الحكم - من أي حاكم كان - إذا توجه نحو موضوع، لا يرتفع عن ذلك الموضوع، بل يبقى مستمراً ما دام الموضوع، فإذا زال زال. وعليه فالمراد من التأثير على سبيل العلية التامة إن كان هو التأثير في فرض بقاء الموضوع فلا سبيل إلى إنكار ذلك، ودعوى أن التأثير على وجه الاقتضاء. وإن كان هو التأثير بعد زوال الموضوع فلا مجال لاحتمال العلية التامة، بل الحكم يرتفع جزماً بارتفاع الموضوع، فإن كان حكم بعد زوال الموضوع فذلك حكم آخر غير الحكم الثابت أولاً.

نعم، الكلام في الموضوع، فربما كان الموضوع مقيداً بعدم ورود الرخصة من الشارع - كعدم البيان الذي هو في موضوع حكم العقل بقیح العقاب - فإذا جاءت الرخصة ذهب الحكم الأول بسبيله وإن تعلق به علم تفصيلي، فليس هذا من اقتضائية العلم الإجمالي، بل الحكم المعلوم أزيل بزوال موضوعه بانقلاب عدم الترخيص الشرعي بالترخيص الشرعي. ومن هذا الباب منع الشارع عن ارتكاب بعض الأطراف تعييناً ولو بعنوان آخر؛ فإنه يخرج بذلك عن أطراف الإجمال، وينحل به العلم الإجمالي. وإن بقي أثر العلم في الطرف الآخر فذلك لاندراجه تحت حكم العقل باشتغال آخر، وهو وجوب تحصيل المبرئ

اليقيني عمّا اشتغلت به الذمّة يقيناً.

لكن حكم العقل هذا معيّباً بعدم الترخيص الشرعي، فإذا ورد الترخيص الشرعي ذهب حكم العقل بسبيله. وقد رخص الشارع في غير موردٍ من موارد قاعدة الاشتغال في ترك الاحتياط - كما في مورد قاعدة التجاوز والفراغ - فللشارع التحيل في موارد العلم الإجمالي بالمنع عن بعض الأطراف المسمّى عندهم بجعل البدل، فينحلّ بذلك العلم الإجمالي، فإذا انحلّ وصار الطرف الآخر مشكوكاً بالشكّ البدوي رخص فيه.

وأما لا مع هذا التحيل وقيام العلم بحاله فالترخيص عن بعض الأطراف - فضلاً عن جميعه - يناقض العلم الإجمالي بحكم فعلي ثابت على جميع التقادير؛ فإنّ فعلية الحكم في كلّ طرف يناقض الرخصة عن ذلك الطرف، فكما أنّ القطع بالفعلية لا يجتمع مع الرخصة كذلك احتمالها. ومن هنا نفينا فعلية الأحكام الواقعية في مجاري الأصول والأمارات النافية للتكليف.

وعليه فالترخيص في بعض الأطراف لا يكون إلاّ برفع اليد عن فعلية الحكم في ذلك الطرف، ومعه يمكن الترخيص في مورد العلم التفصيلي أيضاً؛ فإنّ مآل الترخيص في بعض الأطراف إلى إزالة العلم بفعلية الحكم على كلّ تقدير وفي أيّ طرف كان الواقع، وإذا ذهب العلم لم يكن مانع من الترخيص لا واقعاً ولا في نظر القاطع.

والحاصل: مع قيام العلم الإجمالي بالحكم على كلّ تقدير وفي أيّ طرف كان الواقع لا يجوز الترخيص في شيء من الأطراف، ومع ذهابه أو كون فعليته على بعض التقادير - كما في موارد قيام الأمارات أو الأصول على الحكم في بعض الأطراف - جاز الترخيص في الطرف الآخر.

هذا كلّه في العلم الوجداني بالحكم في الأطراف.

وأما إذا علم بقيام الحجّة على الحكم في بعض الأطراف على سبيل الإجمال - كما في غالب علومنا الإجمالي - فالترخيص في جميع الأطراف - فضلاً عن البعض - ممّا لا مانع منه عقلاً بلا حاجة إلى التحيل السابق، بل هو واقع في الشريعة.

أما عدم المانع منه عقلاً؛ فلأنّ مآل هذا الترخيص إلى المنع عن العمل بعموم صدق السند أو صدق الظهور، وقصر حجّة السند أو الدلالة على صورة العلم التفصيلي؛ فإنّه كما جاز

إلغاء الظهور بالمنع عن الأخذ به عموماً جاز إلغاؤه في مورد خاص، وأيضاً كما جاز عدم اعتبار السند عموماً جاز قصر اعتباره بمورد خاص وإخراج صورة الإجمال من عموم «صدق».

وأما وقوعه في الشريعة فذاك قوله ﷺ: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»^١ بناءً على تفسيره بأن كلّ مشتمل على حلال وحرام مختلط منهما، فهذا المختلط حلال حتى يعرف الحرام منه بعينه؛ فإنه يكون شارحاً لأدلة المحرّمات الواقعية إما مضيّقاً لحجّية سندها أو رادعاً لبناء العقلاء على ظهورها بغير المقام، فتكون نتيجة هذا القصر نتيجة وضع الألفاظ للمعاني المعلومة، فكان المحرّم الخمر المعلوم تفصيلاً ولحم الخنزير المعلوم تفصيلاً وهكذا.

بل سائر أخبار البراءة مع قطع النظر عن دليل كلّ شيء فيه حلال وحرام أيضاً يعمل هذا العمل بعمومها المورد العلم الإجمالي، فتكون حاکمة على أدلة المحرّمات مضيّقة لها بصورة العلم التفصيلي.

لا يقال: كيف يكون دليل الأصل حاکماً على دليل الأمانة، وقد قالوا: إنّ الأمارات حاکمة أو واردة على الأصول؟

فإنّه يقال: إنّ ذلك فيما إذا كان الأمانة والأصل متوجّهين إلى موضوع واحد، بحيث لو كان مكان الأمانة علم وجداني لذهب بموضوع الأصل حقيقة، دون مثل المقام المتوجّهان هما إلى موضوعين، وكان بحيث لو تبدّلت الأمانة القائمة على الحكم في بعض الأطراف بالعلم الوجداني لم يزل الشكّ في الطرف الآخر مستمراً. هذا، مع ما عرفت من أنّ دليل «كلّ شيء» وارد في خصوص صورة العلم الإجمالي فلا إشكال.

[تنبيهه]

بعد دخول فعل تحت إرادة المولى لا يسأل عن أنّه بأيّ عنوان هو داخل تحت إرادته، بل يحكم العقل بمجرد ذلك بلزوم إتيانه؛ لوضوح أنّ العنوان لا اعتناء بشأنه بعد الوصول إلى الواقع؛ فإنّه عبرة إلى الواقع. هذا في العلم التفصيلي بالحكم.

وكذا الكلام في العلم الإجمالي، فيجب الاحتياط في أطراف ما علم إجمالاً بالحكم بعنوان مشتبه كما إذا علم بعنوان مبيتين، فإذا علم أن أحد الإنائين إما غضب أو نجس وجب الاجتناب عن أطراف الاشتباه.

نعم، إذا لم يندرج العنوان تحت جامع واحد هو داخل تحت الخطاب بل تردّد الأمر بين خطابين مثل: «لا تصلّ في هذا اللباس» أو «لا تتيمّم بذلك الصعيد» فيما إذا علم بنجاسة أحدهما، ولم يكن قطع بحكم واقعي، فربما يتوهم عدم وجوب الاحتياط؛ لعدم العلم بالحكم الواقعي، وعدم العلم بالحجّة، فإنّ حجّية كلّ من الخطابين غير معلوم ليجب العمل عليه.

وفيه: أنه كفى في إلزام العقل بالعمل بالعلم بالحجّة على سبيل الإجمال، كما كفى العلم بالخطاب الواقعي على سبيل الإجمال، مثل: ما إذا علم أن ثوبه إما نجس أو من أجزاء ما لا يؤكل، وتردّد الصغرى بين كونه صغرى هذا الخطاب أو ذاك، أو صغرى هذه الحجّة أو تلك لا يضرّ في أخذ النتيجة بعد كونه صغرى لكبرى على كلّ حال، وقد عرفت أنّ الجهل والاشتباه بين أطراف أيضاً غير ضارّ، فإذا انضمّ الأمران استنتج به حكم المقام، وهو أنّه إذا تردّد المعلوم بالإجمال بين عنوانين لم يضرّ ذلك في حكم العقل بالاحتياط، كما لم يضرّ التردّد بين عنوانين في صورة العلم التفصيلي بالحكم.

ودعوى أنّ تردّد العنوان في صورة العلم التفصيلي أيضاً قادح عن تنجّز الحكم، بل اللازم في تنجّزه تيسّر ترتيب قياس مؤلّف من صغرى وكبرى مبيتتين - كأن يقال: هذا خمر، وكلّ خمر يحرم شربها - مصادمة لحكم العقل؛ فإنّ العقل في الإلزام بالإطاعة لا يفرّق بين صورة الاشتباه والتعيّن.

[الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّناً أو مردّداً]

من جملة ما يمنع عن العلم الإجمالي بالتكليف الاضطرار إلى ارتكاب أحد أطراف الاشتباه إما معيّناً أو لا بعينه، فإنّ الإذن في ارتكاب ما اضطرّ إليه ينافي المنع عن الحرام المشتبه في البين على كلّ حال، وفي أيّ طرف كان، فإذا لم يكن بالنسبة إلى محلّ الاضطرار منع صار المنع بالنسبة إلى الطرف الآخر مشكوكاً بالشكّ البدوي، وحكمه البراءة.

هذا إذا كان الاضطراب سابقاً على العلم، وأمّا الاضطراب اللاحق فهو وإن كان كالاضطراب السابق في إذهاب العلم الوجداني وإزالته؛ فإنّ العلم الإجمالي لا يبقى بعد الترخيص عن بعض الأطراف، بل عدم المنع عنه لأجل عدم القدرة، أو لأجل الخروج عن محلّ الابتلاء، سواء كان هذا سابقاً على العلم، أو كان لاحقاً، أو كان مقارناً.

توضيحه: هو أنّ تكليف المعلوم بالإجمال تارةً يكون متوجّهاً إلى المكلف فعلاً وفي الحال في أيّ جانب كان، وأخرى يكون على تقدير تعلّقه بجانب متوجّهاً في الحال، وعلى تقدير توجّهه بجانب آخر سيتوجّه ويخاطب به المكلف.

ثمّ على الأوّل تارةً يكون متعلّق التكليف طبيعة منطبقة على الأفراد الزمانيّة في أيّ جانب كان، كطبيعة شرب الخمر المنطبقة على شربها في هذا الزمان، وفي الزمان البعد، وبعد بعد، وهكذا.

وأخرى يكون معلّقة أفراد هذا الشرب المتكثّر بتكثّر الأزمان، وهذا أيضاً تارةً مجموعاً، وأخرى استغراقاً، لكن كان كلّ تلك التكاليف الاستغراقيّة متوجّهة فعلاً وإن كانت أوعية متعلّقاتها متأخّرة.

لا إشكال في أنّ غير الصورة الثانية من الصور التي ذكرناها حكمها الاحتياط بترك أطراف العلم الإجمالي، هذا إلى زمان الاضطراب، وذاك أبداً، فإنّ عدّة التكليف وإن كانت في بعض الصور تزيد وتنقص، وذاك تقدير تعلّقتها بالأفراد، فإنّ المضطر إليه إن كان هو الخمر كانت الخطابات المتتالية بالاجتناب محصورة نافذة عند عروض الاضطراب، وإن كانت غيره كانت باقية غير زائلة بالاضطراب، وكان المعلوم من عدّة الخطابات هو عدّتها إلى زمان عروض الاضطراب، وما فوق ذلك غير معلوم، لكن كلّ عدّتها في أحد الجانبين يقابل عدّتها في الجانب الآخر، فألف خطاب «اجتنب» في جانب أحد طرف العلم الإجمالي يقابل مائة خطاب «اجتنب» في الجانب الآخر، وليس الأقلّ داخلًا في الأكثر حتّى يقال: إنّ المتيقّن التفصيلي من العدّتين هو الأقلّ، والزائد عليه مشكوك ينفي بالبراءة، فهو كما لو علم إجمالاً بوجود صنوم عشرة أيّام من رجب أو عشرين من شعبان في وجوب الاحتياط بالإتيان بأطراف العلم الإجمالي، وكما لو علم بوجود إكرام زيد عشر مرّات أو عمرو عشرين مرّة. نعم، الإشكال في الصورة الثانية، فإنّ التكليف لو كان على تقدير متوجّهاً فعلاً وعلى

آخر استقبالاً فرمما يقال: إنَّ حكمه البراءة؛ فإنَّ توجّه التكليف في أزيد ممّا قبل الاضطرار مشكوك، وإنّما المعلوم من التكاليف المتتالية الحادثة شيئاً فشيئاً هو التكاليف الممتدّة إلى زمان الاضطرار، فيحتاط إلى زمان الاضطرار بالاجتناب عن الأطراف قضاءً لحقّ العلم، ثمّ يرجع إلى البراءة ممّا بعد زمان الاضطرار.

لكنّ المختار عندنا مع ذلك هو وجوب الاحتياط بالاجتناب عن الطرفين، هذا إلى زمان الاضطرار وذاك أبدأ؛ فإنَّ التكاليف المتدرّجة المتتالية في الجانب القصير هي أحد طرفي العلم الإجمالي، وطرفه الآخر هي التكاليف المتتالية في الجانب الطويل، فما به فضلة الجانب الطويل على جانب القصير داخل في طرف العلم الإجمالي كدخول ما يساويه.

وعدم توجّه كلّ تلك التكاليف فعلاً لا يضرّ بإلزام العقل فعلاً؛ وذلك أنّ حكم العقل بالإطاعة وارد على متن الإطاعة وطبيعتها المنطبقة على ما كان إطاعة فعلاً وما سيكون إطاعة، والحكم من العقل على هذه الطبيعة فعلي وإن كان أفراد هذه الطبيعة تدريجياً، فإنّ قرّنا العلم الإجمالي في حكم العقل هذا ظهر بصورة أوّل الصور الذي عرفت أنّه لا إشكال في وجوب الاحتياط فيه، فيقال: يجب الإطاعة حكماً عقلياً فعلياً إمّا في هذا الجانب الذي سيرضه الاضطرار ومصاديقها مائة، وإمّا في ذاك الجانب الآخر ومصاديقها ألف، فيكون كما إذا علم بوجود إكرام هذا العالم الذي سيموت غدّاً وذاك العالم الذي يعيش حيناً من الدهر الواجب إكرام كلّ إلى أن يموت؛ لأنّ الحكم في كلّ من الجانبين كان متوجّهاً فعلاً، والمتأخّر وعاء متعلّقه لا وعاء حدوث نفسه.

[خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء]

إذا كان بعض أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن مورد الابتلاء فهو كما لو خرج عن حيّز القدرة في اللاتكليفية، فيرجع الشكّ في الجانب الآخر إلى الشكّ الساذج، وحكمه البراءة؛ فإنّ التكليف بما لا ابتلاء به عادة قبيح.

نعم، حينما يحصل الابتلاء يحدث التكليف، فإن كان الجانب الآخر باقياً إلى ذاك الحين حدث علم إجمالي بالتكليف، ووجب الاحتياط، وإن كان تالفاً أو خارجاً عن محلّ الابتلاء لم يجب. ومبنى هذا الكلام هو أنّ الغرض من النهي هو ردع المكلف عن الجري على

مقتضى داعيه، وفيما لا ابتلاء به لا داعي للمكلف إليه ليصدّه المولى بنهيه، بل الغرض من النهي حاصل، فيكون النهي لغواً قبيحاً.

ويمكن المناقشة في ذلك بمنع كون الغرض ذلك، بل الغرض من الخطابات التكليفية إحداث دواعٍ مولوية، فإن لم يكن للمكلف داعٍ إلى مطلوب المولى أحدث فيه الداعي وإن كان قلب داعيه النفساني إلى داعي الطلب، فالنهي فيما لا داعي للمكلف إلى إتيانه إنما هو لأجل تغيير عدم داعيه النفساني إلى داعي الطلب وترك الفعل امتثالاً لنهي المولى، ولولا ذلك لم يكن نهي حين لم يكن للمكلف داعٍ شخصي نحو الفعل وإن كان الفعل داخلياً في محلّ الابتلاء، وهذا باطل بالقطع.

وعلى هذا لم يكن محذور عقلي في الالتزام بشمول الخطابات لما خرج عن محلّ الابتلاء بعد دخوله تحت القدرة وأمكن للمكلف العمد إلى ارتكابه ولو من مسافة بعيدة، وعليه فلم يكن فرق في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي بين خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء وعدمه.

ثم لو سلمنا الفرق فلا نسلمه بقول مطلق، بل نفصل بين خارج عن محلّ الابتلاء يتوقع منه الدخول وله أمد ينتظر وبين خارج بالمرّة لا يترقّب منه الدخول، وما لا يجب فيه الاحتياط هو خصوص الثاني؛ وسرّه أنّ في الأول لا مانع من التكليف الفعلي معلقاً على الدخول، فيكون الدخول في محلّ الابتلاء قيدا للمادة ومتعلّق التكليف لا قيدا لنفس التكليف، فإذا لم يكن مانع من التكليف أخذ بإطلاق دليل التكليف بمقدار عدم المنع، ورفع اليد عنه فيما فيه المنع.

فيظهر إطلاق دليل التكليف بعد هذا التقييد بكسوة تكليف تعليقي حكمه فعلي ومتعلّقه استقبالي، وفي مثل ذلك يجب الاحتياط كما إذا علم بوجوب متوجّه إليه فعلاً لكن إتما متعلّقاً بإكرام زيد في الحال أو عمرو في يوم الجمعة، فإنّه يجب الاحتياط بإكرام زيد في الحال وإكرام عمرو يوم الجمعة، وفي المقام يجب الاحتياط بإتيان الداخل في محلّ الابتلاء من الآن، وإتيان غير الداخل من حين ما يدخل؛ لأنّ التكليف على كلّ حال فعلي إتما متعلّق بهذا من هذا الوعاء أو بذاك من وعاء متأخّر، والعقل يوجب الخروج عن عهدة التكليف توجّه فعلاً بالقطع كائناً ما كان متعلّقه، ولا ينظر إلى أنّ متعلّقه أمر استقبالي.

ثم لو سلّمنا رجوع القيد إلى الهيئة وكون الحكم بنفسه استقبالياً لا بمتعلّقه أو قلنا بالإجمال - لأنّ أحد التقيدين لازم ولا ترجيح لتقييد المادّة على الهيئة - لم يمنع ذلك أيضاً من وجوب الاحتياط بناءً على مبنانا السابق من وجوب الاحتياط في العلم الإجمالي في التدريجيّات، كالمرأة تعلم بالحيض في عدّة أيّام من شهرها، والتاجر يعلم بالابتلاء بالربا في يوم من دهره، وهكذا إذا شكّ في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، أو في حدوث الاضطرار الشرعي كتوقّف حفظ النفس عليه، فمع الحالة السابقة تستصحب ويحرز به الشرط، كما تستصحب القدرة عند الشكّ فيها مع كونها شرطاً عقلياً للخطاب؛ فإنّها قيد مأخوذ في موضوع الخطاب ولو بحكم من العقل.

وهل يجدي التمسك بإطلاق الخطاب لإحراز الدخول في محلّ الابتلاء أو لإحراز عدم طروء الاضطرار حتّى لا يحتاج إلى الاستصحاب، ويعمّ الحكم صورة الحالة السابقة وعدمها، أو لا يجدي، أو يفصل بين الشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء والشكّ في طروء الاضطرار فيجدي في الأول دون الثاني، أو بالعكس؟ وجوه أو جهها ما قبل الأخير وإن توهم العكس.

ولنفرض الكلام فيما إذا حصل هذا الشكّ في متعلّق الخطاب المعلوم بالتفصيل، ومنه يعلم الحال في المقام، فنقول:

إذا شكّ في الابتلاء بشيءٍ من أفراد الخمر ليكون مورداً لتوجّه النهي، أو شكّ في الاضطرار بإفطار الصوم ليكون موجباً لارتفاع الخطاب، فإن كان دخل الشرط في الخطاب بحكم من العقل - كما في المثال الأول - لم يكن إشكال في التمسك بعموم الخطاب كعموم «يا أيّها الناس» و«يا أيّها الذين آمنوا» واستكشاف أنّ شرط صحّة الخطاب حاصل.

وكذا إذا شكّ في القدرة والعقل؛ فإنّ توجيه الخطاب إلى الشخص بالخصوص كما يكشف عن تحقّق القدرة والبلوغ كذلك توجيهه إلى الشخص في ضمن العموم أو الإطلاق، ولا يقدح في ذلك خروج من خرج؛ فإنّه يقتصر في رفع اليد عن العموم على من علم بفقده لشرط الخطاب، ويتمسك فيما عداه بالعموم والإطلاق.

لا يقال: إنّ التمسك بالإطلاق فرع صحّة توجّه الخطاب، والمفروض أنّ صحّة توجّهه في المقام مشكوك؛ لاحتمال فقد شرط صحّة الخطاب، فيكون توجّه الخطاب مشكوكاً،

وكيف يصحّ معه أن يتمسك بالإطلاق؟!

فإنّنا نقول: إنّ عموم الخطاب الإنشائي غير مشروط بشرط، والتمسك بالإطلاق يكون في الخطاب الإنشائي غير مشروط بشرط، وبه يستكشف عموم التكليف، وبطريق الإنّ يعلم تحقّق شرط التكليف من البلوغ والقدرة.

وإن كنت في ريب من ذلك فاستوضحه من الخطاب الشخصي المتوجّه إلى شخص؛ فإنّ ذلك يكشف بالإنّ عن وجدان المخاطب لشرط التكليف كذلك من غير فرق إذا وجّه الخطاب إلى الشخص في ضمن العموم، فإنّ العموم والخصوص لا يختلف في الكشف المذكور. هذا في الخطاب المعلوم بالتفصيل.

ومثله الحال في الخطاب المعلوم بالإجمال، فإذا علمنا أنّ هذا الإناء أو ذاك الذي في رأس مائة ميل خمر، ثم شكّ في صحّة توجيه الخطاب بالاجتناب عمّا في رأس هذه المسافة، فإنّه يتمسك بـ«اجتنب» المتوجّه إلى الخمر المعلوم في البين، ويحكم بفعليّة مضمونه، فيتبعه حكم العقل بالاحتياط باجتناب ما عنده من الإناء.

وإن كان دخل الشرط المشكوك في الخطاب بحكم من الشرع كما في الاضطرار الشرعي وكما في الضرر والحرّج المضيّقين لأدلة التكاليف الواقعيّة بحكم دليل نفى الاضطرار والضرر والحرّج، فلا يتمسك في مورد الشكّ في تحقّق عناوينها بأدلة الأحكام الواقعيّة لنفي تلك العناوين؛ لأنّ تلك الأدلة قد تضيقت وقصرت حجّيتها بغير موارد تلك العناوين، ولا يعلم أنّ المشكوك من غير مواردّها، فلعلّه من مواردّها.

نعم، بناءً على جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المصادقيّة جاز التمسك هنا، لكنّ الكلام في صحّة المبني.

والعجب ممّن جوّز التمسك بالعامّ في المخصّص العقلي دون اللفظي كيف عكس هنا فتمسك بالعامّ عند الشكّ في عروض الاضطرار ولم يتمسك عند الشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء.

[ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة]

إذا شارك بعض أطراف العلم الإجمالي مشارك في الحكم كما إذا لاقى بعض أطراف

العلم الإجمالي بالنجاسة ملاقي، أو علم بوجود غسل الجمعة على تقدير وجوب صلاتها مع العلم بوجود إمّا الظهر أو الجمعة، فهل يكون هذا المشارك في حكم الأطراف في وجوب الاحتياط، بل يكون طرفاً حقيقياً للعلم الإجمالي، أم يلحقه حكم الشك البدوي، أو يفصل بين حدوث الملاقة بعد العلم الإجمالي وبين سبقه، ففي السابق يكون طرفاً للعلم الإجمالي دون اللحوق؟ وجوه، أوجهها أوسطها.

وتوهم خلاف ذلك ناشئ مما يرى بالوجدان من العلم بنجاسة هذا الإناء أو ذلك مع ملاقيه، فيكون كما إذا علم بنجاسة إمّا هذا الإناء أو ذينك الإناءين، وبوجود صوم يوم من هذا الشهر أو يومين من الشهر الآتي في أنّ المتعدّد بما هو متعدّد يكون طرفاً للعلم الإجمالي، ولم يكن إفراز أحد المتعدّدين عن الطرفية وإبقاء الآخر على طرفيته أولى من العكس؛ فلذلك كان الاحتياط واجباً في كلّ الأطراف الثلاثة، فكذلك المقام؛ فإنّ الملاقي بعد أن شارك الملاقي - بالفتح - في الحكم، فكان النجس إمّا هما جميعاً أو طرفهما، فوجب اجتناب الأطراف الثلاثة، فإنّه وإن لم يزد المعلوم نجاسته على إناء واحد إلا أنّ هذا الواحد ليس واحداً معيّنًا؛ ليقال: إنّ نجاسة ما زاد عليه غير معلوم، والأصل الطهارة، بل واحد مردّد بين أوّانٍ ثلاثة، فلذلك يجب الاجتناب عن الجميع.

ويردّه: أنّ الأمر في المقيس عليه وإن كان كذلك، لكنّ القياس باطل، والمقام أجنبي عن ذلك الباب. وحاصله: أنّ العلم الإجمالي بين جانبٍ وجانبين يكون على ضربين، يكون الاحتياط في كلّ الأطراف واجباً في ضرب، غير واجب في ضربٍ آخر. وأنا أذكر لك ضابط ما يجب فيه الاحتياط وما لا يجب كي لا يلتبس عليك الأمر.

فاعلم أنّ في كلّية موارد تعدّد احتمالات المعلوم بالإجمال في جانبٍ واتّحاده في جانبٍ آخر المعلوم بالإجمال لا يزيد عدده على واحد، ولذا لو أفرز هذا الواحد لا يبقى معلوم بالإجمال في البين، لكن هذا الواحد إن كان متعيّنًا على كلّ حال حتّى إذا كان في الطرف المتعدّد - كما في المقام - لم يجب الاحتياط في أزيد من احتمالين هما احتمالاً هذا الواحد في كلّ جانب، وكان احتمال الآخر احتمالاً بدويّاً غير مشوب بالعلم؛ فإنّ النجس المعلوم في المقام إمّا الملاقي - بالفتح - أو الطرف الآخر، فبمقتضى العلم الإجمالي الدائر بين اثنين يجتنب عنهما ويبقى الملاقي - بالكسر - غير معلوم النجاسة لإجمالاً

ولا تفصيلاً، فيرجع إلى قاعدة الطهارة.

وإن كان الواحد المعلوم غير متعين على كلِّ حالٍ، بل متعيّناً إن كان في الجانب المتّحد، ومردّاً بين اثنين إن كان في الجانب المتعدّد كما في العلم الإجمالي بنجاسة إمّا هذا الإناء أو ذينك الإناءين، فحكمه اجتناب الجميع كما إذا علم بنجاسة أحد الأواني الثلاثة؛ فإنّ هذا الواحد المعلوم لا ينطبق على معيّن من ذينك الإنائين حتّى يخرج الآخر عن الطرفيّة، بل ينطبق على كلِّ منهما كما ينطبق الواحد بين الأواني الثلاث على كلِّ منها، فيدخل الكلّ في أطراف المعلوم بالإجمال، ويجب الاجتناب عن الجميع، وليس بإخراج واحد معيّن عن الطرفيّة أولى من إخراج الآخر عنها.

والحاصل: لا ينبغي أن يفتّر بصدق التعبير بقول: إنّنا نعلم بالإجمال بنجاسة إمّا هذا الإناء أو ذينك الإناءين؛ فإنّ صدق هذا لا يلزم طرفيّة الإناءين جميعاً للواحد، بل يجتمع مع كون أحد الطرفين طرفاً والآخر خارجاً محكوماً بحكمه، فإذا علم بحكم حادثٍ في زمان كذا أو مكان كذا أو عن سبب كذا مردّد أن يكون متعلّقاً بهذا أو بذاك لم يجب الاحتياط إلّا بين هذا وذاك وإن علم بمشاركة ثالث أحد هذين.

فإذا وقع نجس في يوم الجمعة في أحد هذين الإناءين وعلم أنّه لو كان واقعاً في هذا الإناء فقد وقع نجس آخر في إناء ثالث لم يجب الاحتياط إلّا عن الإناءين دون الإناء الثالث، بخلاف ما لو تردّد أنّ ذلك النجس الواقع يوم الجمعة هل وقع في هذا الإناء أو انتصف نصفين، ووقع كلّ نصف في واحد من ذينك الإناءين.

ومسألتنا من قبيل الأوّل إن كان الملاقي مميّزاً من الملاقي، ومن قبيل الثاني إن اشتبه ولم يعلم الملاقي من الملاقي؛ فإنّ بالاشتبه المذكور يضيع الخطاب الأصلي المعلوم في البين بين أطراف ثلاث، كما إذا اشتبه أحد الطرفين بعد العلم الإجمالي بإناء آخر طاهر؛ فإنّ بالاشتبه المذكور يكون الكلّ أطرافاً للعلم الإجمالي.

وممّا ذكرنا ظهر بطلان التفصيل بين سبق العلم على الملاقة ولحوقه؛ فإنّه مع حصر الخطاب بين الطرفين الأصليين أيّ أثر لتأخّر العلم في وجوب الاحتياط؟! ومع عدم حصره أيّ جدوى لسبق العلم في عدم وجوب الاحتياط!؟

[الشبهة غير المحصورة]

إنما يجوز ارتكاب أطراف الشبهة غير المحصورة مع انطباق شيء من العناوين الرافعة للتكليف كعسرٍ أو حرجٍ أو ضررٍ أو خروج شيء من الأطراف عن محلّ الابتلاء، فليس عنوان عدم حصر الشبهة عنواناً رافعاً للتكليف ما لم يحصل شيء من العناوين الأخر الرافعة له. هكذا قيل.

والحق أن نفس عنوان عدم حصر الشبهة رافع للحكم عن الفعلية، كما هو ظاهر تقسيمهم للشبهة إلى محصورة وغير محصورة، وحكمهم في غير المحصورة بعدم وجوب الاحتياط؛ فإن انتشار الاحتمال في الأطراف يبلغ إلى مثابة لا يكون محرّكاً لدى العقلاء إلى الاجتناب كما يرى ذلك في المهالك والمضار، بل لو اجتنب أحدُ أطعمّة بغداد لوجود طعام واحد مضرّ فيها أو سمّ مهلك فيها عدّ من المجانين.

والمعيار في فعلية الحكم إلى وصوله إلى باب تحريك العقل سواء كان ذلك لحصول علم تفصيلي أو علم إجمالي أو شكّ بدوي يوجب فيه العقل التحرّز والاحتياط، وأمّا فيما عدا ذلك فلا يكون الحكم فعلياً.

وقد عرفت في أصالة التخيير أن العلم الإجمالي بإلزام متعلّق إمّا بفعل شيء أو تركه لا يكون مؤثراً في فعلية الحكم؛ إذ لا يكون محرّكاً عقلياً. نحو فعل ذلك الشيء أو تركه، فإذا لم يكن العلم الإجمالي في أطراف غير محصورة محرّكاً عقلياً كان التكليف لغواً باطلاً يستحيل صدوره من الحكيم؛ فإنّ التكليف إمّا يصحّ لغاية الدعوة، وما لا دعوة له لا صحّة له.

نعم، لازم ما ذكرناه أن هذه المرتبة من ضعف الاحتمال لو طرأت بعض أطراف الشبهة المحصورة أيضاً لم يجب الاحتياط، ونحن نلتزم بهذا اللازم؛ فإنّ هذا الضعف يلازم قوّة احتمال الطرف المقابل البالغ إلى حدّ الاطمئنان، وقد عرفت حجّية الاطمئنان.

ومن هنا ظهر لك ضابط حصر الشبهة ولا حصرها، وأن كثرة الاحتمالات إن بلغت إلى حدّ لا يكون محرّكاً عند العقل فتلك شبهة غير محصورة، وإلا فمحصورة.

[الدوران بين الأقل والأكثر]

إذا تردّد التكليف المركّب بين الأقل والأكثر فلا محالة يكون الأقلّ داخلًا تحت التكليف وكان الشكّ في دخول ما به زاد الأكثر على الأقلّ، فهل ذلك داخل في الشبهة الدائرة بين المتبائنين موضوعاً أو حكماً أو خارج عنهما فيرجع فيه إلى البراءة، أم يفصلّ فيه بين صورته وأقسامه؟ فيه إشكال، يتّضح الحقّ من ذلك بعد ذكر أقسام الأقلّ والأكثر. فاعلم أنّ للشبهة الدائرة بين الأقلّ والأكثر أقساماً ثلاثاً:

الأوّل: أن يزيد الأكثر على الأقلّ زيادة خارجيّة كزيادة الصلاة مع السورة على الصلاة بلا سورة.

الثاني: أن يزيد الأكثر على الأقلّ زيادة ذهنيّة كزيادة المشروط بشرطٍ على الخالي عن الشرط؛ فإنّ ذات الشرط وإن كان أمراً خارجيّاً زائداً على المشروط لكنّ هذا الزائد ليس دخيلاً في المشروط، وإنّما الدخيل تقبّده والتقبّد أمر ذهني.

الثالث: أن تكون زيادة الأكثر على الأقلّ بضرب من التحليل العقلي كزيادة الشخص على الطبيعة، فإذا تردّد التكليف بين أن يكون متعلّقاً بطبيعة كإكرام العالم وبين أن يكون متعلّقاً بشخص من تلك الطبيعة كإكرام زيد العالم كان من هذا الباب؛ فإنّ الشخص لا يزيد على الطبيعة بشيءٍ خارجي ولا بأمر ذهني إلّا بضرب من تحليل الخارج إلى ماهيّة ووجود، وإلّا فالماهيّة في الخارج عين الخارج، وفي الذهن عين الذهن.

ولنبداً بالكلام في القسم الأوّل، ويتلوه الكلام في القسمين الآخرين، ونبحث فيه تارةً من حيث الموضوع وأنه داخل في الدوران بين المتبائنين أولاً؟ وأخرى من حيث الحكم وأنه على تقدير خروجه عن المتبائنين هل هو في حكمه أو لا؟

أمّا البحث الأوّل: فاعلم أنّ كلاً من حدّي القلّة والكثرة وإن كان مبايناً لصاحبه طارداً له غير مجامع معه، وإنّما كان الداخِل في الأكثر من الأقلّ مادّته لا حدّ قلّته وإلّا لزم أن يكون أقلّ وأكثر في لحاظ واحد، وهو باطل، بل حينما هذه المادّة تلحظ مع الزيادة هي أكثر، وحينما تلحظ لا مع الزيادة وبشرط عدم الزيادة هي أقلّ، ومع عدم اللحاظين هي لا أقلّ ولا أكثر، بل مادّة الأقلّ والأكثر والمستعدّة لأن يكون أقلّ وأكثر بأحد اللحاظين.

لكن ذلك لا يوجب دخول مقامنا في المتبائنين؛ لأن الأقل على تقدير تعلق الطلب به لا يكون متعلقاً للطلب بحدّه، بل بمادّته. وبعبارة أخرى: الأمر دائر بين أن يكون الأقل اللابشرط مطلوباً أو الأقل بشرط شيء وبشرط الزيادة، لأن الأمر دائر بين أن يكون الأقل بشرط لا مطلوباً، أو الأقل بشرط شيء؛ فإن ذلك لا إشكال في دخوله في الشبهة بين المتبائنين، ومن دوران الأمر بين مانعية شيءٍ وشرطيته، وسيجيء الكلام فيه. ويشهد لما قلناه حصول الامتثال قطعاً لو أتى بالأكثر إمّا به أو بالأقل في ضمنه، فلو لأنّ مادة الأقل هي المطلوب على تقدير تعلق الطلب بالأقل لم يحصل القطع بالامتثال، ولم يكن هذا احتياطاً، بل توقّف الاحتياط والقطع بالبراءة على الإتيان بالأقلّ ثانياً. والحاصل: حدّ القلّة ليس معروضاً للحكم قطعاً وإن أخذ في ظاهر الخطاب؛ فإن ذلك للإشارة إلى ذات ما هو المحدود بهذا الحدّ.

وأما البحث الثاني: فاعلم أنّ هذا العلم الإجمالي وإن خالف العلم الإجمالي الدائر بين المتبائنين كما عرفت، بل يكون الأقل هو المعلوم بالتفصيل والشكّ في الزيادة، لكن يوافقه حكماً ويجب فيه الاحتياط موضوعاً كما كان يجب في الشبهة الدائرة بين المتبائنين؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي وإن انحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي فيتراءى من ذلك جريان البراءة عن الأكثر، لكن الانحلال المذكور لا يجدي في جريان البراءة، بل يلزم وجوب الاحتياط، وإن كان الشكّ بالنسبة إلى الزائد بدوياً كما في كلّ شبهة احتمل فيها ثبوت تكليف منجز يصحّ العقاب عليه على تقدير ثبوته، ولم يكن ما يؤمّن المكلف من العقاب عليه كما في الشبهات قبل الفحص.

توضيح ذلك: أنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقل على كلّ حالٍ إنّما يكون حيث كان التكليف فعلياً في أيّ متعلّق كان؛ ليكون الأقل فعلياً الوجوب على كلّ حالٍ، وإذا علم كون التكليف فعلياً على كلّ حالٍ حتّى فيما إذا كان متعلقاً بالأكثر تنجز لا محالة على تقدير وجوده حتّى فيما إذا كان متعلقاً بالأكثر ولم يكن سبيل إلى إجراء البراءة عنه، كما أنّه إذا لم يكن فعلياً على تقدير تعلقه بالأكثر بسبب إجراء البراءة عن الزائد المشكوك لم يكن الأقل متيقن الوجوب على كلّ حالٍ؛ فإنّ وجوبه على تقدير وجوب الأكثر يكون بعين وجوب الأكثر المنفي بـ«رُفع»، فكيف يبقى له على هذا التقدير وجوب؟!

نعم، إذا أمكن التبعض في التنجز في تكليف واحد - فيكون منجزاً في بعض متعلقه وهو في المقام الأقل، وغير منجز في البعض الآخر وهو الأكثر - صح أن يقال: إن التكليف بالنسبة إلى الأقل منجز على كل حال، فيرجع الشك بالنسبة إلى الزائد مشكوكاً يرجع فيه إلى البراءة، فيكون ترك الأكثر الحاصل بترك الأقل ممّا يعاقب عليه لو كان هو الواجب وتركه الحاصل بترك الزائد المشكوك ممّا يعذر فيه.

لكن التبعض في التنجز غير معقول؛ فإنّ تكليفاً واحداً لا يتّصف بصفتين متقابلتين، فإنّ تنجز، تنجز في تمام متعلقه، أو لم يتنجز، لم يتنجز في تمام متعلقه. فكون الأقل متيقن الوجوب على كل حال معناه كون احتمال وجوب الأكثر احتمالاً لتكليف منجز، واحتمال التكليف المنجز ممّا يجب فيه الاحتياط؛ فإنّ معنى احتمال تكليف منجز هو عدم المؤمن من العقاب في مورد لو كان التكليف موجوداً، وإلا قطع بعدم التكليف المنجز. لكنّ الحقّ مع ذلك جريان البراءة عن الأكثر، لكن لا من مسلك الانحلال، بل من وجهٍ آخر.

وحاصله: أنّ احتمال التكليف في جانب الأقل احتمالاً لتكليف منجز تمّ بيانه، وقامت عليه حجته حتّى انقطع بذلك حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، وكلّ ما كان احتمال التكليف احتمالاً لتكليف كذائي وجب فيه الاحتياط. أمّا الكبرى فبديهية، ولذا وجب الاحتياط في الشبهات قبل الفحص، وأمّا الصغرى فلأنّ ما هو ملزوم به المولى هو أن يبيّن تكليفه بمتعلقه، وليس عليه أن يبيّن أنّه هو تمام المتعلق، وإنّما عليه أن يبيّن ويعطي ذات تمام المتعلق.

وفي المقام لو كان الواجب هو الأقل لم يكن في بيانه قصور وفتور، بل بيّن بتمام البيان. نعم، لم يبيّن أنّ الأقل هو تمام المتعلق، فبقي احتمال كونه جزء المتعلق، وهذا البيان أيضاً غير ملزوم به المولى حتّى لو لم يبيّن فعاقب على المخالفة لزم منه القبح. هذا حال احتمال التكليف في جانب الأقل.

وأما احتماله في جانب الأكثر فاحتمال التكليف لم يتمّ بيانه ولم يقدّم عليه برهانه، وكلّ ما دار الأمر في المعلوم بالإجمال بين طرفين لا مساع في أحدهما للبراءة جرت البراءة في الطرف الآخر بلا معارض.

هذا تمام الكلام فيما هو قضية العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين الأقل والأكثر. ولكن قد يقال بالاحتياط من باب العلم الإجمالي بالعرض؛ بناءً على تبعية الأحكام لمصالح في المتعلق^١، وذلك فيما إذا كان هناك غرض واحد قائم إما بالأقل أو الأكثر على أن يكون لحدّ الأكثرية دخلاً في أصل الغرض لا في كماله مع قيام أصله بالأقل؛ فإنّه إذا انضمت إلى العلم الإجمالي المذكور حكم العقل بوجوب تحصيل غرض المولى الذي هو حكم عقلي مستقلّ في عرض حكمه بوجوب إطاعة المولى أنتج ذلك وجوب الاحتياط بإتيان أطراف الاشتباه تحصيلاً للقطع بحصول غرض المولى، فهذا العلم الإجمالي يقتضي ما لم يكن يقتضيه العلم الإجمالي بالتكليف، وما لا يقتضي لا يزاحم ما يقتضي.

ويمكن الذبّ عنه بأنّه بعد شمول أدلّة البراءة للجزء المشكوك وإخراجه عن تحت التكليف في المقام السابق لم يبق مجال للنحوم حول الغرض والتكلمّ حوله؛ فإنّه لا يحتمل وجود غرض ملزم في الأكثر بعد حكم الشارع بإباحته.

وربما يفصلّ في المقام بين البراءة الشرعيّة والعقليّة، فتجري الأولى وتشمل عموماتها للجزء المشكوك، وبانضمامها إلى أدلّة أوامر المركّبات يستنتج وجوب الأقلّ كالخاصّ المنضمّ إلى العامّ، وكمثل عشرة إلّا واحداً، فلا تعارض بجريانها بالنسبة إلى الأقلّ وشمول أدلّتها له؛ حيث إنّ أحد طرفي العلم الإجمالي، ولا تجري الثانية؛ لمكان العلم الإجمالي وعدم انحلاله كما توهم^٢.

ويدفعه أولاً؛ أنّه ذلك غير تامّ بناءً على مسلك عدم المقتضي للأصول في أطراف العلم الإجمالي.

وثانياً؛ أنّ عدم الرجوع إلى البراءة العقليّة في المقام والإلزام بأنّ حكم العقل فيه هو الاحتياط مبنيّ على أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين المتبائنين، فلئن صحّ ذلك منع من جريان البراءة الشرعيّة أيضاً، ولم تقتضِ أدلّة أوامر المركّبات وجوب الأقلّ بعد نفي الجزء المشكوك، ولم يكن ذلك أولى من العكس بلا مشابهة للمقام بالعامّ المخصّص؛ فإنّ المشابهة إنّما كانت إذا كانت الأقلّيّة والأكثرية محفوظة، والانحلال حاصلًا؛ لتكون الأوامر شاملة

١. كناية الأصول: ٣٦٤ و ٣٦٥.

٢. محصل مختار الشيخ الأنصاري راجع فوائد الأصول ٢: ٤٦٠ - ٤٦٩.

للأقل على كل حال، والشك بالنسبة إلى الأكثر بدوياً يشمل حديث الرفع وإلا زاحم شمول حديث الرفع للأكثر شموله للأقل كما في كل متبائنين، كما أنه إن لم تكن مزاحمة هنا جرت البراءة العقلية أيضاً.

بقي الكلام في القسمين الآخرين من الأقل والأكثر. وإنما يحتاج إلى البحث عنهما من يذهب إلى البراءة في القسم الأول، وأما من يذهب إلى الاحتياط فيه فسيبيل الاحتياط فيهما أوضح، وهما بالقول بالاحتياط أخرى؛ لأنهما أقرب إلى المتبائنين، بل هما منه حقيقة.

بيانه: أن الطلب وجهه إلى الخارج، والخارج ليست فيه كثرة ولا قلة، وليست الصلاة متطهرة تزيد على الصلاة، ولا زيد يزيد على الإنسان في وعاء الخارج. والزيادة في وعاء النفس لا تجدي بعد أن لم يتوجه التكليف إلى ما في ذلك الوعاء. ولكن الحق - مع ذلك - جريان البراءة في أول القسمين على ذلك المسلك الذي سلكناه في القسم الأول، وذلك غير مسلك الانحلال، فإنه على ذلك المسلك بعينه ينبغي القول بالبراءة في المقام؛ فإن ذات المشروط لو كان واجباً كان بيانه تاماً وقطع العذبه حاصلًا بلا حاجة إلى بيان آخر بخلاف ما لو كان الواجب المشروط بما هو مشروط؛ فإن احتمال وجوبه احتمال ساذج خالٍ عن الحجّة، وكل ما دار الأمر بين حكم تمت حجته وآخر لم تتم جرت البراءة عمًا لم تتم.

وأما في ثاني القسمين - أعني دوران الأمر بين الطبيعة والفرد - فالطبيعة مطلقة لم يتم بيانها كعدم تمامية بيان الفرد، والذي تمّ بيانه هي الطبيعة مهملّة، وهي ليس متيقناً خارجياً يرجع فيما زاد عليها إلى البراءة.

وبالجملة: الإتيان بذات المشروط واجب على كل حال، ويشك في اعتبار أمر معها - أعني اعتبار تقيدها بالشرط - بخلاف الإتيان بذات الطبيعة؛ فإنه لا يعلم وجوبه كيف ما كان؛ ليكون الشك في الشخص شكاً في خصوصية زائدة. نعم، الطبيعة مهملّة متيقنة الوجوب، لكن المهمل لا وجود له في الخارج.

[جريان البراءة في الشبهات الموضوعية والحكمية]

إنما يرجع إلى البراءة فيما يرجع إليها من المسائل المتقدمة حيث تكون الشبهة حكمية، وأما الشبهات الموضوعية فأصلها العقلي هو الاحتياط، وإن كانت أدلة البراءة الشرعية

تشملها، بل بعضها يختصّ بها.

وذلك أنّ ضابط ما يرجع فيه إلى البراءة هو عدم تمامية الحجّة والبيان الذي يلزم به المولى ويقبح منه تركه، وهذا البيان هو البيان الكبروي للحكم. وأمّا التنبيه على الصغريات وبيان أحكامه الجزئية في كلّ جزئي جزئي من أفراد الموضوع الكلّي فليس وظيفة المولى، ولا يؤاخذ به المولى، ولا يقبح منه تركه حتّى إذا ترك عدّ العبد معذوراً وعقابه على المخالفة قبيحاً، بل بمجرد أن تمّ البيان في متن الموضوع الكلّي وجب على العبد تفرغ الذمّة من هذا الحكم المقطوع في متن موضوعه الواقعي بالاحتياط في الجزئيات المشتبهة. ولذا قيل: إنّ لازم القول بالصحيح في ألفاظ العبادات وجوب الاحتياط في الشكّ في الأجزاء والشرائط، لكنّ ذلك بناءً على أنّ الموضوع له لألفاظها هو مفهوم واحد بسيط ولو بالإشارة إليه بخصوصها كمفهوم «الناهي عن الفحشاء» و«قربان كلّ تقي».

وربما يتوهم أنّ ذلك من جهة اندراج الشكّ حينئذٍ في الشكّ في المحصل بتوهم أنّ الفرد مقدّمة للطبيعة، فيمنع ذلك بمنع المقدّميّة^١، لكنّه توهم فاسد، بل هذا مناط مستقلّ في إيجاب الاحتياط في عرض الشكّ في المحصل، فكلّ ما تمّ ما على المولى من البيان لزم الاحتياط من العبد تفرغاً للذمّة عمّا قامت عليه الحجّة، ولا ينظر إلى الجهل الموضوعي. وقد تقدّم بيان هذا في الشبهة التحريميّة الموضوعيّة، وإتّما كررنا القول فيه لما رأينا من قصر بعض الاحتياط بالشبهة الموضوعيّة من مسائل الأقلّ والأكثر وقصر آخرين له بالشبهات الموضوعيّة التحريميّة، ولكنّ الكلّ خالٍ عن السداد ومنحرف من جادة الصواب، والصواب ما ذكرناه من عموم الاحتياط لسائر الشبهات الموضوعيّة. لكنّ هذا مجرد بحث عقلي، وأدلة البراءة الشرعيّة لا تبقى للاحتياط مجالاً؛ فإنّها بعمومها تشمل الموضوعيّة من الشبهات، بل موضوع بعضها هي هذه الشبهات.

[البراءة تجري في القيد العدمي والوجودي]

لا فرق في البراءة بين أن يكون القيد المشكوك وجودياً أو عدمياً، فجاز أن يؤتى بما شكّ في اعتبار عدمه كما جاز أن يترك ما شكّ في اعتبار وجوده.

نعم، لو كان ما شك في اعتباره قيده عبادة ونوى التقرب بمجموع القيد والمقيّد كان كما لو نرى التقرب بمجموع الداخل والخارج. وإشكاله هو أنّ هذه النية هل تجدي بالنسبة إلى الداخل فيصحّ العمل بذلك وإن حصل التشريع أو الخطأ بالنسبة إلى الخارج، أو أنّ نيته نيّة واحدة قد تعلّقت بأمر متعلّق بالمجموع، والفرض أن لا أمر متعلّق بالمجموع، والأمر المتعلّق ببعض لم ينوه؟

ويأتي هذا الإشكال في عكس هذا الفرض، وذلك إذا نوى التقرب ببعض الأمور به إمّا تشريعاً أو زعماً أنّه تامه ثمّ التفت قبل انقطاع العمل وأتمّه.

وكذا الكلام لو اشتبه كلّ من العموم المجموعي والاستغراقي بصاحبه فنوى التقرب في مورد الأمر المجموعي بأوامر استغراقية متعلّقة بكلّ فردٍ فردٍ أو في مورد الأوامر الاستغراقية المتعدّدة بأمر واحد متعلّق بكلّ الأفراد.

ومثله الكلام فيما لو نوى في إكرام زيد امتثال أكرم عالماً، فظهر أنّ أمره أكرم هاشمياً. والصواب في كلّ هذه الفروض صحّة العمل سواء كان الاشتباه والتعمّد في الحكم أو في الموضوع؛ وذلك أنّ التقرب جارٍ على واقعه، والباعث المحرّك هو الأمر الواقعي الصادر من المولى إلى العمل المبعوث إليه واقعاً، والحدود الزعمية في جانب الباعث والمبعوث إليه خارجة عن الدخالة في الباعث والمبعوث، فذات إكرام زيد الخارجي صدر بداعي ذاك الأمر المتوجّه إليه واقعاً، وتوهّم أنّ أمره بعنوان أكرم عالماً لا يوجب اشتباهاً في ذات المعنون، فهو مصيب في ذات المعنون وإن اشتبه في عنوانه، ولا يضرّ اشتباهه في العنوان بصحّة عمله وإصابته في الأمر المتوجّه إلى المعنون؛ فإنّ العنوان مَعْبَرٌ يُعْبَرُ به إلى الواقع، وليس قيداً للواقع، فإذا أصاب في الواقع فليشتبه فيما اشتبه، أو فليشرع فيما شرع.

[قاعدة الميسور]

إذا علمنا دخل شيء في الأمور به وشككنا في أنّه هل هو دخيل في أصل المطلوب كي يسقط الطلب بتعذّره أو تعسّره أو نسيانه، أو دخيل في كمال المطلوب فيبقى الباقي على صفة المطلوبية بعد سقوط هذا؟ فهل الأصل يقتضي ويعيّن أيّ الدخيلين؟
الظاهر هو الأوّل؛ فإنّ أصالة البراءة عن وجوب الباقي بعد سقوط التكليف المعلوم

بالقطع - وهو التكليف بالمجموع - تنتج نتيجة دخل الجزء أو القيد المتعذر أو المنسي في أصل المطلوب، فلا يبقى بعده طلب. ولا دافع لهذا الأصل إلا أحد أمور ثلاث:

الأول: أن تكون نتيجة دليل رفع النسيان وما اضطرّوا منضماً إلى أوامر المركبات هو وجوب ما عدا الجزء المنسي والمتعذر في هذا الحال.

وقد استنتجوا بالأمس من ضمّ دليل «رفع ما لا يعلمون» إلى أدلة أوامر المركبات وجوب ما عدا الجزء المجهول، فإن تمّ هذا الاستنتاج كان دليلاً اجتهادياً على وجوب ما عدا الجزء الساقط حاكماً على أصالة البراءة عن الباقي.

لكنّه مبنيّ على عدم كون الدوران في المقام من قبيل الدوران بين المتبائنين، وقد عرفت أنّه الحقّ، وفي كلامه عليه السلام في رواية عبد الأعلى^١ إشارة إلى هذا. وإنّ دليل نفي الحرج إذا انضمّ إلى دليل وجوب الوضوء أنتج وجوب ما عدا الجزء الحرجي.

الثاني: استصحاب وجوب الصلاة أو استصحاب وجوب الباقي؛ إذ كان واجباً حينما كان الكلّ واجباً ولو وجوباً تبعياً، فيستصحب الوجوب الأعمّ من الأصلي والتبعي، أو يستصحب خصوص الوجوب الأصلي، لكنّ في خصوص ما إذا كان الجزء المتعذر جزءً يسيراً لا يضرّ ارتفاعه بتوصيف الباقي بالوجوب الأصلي بالمسامحة العرفيّة.

والكلّ باطل؛ لابتناء الأولين على حجّية القسم الثالث من استصحاب الكلّي، مضافاً إلى أنّ الأول منها لا يثبت وجوب الباقي، وأمّا الأخير فالمسامحة مع القطع بالمدخلة لا عبرة بها.

الثالث: قاعدة الميسور، وهي قاعدة مستفادة من عدّة مراسيل نقلت من عوالي اللآلي، وضعف أسانيدھا منجبر بالعمل.

فمنها: النبي: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»^٢ ودلالته مبنية على أن تكون كلمة «من» تبعيضية و«ما» موصولة، وهذا هو الظاهر إمّا كليّة أو في خصوص المقام؛ لعدم معنى للبيان بعد عدم كون مدخولها ممّا يحصل به البيان، بل هو من المبهمات المحتاج إلى البيان بمرجعه، فيدور الأمر بين الزيادة

١. الكافي ٣: ٣٣ / ٤؛ التهذيب ١: ٣٦٣ / ١٠٩٧؛ الاستصار ١: ٧٧ / ٢٤٠؛ وسائل الشيعة ١: ٤٦٤ أبواب الوضوء، ب ٣٩.

ح ٥.

٢. عوالي اللآلي ٤: ٥٨ مع تفاوت يسير.

والتبعيض، والتبعيض هو المتعين.

ولا يشكل بأن «ما» حينئذٍ تكون موصولة بلا عائد، وأصالة عدم تقدير العائد تقتضي أن تكون مصدرية، ويلزمها كون «من» زائدة؛ فإنَّ تقدير الضمير ليكون مفعول «استطعت» لازم على كلِّ حال، مع أنَّ تقدير العائد شائع، وهو أهون من حمل «من» على الزيادة. ثمَّ اعلم أنَّ النبوي بإطلاقه يشمل كلاً من الجزء والجزئي؛ فإنَّ معنى التبعيض حاصل فيهما جميعاً، وكون مورد الرواية من قبيل الثاني لا يوجب القصر به.

ومنها: العلويان: «الميسور لا يترك بالمعسور»^١ و«ما لا يدرك كله لا يترك كله»^٢.

ويظهر تقريب الاستدلال ممَّا تقدم في النبوي، بل هما أوضح دلالة منه؛ لعدم تأتّي البيانية هنا، وإطلاقهما كإطلاق النبوي يشمل كلاً من أجزاء الواجب وأفراده، بل ويشمل الميسور من الواجبات غير المرتبطة بعضها ببعض إذا تعسَّر بعضها.

وقد يشكل بأنَّ إطلاقهما للمستحبات يقتضي حملهما على الاستحباب، أو جنس الطلب القدر المشترك، أو لا أقلَّ من الإجمال المسقط لهما عن قابليّة الاستدلال.

ويدفع بأنَّ ظهورهما في الوجوب يقيّد إطلاق مادّتهما بالواجبات، بل التحقيق منع دلالتهما على الطلب فضلاً عن الإيجاب، ومع ذلك يستدلُّ بهما في كلِّ من الواجبات والمستحبات؛ فإنَّ مؤدّى الفقرتين عدم سقوط الميسور عمّا كان عليه أولاً من وجوب واستحباب أو غيرهما من أحكام الوضع.

ثمَّ إنَّ إطلاق الرويتين يشمل كلَّ ميسور من المركّب ولو كان جزءاً يسيراً. ودعوى أنَّ الميسور من المركّب لا يطلق إلّا إذا كان معظم أجزائه ميسوراً، يدفعها: أنَّ معسورها أيضاً على هذا لا يطلق إلّا إذا كان معظم أجزائه معسوراً فيحصل التدافع بين الكلمتين.

وهل يصدق الميسور من المركّب على المشروط إذا تعدّر شرطه كالرقبة الكافرة إذا تعدّر قيد الإيمان؟ الظاهر عدم؛ فإنَّ ذلك فيما إذا لم يتقيّد الفاقد بقيد مبين كما في المثال، وأولى بعدم الصدق صدقه على الطبيعة إذا تعدّرت الخصوصية المنوّعة أو المصنّفة أو المشخّصة البديلة في الواجب.

١. عوالي الآلي ٤: ٥٨ مع تفاوت سير.

٢. نفس المصدر.

نعم، إذا تعدّرت خصوصيّة اعتبرت في الفاعل دون الفعل كالصلاة متطهراً مستترّاً مستقبلاً لم يبعد عدّ الصلاة ميسور المركّب، بخلاف ما إذا كانت الخصوصيّة معتبرة في المفعول به كعتق الرقبة المؤمنة وإكرام الرجل العالم وتعظيم زيد ثمّ تعدّر كلّ من هذه الخصوصيّات سيّما الأخير؛ فإنّ تعظيم عمرو لا يعدّ ميسور الواجب بالقطع.

[الدوران بين الشرطيّة والقاطعيّة]

إذا علم دخل شيء في المركّب إمّا وجوداً أو عدماً - وهو مسألة دوران الأمر بين شرطيّة شيء وقاطعيّته - فمقتضى العلم الإجمالي بوجود أحد المركّبين - إمّا المركّب من وجود ذلك الشيء أو المركّب من عدمه - هو الاحتياط والإتيان بالعمل مرّتين: تارة مع ذلك الشيء وأخرى مع عدمه، ولا محلّ لتوهم أنّ ذلك من مجاري أصالة التخيير.

لكن ما ذكرنا إذا كان الأصل في الجانبين متعارضاً أمّا مع حكومة الأصل في أحد الجانبين على الأصل في الجانب الآخر كمسلوس لم يتمكّن من إتمام الصلاة متطهراً، فدار مدار أمره بين أن يتمّ عمله محدثاً وبين أن يجدّد الطهارة في الصلاة كلّ ما سبقه حدث مع لزوم فعل كثير من ذلك في الأثناء؛ فإنّ أصالة البراءة عن شرطيّة الطهارة في هذا الحال بعد سقوط عموم «لا صلاة إلّا بطهور»^١ بمعارضة «لا صلاة مع الفعل الكثير»^٢ لا معارض لها، وبذلك يكون الوضوء فعلاً كثيراً قاطعاً؛ لأنّ غير القاطع هو الوضوء المحصّل للشرط، والفرض أن لا شرط للصلاة في هذا الحال، فكان الوضوء في هذا الحال كالوضوء في حال الطهارة.

نعم، إذا كانت الطهارة عبارة عن نفس الغسلتين والمسحّتين دون الحالة الحاصلة منهما دار الأمر في نفس الغسلتين والمسحّتين بين الشرطيّة والمانعيّة تعارض الأعلان، ووجب الاحتياط بإتيان الصلاة تارة مع تجديد الوضوء في الأثناء كلّ ما سبق حدث وأخرى لا معه.

١. الفقيه ١: ٢٢ / ٦٧؛ التهذيب ١: ٤٩ / ١٤٤ و ١: ٢٠٩ / ٦٠٥ و ٢: ١٤٠ / ٥٤٥؛ الامتصاص ١: ٥٥ / ١٦٠؛ وسائل

الشيعة ١: ٣٦٥ أبواب الوضوء، ب ١، ح ١.

٢. لم يرد نصّ بهذه الألفاظ في أحاديثنا بل يستفاد من بعض الأخبار الدالّة على قاطعيّة الفعل الكثير في الصلاة في موارد مختلفة.

[شُرَاطُ إِجْرَاءِ الْأُصُولِ الْعَمَلِيَّةِ]

اعلم أنَّ الأُصولَ الثلاثةَ العقليةَ لا شرطَ لها وراءَ تحقُّقِ مجاريها، ومجرى أصالة البراءة والتخيير العقليين هو الجهل بالتكليف مع عدم إيداع المولى له في الطرق المعتادة بين الموالي والعبيد، أو في طرق هو اعتادها، فإذا كان معتاد الشارع إيداع التكليف في الكتاب والسنة فبمجرد الجهل بها لا يمكن إجراء الأصل؛ إذ لعلها مودعة في الكتاب والسنة، فأحراز المجرى يحتاج إلى الفحص عن الكتاب والسنة، ومعرفة أن التكليف ليس فيهما، فإذا تفحصنا ولم نجد التكليف فيهما علمنا تحقُّقَ مجرى الأصل من أوّل الأمر، لأنَّ مجراه فعلاً تحقَّق.

وأما مجرى أصالة الاحتياط العقلي فهو العلم الإجمالي بالتكليف بلا توقُّف على عدم بيان التفصيل، فلذا لا يتوقَّف على الفحص. نعم، للمكلف قلب الموضوع وإذهاب العلم الإجمالي بسبب الفحص، وإلّا فما دام العلم الإجمالي باقياً يجب الاحتياط. هذا في الاحتياط الواجب الذي هو أصل الأُصول.

وأما الاحتياط المستحسن فهو عامٌّ لكلِّ موردٍ لا علم بالواقع وإن قامت الحجّة من أمانة أو أصل على نفيه، وإن كان في ذلك عندنا كلام.

وأما الأُصولُ النقليةُ فإطلاق أدلتها وإن كان شاملاً لما قبل الفحص إلّا أن العمل بالعموم قبل الفحص عن المعارض غير جائز، فيندرج الفحص عن أدلة الأحكام في

الفحص عن الدليل الحاكم، مضافاً إلى أنّ ما دلّ على وجوب تحصيل العلم بالأحكام ولو وجوباً نفسياً - كما ذهب إليه بعض، وهو ظاهر تلك الأخبار - حجة قاطعة للأصول وحاكمة حكومة إجمالية على أدلتها في موارد بيّن حكمها في خلال الكتاب والسنة بحيث لو تفحصنا لظفرنا به؛ فإنّ هذا حجة على ذلك البيان الحاكم على أدلة الأصول، والحجة على الحاكم حاكم.

وبالجملة: بعد البيان والأمر بتحصيل العلم بذلك البيان لا يبقى للعبد عذر في العمل بالأصول، وأيضاً الأمر بتحصيل العلم معناه الأمر بالعمل بما لو تفحصنا نظفر به، ومعه ينهدم إطلاق دليل البراءة.

[إجراء البراءة بلا فحص]

إذا عمل بالبراءة بلا فحص فأصاب الواقع أو أصاب عدم البيان أو أصاب الحجة على النفي وإن أخطأ عن الواقع كان العمل صحيحاً مطلقاً في غير العبادات، وفي العبادات مع تأتّي قصد القرية، بل لم يعاقب أيضاً سيّما إذا لم يكن متجرّياً كما إذا صلى بلا سورة في أوّل الوقت بناياً على إعادتها في الوقت بعد الفحص وظهور الخلاف؛ إذ يكفي في صحة العمل مطابقة العلم لأحد أمرين إمّا الأمر الواقعي أو الأمر الظاهري، ولا دليل على اعتبار استناد العمل إلى الدليل.

كما يكفي في سقوط العقاب إحدى المطابقتين. أمّا كفاية مطابقة الأمر الواقعي فواضح وإن خالف الأمر الظاهري؛ لأنّ الأوامر الظاهرية غير مستتبعة عندهم للعقاب، وعندنا ليست هي بأوامر، وإنّما هي تقادير لفعليّات الأوامر الواقعية. نعم، على مسلك السببية يستحقّ العقاب على مخالفتها، فإنّها على حدّ الأوامر الواقعية.

وأما كفاية مطابقة الأمر الظاهري فلأنّ الشارع يكون هو الذي قد فوّت الواقع بنصبه للحجة المخطئة عنه، فمع الفحص أيضاً لم يكن يصل إلى الواقع، بل كان يعمل نحو ما عمل فعلاً، ومع ذلك كيف يعاقب على ما هو مفوّته. نعم، لو قيل بوجوب تحصيل العلم وجوباً نفسياً يعاقب على مخالفة هذا الخطاب، فيختصّ فساد العمل والعقاب على مخالفة الواقع

بصورة واحدة، هي صورة مخالفة العمل للواقع والحجّة على الواقع جميعاً؛ لاستناد فوت الواقع حينئذٍ إلى تقصير العبد.

نعم، هذا إذا كان الجهل عن تقصيرٍ وإلا فلا عقاب، بل كان مجرد فساد العمل. ولا فرق في الجاهل المقصّر بين أن تطرأ عليه الغفلة حال العمل أو لا؛ فإنّ الغفلة إذا استندت إلى التقصير لم تخرج عن التقصير إلا أن يكون منشأ الغفلة ترك التعلّم، بل كان يغفل وإن تعلّم كمن كان غالباً عليه النسيان.

ثمّ إنّه استثنى من بطلان عمل الجاهل إذا خالف الواقع عمل الجاهل في القصر والإتمام، والجاهل في الجهر والإخفات.

نعم، يعاقبان كغيرهما على ترك الواقع، وإن علما في الوقت وأرادا العمل طبق الواقع فإنّه لا تجب الإعادة، بل لا تجدي، وكانت الإعادة لغواً، ومع ذلك يعاقب على ترك الواقع.

ومن هنا جاء الإشكال في المسألتين، فإنّه كيف يعاقب مع صحّة العمل، بل كيف ينهى عن الإعادة في الوقت ثمّ يعاقب على ترك الواقع؟! إذ كان له تأخير العمل والتعلّم إلى مثل هذا الوقت ولم يصنع هنا إلا أن أتى بعمل ناقص فليكن هذا العمل لغواً، فلمّ ينهاه عن الإتيان طبق الواقع، ثمّ يعاقبه على ترك الواقع.

وقد تفسّي عن الإشكال بما لا يخلو عن تكلف، وحاصله: أنّ العمل الناقص الذي أتى به جهلاً ليس لغواً محضاً كما إذا أتى به علماً، بل مشتمل على مقدار من مصلحة الواقع. نعم، مفوّت لمقدار آخر جاعله غير ممكن التدارك، وإن أُعيد العمل طبق الواقع فيما أنّ العمل المشتمل على مقدار من مصلحة الواقع متّصف بالصحة، وبما أنّه مفوّت لمقدار آخر منها ملزوم وجاعله غير ممكن التدارك مسقط للإعادة، وأيضاً مستتبع للعقاب، فتمّت الأمور الثلاثة والتأمت.

ويردّه: أنّ الفعل إذا كان مفوّتاً للواجب اتّصف بالمبغوضيّة، ومعه كيف يقع صحيحاً؟! بل كان قصد التقرّب به كقصده بالحرام.

وأما عقابه على الواقع مع سعة الوقت لتداركه فهو إنّما يتصوّر إذا كان التكليف بالواقع

مشروطاً بأن لا يسبق منه العمل الناقص، فيكون مقصراً في تفويته للشرط مع عدم القدرة على تحصيله بالإعادة، لكنّ الاشتراط المذكور باطل؛ لأنّه إن كان من قبيل شرط الوجوب لم يكن تقصير في تركه ولا خطاب بالواقع عند فقدّه، فما معنى العقاب؟! وإن كان من قبيل شرط الواجب لم يعقل أن يؤخذ في موضوع الخطاب؛ فإنّ الجهل بالحكم كالعلم به لا يعقل أن يؤخذ في متعلّق نفس ذلك الحكم؛ فإنّ الانقسام بالعلم والجهل متأخّر عن الحكم فكيف يؤخذ في موضوعه السابق عليه؟!

فلا مخلص من إعدار الجاهل بالحكم في المسألتين كإعدار الجاهل بالموضوع عموماً، بل لولا الإجماع أعذرنا الجاهل بالحكم أيضاً عموماً.

[شرط إجراء البراءة]

تختصّ البراءة الشرعيّة من بين سائر الأصول بشرطٍ وهو أن تكون تسهيلاً على العباد؛ لتكون موافقة للمنة عليهم، فلو كانت في موردٍ تشديداً لم تجر. وهذا الشرط وإن لم يقع التصريح به في الأدلّة إلاّ أنّه يفهم من بعضها، انظر إلى حديث الرفع وقصر الرفع فيه بالأمة وموارد التشديد.

وكون الأصل على خلاف المنّة لا تدخل تحت الحصر، ولكنّا نذكر موردين من تلك الموارد كي يكون أنموذجاً للبقية.

الأول: ما إذا كانت البراءة وعدم الإلزام الأعمّ من الواقعي والظاهري موضوعاً لحكم إلزامي آخر بحيث لو حكم بنفي الإلزام ترتّب ذلك الحكم الإلزامي الآخر، فلمكان انتهاء الحكم بالبراءة إلى الحكم بالإلزام يكون الحكم بالبراءة على خلاف المنّة، ولأجله يتوقّف عن الحكم بالبراءة. والحكم بالبراءة مع عدم ترتيب ذلك الحكم الإلزامي طرح لعموم دليل ذلك الحكم من غير وجه.

ودعوى أنّ عموم دليل ذلك الحكم معارض بعموم دليل البراءة وبعد التساقط يرجع إلى حكم العقل بالبراءة، محجوبة بمنع التعارض؛ إذ بمجرد عموم دليل ذلك الحكم تكون البراءة على خلاف الامتنان، وتخرج عن عموم دليلها تخصّصاً.

الثاني: إذا لزم من إجرائها ضرر على غيره؛ فإن رفع الحكم مع تضرر غيره به يخالف المنّة فلا يشملها العموم، لأنّ العموم شامل لكنّه محكوم بدليل نفي الضرر ليتّجه عليه أن كلّ دليل اجتهادي فهو حاكم على دليل البراءة، فلم عدّ خصوص هذا شرطاً من بين سائر الأدلّة الاجتهادية؟

ولا بأس بالتكلّم في قاعدة نفي الضرر على سبيل الاقتصار اقتضاءً للمتعرّضين.

[قاعدة نفي الضرر]

قد استفاضت الأخبار أو تواترت على نفي الضرر، ففي الموثق عن أبي جعفر عليه السلام أن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، وكان سمرة يمرّ إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فجاء الأنصاري إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فشكا إليه وخبره بالخبر، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأخبره بقول الأنصاري وما شكاه، فقال: «إذا أردت الدخول فاستأذن» فأبى، فلما أبى فساومه منه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيعه، فقال: «لك بها عذق يُمدُّ لك في الجنة» فأبى أن يقبل. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للأنصاري: «أذهب فاقعلها وارم بها إليه؛ فإنه لا ضرر ولا ضرار»^١.

وفي الصحيح أو الحسن بابن هاشم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الشيء يوضع على الطريق فتمرّ الدابة فتتفر بصاحبها فتعقره؟ فقال: «كلّ شيء يضرّ بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه»^٢.

وعدم معرفة تطبيق القاعدة على المورد - في رواية سمرة، بل وفي رواية عقبة عن

١. الكافي ٥: ٢٩٢ / ٢؛ النقيه ٣: ١٤٧ / ٦٤٨؛ التهذيب ٧: ١٤٦ / ٦٥١؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٨ كتاب إحياء الموات،

ب ١٢، ح ٣. وما نقله المصنّف يختلف يسيراً مع المصادر.

٢. الكافي ٧: ٣٤٩ / ٢؛ وسائل الشيعة ٢٩: ٢٤٣ أبواب موجبات الضمان، ب ٩، ح ١.

الصادق عليه السلام قال: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن و قال: لا ضرر ولا ضراب»^١ مع أن البيع لم يزد ضرراً على ما كان من ضرر الشركة، وكذلك في رواية هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام رجل شهد بغيراً مريضاً يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم، فجاء واشترك فيه رجل بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى أن البعير يرى فبلغ ثمنه دنانير قال: فقال: «لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ، فإن قال: أريد الرأس والجلد فليس له ذلك، هذا الضرار، وقد أعطى حقه إذا أعطى الخمس»^٢ - لا يضرّ بالتمسك بعموم القاعدة في غير المقام.

والكلام يقع في هذه الفقرة تارةً من حيث المادة وأخرى من حيث الهيئة. أما من حيث المادة: فالضرر هو النقص بزوال أمر مطلوب موجود فعلاً سواء كان في المال أو في النفس أو في الجاه أو في كل ما يهّم الشخص، فليس عدم الطيران لغير الطائر من الحيوان ضرراً، ولا نقص ما لا يرغب في وجوده ضرراً، ولا فوات النفع بمعنى عدم حصول الانتفاع ضرراً إلا فيما حصل مقتضيه وأشرف على الوقوع كسقي أشجار غيره بماء آجن منع الأشجار عن الإثمار؛ فإنّ هذا مع أنّه من فوات النفع يعدّ في نظر العرف ضرراً، ولعلّه من باب التسامح، وعدّ ما حصل مقتضيه موجوداً فعلاً.

وأما الضرار فمقتضى عطفه على الضرر تغايرهما، وقاعدة بابه أن يراد منه الضرر من الجانبين. وعليه فلا يستفاد من الجملة الثانية سوى ما يستفاد من الأولى. ويحتمل أن يراد منه الجزاء على الضرر، وقد نفى بنفي سببه، وهو الضرر الأول، كما يقال: «لا تضرب فلا تضرب» «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم»^٣ وإلا فمجازات الضرر بمثلته غير منفيّة في الشريعة، بل أمر بها في آية الاعتداء^٤ وفي آية القصاص^٥.

١. الكافي ٥: ٢٨٠ / ٤؛ التهذيب ٧: ١٦٤ / ٧٢٧؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٣٩٩ كتاب الشفعة، ب ٥، ح ١.

٢. الكافي ٥: ٢٩٣ / ٤؛ التهذيب ٧: ٨٢ / ٣٥١؛ وسائل الشيعة ١٨: ٢٧٥ أبواب بيع الحيوان، ب ٢٢، ح ١.

٣. الأنعام (٦): ١٠٨.

٤. البقرة (٢): ١٩٤.

٥. البقرة (٢): ١٧٨.

ثم لو فرضنا عدم معرفة معنى هذا اللفظ لم يقدح ذلك في التمسك بالجملة الأولى.
وأما الكلام في معنى الهيئة: فاعلم أنّ ظاهر الجملة هو النفي للضرر نفيًا حقيقيًا لا ادعائيًا بلا تقدير للمنفي ولا تقييد له، ولا مانع من الأخذ بهذا الظاهر بلا تصرف فيها إمّا بحمل النفي على النهي، أو حمل النفي على كونه ادعائيًا ومن جهة انتفاء الآثار، أو تقدير المنفي حكمًا يلزم منه الضرر، أو تقييده بالضرر غير المتدارك كما قيل بكلّ منها؟

فإنّ هذه التصرفات في الحديث ناشئة من عدم التوجه إلى قيد الإسلام المصرّح به في بعض الأخبار، وهو منوي في البعض الآخر. والمراد من الإسلام المنفي فيه الضرر الأعمال الإسلامية، وعلى تفسير الإسلام بالأعمال وردت طائفة من الأخبار. ومعنى كون الضرر منفيًا فيها عدم كون الضرر من جملة الأعمال الإسلامية، ولزمه أنّ كلّ ما فيه ضرر فليس عملاً إسلاميًا، ومعناه: أنّه ليس مرخصًا فيه في شرع الإسلام، فكانت العبارة متكفلة لنفي كلّ حكم يلزم منه الضرر، وكذلك متكفلة لتحريم الإضرار؛ إذ لو لم يكن الإضرار حرامًا وكان مرخصًا فيه شرعًا كان من جملة الأعمال الإسلامية؛ لأنّ مباحات الإسلام أيضاً من جملة أعماله، وما ليس من أعماله هو محرّماته.

نعم، منصرف العبارة غير إضرار الشخص نفسه، وقد قيّد المنفي في بعض الأحاديث بالضرر والضرار على المؤمن. ودعوى شمول ذلك للإضرار على النفس لأنّه مؤمن، كدعوى شمول دليل «لا تعاونوا على الإثم والعدوان»^١ إغاثة النفس على الحرام. نعم، لا يبعد دعوى المناط القطعي.

ثمّ إنّ تفصيل ما تأولوا به العبارة - بعد أن لم يمكنهم الأخذ بظواهرها لعدم التنبّه بما ذكرنا - هو ارتكاب أحد أمور أربعة:

الأول: حمل النفي على النهي، وهذا الحمل يوجب اختصاص الجملة ببيان الحكم التكليفي - أعني حرمة الإضرار - وأما نفي ما يلزم منه الضرر من الأحكام الوضعية والتكليفية فيبقى مسكوتاً عنه، مع تطابق النصّ والفتوى على التمسك بالحديث لنفي الأحكام الضرورية، فيقع التزاحم بين دليل نفي الضرر وبين دليل الواجب في الفرد الضري

منه، ويكون ذلك من جزئيات اجتماع الأمر والنهي، ويعامل معه معاملة تلك المسألة.

الثاني: تقدير المنفي حكماً يلزم منه الضرر.

ويردّه أولاً: أن هذا وإن يسلم من ذلك الإشكال السابق إلا أن نفي العلة بنفي المعلول شيء غريب؛ فإنه غير نفي الحكم بنفي موضوعه، فإنّ هذا أعني نفي المعلول وإرادة نفي علته إما بتقدير في الكلمة أو بتوسّع في الإسناد لم تثبت صحته.

وثانياً: أن تقدير المنفي حكماً يلزم منه الضرر، يوجب اختصاص العبارة بما إذا لزم الضرر من الحكم لا ما إذا لزم من عدم الحكم، كالضرر اللازم من عدم حكم الشارع بالضمان في موارد الإتلافات مع أن دأب الفقهاء جرى على التمسك بالحديث لإثبات الضمان. ودعوى أن ذلك من جهة أن المكلف هو الذي أوقع نفسه في الضرر ولو كان عن غير تعمد، والحديث لا يرفع حكماً ضرورياً أوقع المكلف نفسه فيه.

يدفعها أولاً: أن لازم ذلك عدم التمسك بالحديث لإثبات خيار الغبن؛ لأنّ المكلف هو الذي أوقع نفسه في ضرر الغبن ولو عن جهل، وحكم الشارع بالخيار دافع له. وثانياً: أن الضرر المتدارك ليس ضرراً حقيقة، فإذا رخص الشارع في ترك التدارك فقد كان هو الذي أوقع المكلف في الضرر بترخيصه، لا أنه لم يدفع ما أوقع المكلف نفسه فيه؛ فإنّ ما أوقع المكلف نفسه فيه بضميمة عدم التدارك ضرر لا مطلقاً، فلا يكون فرق بين ضرر يلزم من حكم الشارع وبين ضرر يلزم من عدم حكمه في أن الكل مشمول بالعبارة.

الثالث: حمل النفي على الادّعاء، وكونه نفيًا للحكم بلسان نفي موضوعه توسعاً.

ويبطله: أن عنوان الضرر لا حكم له في الشريعة سوى هذا النفي الذي ورد عليه عاجلاً

بهذا الخطاب، فما معنى حمله على نفي الحكم بلسان نفي الموضوع؟

وأما الأحكام الواردة على عناوين آخر كعنوان الصوم والغسل فتلك أحكام وردت على غير الضرر وإن صادفت عناوينها أحياناً مع الضرر، وهذه الصدفة لا توجب جواز نفيها بنفي عنوان الضرر؛ فإنه كنفي تلك الأحكام بنفي سائر الخصوصيات المجامعة مع متعلقاتها أحياناً.

الرابع: تقييد المنفي بالضرر غير المتدارك، فيبقى نفي الجنس على حقيقته.

وهذا مردود بأن المخرج للضرر عن كونه ضرراً هو التدارك الخارجي دون إيجاب

التدارك. نعم، مع إيجاب التدارك يجوز نفي الضرر ادّعاءً، فكان اللازم مع التقييد حمل النفي على الادّعاء.

بقي الكلام في الجمع بين دليل نفي الضرر وأدلة الأحكام الواقعية الشاملة لضرورة ضررها، وأنه هل يقدّم هذا الدليل أو أدلة الأحكام الواقعية؟ وعلى تقدير تقديم هذا الدليل هل تقديمه على جهة الحكومة أو التخصيص أو جمع عرفي خارج من الأمرين؟

لا يبعد أن يقال: الجمع يقتضي تقديم أدلة الأحكام الواقعية.

بيانه: أن إطلاق الحكم الواقعي لمورد الضرر منضماً إلى دليل نفي الضرر يكشف عن عدم الضرر في مورد شموله وأن ما زعمناه ضرراً ليس بضرر، وإن كان ذلك لأجل تدارك ضرره بنفع عاجل أو آجل - وقد ورد التصريح بذلك في باب الوضوء - بل لولا دليل نفي الضرر أيضاً كنّا نحكم بهذا التدارك؛ فإنّ «أفضل الأعمال أحزمها».

ودعوى أن الضرر المنفي هو الضرر الدنيوي، والتدارك الأخرى لا يرفع موضوع هذا الضرر.

مدفوعة أولاً: بعدم الشاهد على هذه الدعوى.

وثانياً: نلتزم حينئذٍ بالتدارك الدنيوي وأنّ مصلحة الحكم غالبية على ما فيه من الضرر. وثالثاً: كثرة الأحكام الضرورية الواردة في الشريعة من التكاليف المالية والبدنية الضرورية كالتكليف بالخمس والزكاة والكفّارات والحجّ والجهاد.

ودعوى تخصيص دليل نفي الضرر بذلك بعيدة جداً، سيّما وسياق القاعدة آب عن التخصيص، فيعلم من ذلك أن لا ضرر في موارد هذه الأحكام، وليكن كذلك في كلّ مورد صادف الحكم شيئاً من الضرر.

نعم، يبقى شيء وهو أنه على ما ذكرناه تلغي القاعدة ولم يبق لها مورد.

ويردّه: عدم ثبوت أن الأخبار في مقام إعطاء الضابطة للمكلفين بها يقصر لسان أدلة الأحكام الواقعية. فلعلّ ذلك مدرك حكمهم فيما يحكمون كقوله ﷺ: «لمكان الباء» في

صحيحة زرارة الواردة في باب الوضوء^١. وكيف ما كان فنحن في غنى من هذه القاعدة بقاعدة نفي الحرج؛ فإنَّ تحمّل الضرر حرج و مشقّة.

وأما تقديم دليل نفي الضرر على أدلّة الأحكام الأوّليّة بأحد الوجوه الثلاثة، فبطلانه يظهر ممّا ذكرناه من ورود تلك الأدلّة على هذه، مع أنّ نظر دليل نفي الضرر إلى أدلّة الأحكام وشرحه لها لم يثبت، ولذا لا يلغي هذا لو فرض عدم تلك؛ واشتمال بعض أدلّة نفي الضرر على قوله: «في الإسلام»^٢ لا يقتضيه، بل الظاهر أنّ دليل نفي الضرر في عداد أدلّة سائر الأحكام، فهو ينفي وجود حكم ضرري كما أنّ غيره يثبت، والنسبة عموم من وجه، لكن لو أخذ بمجموع أدلّة الأحكام لم يبق لهذا الدليل مورد، والتبعض ترجيح بلا مرجح، فيقدّم هذا بمناط تقديم الخاصّ على العامّ. هذا مع قطع النظر عن الجمع الذي أشرنا إليه سابقاً.

وأما توهم التوفيق العرفي^٣ فهو ناشئ من حسابان أنّ العناوين الأوّليّة في نظر العرف من قبيل المقتضي، والعناوين الثانويّة من قبيل المانع، فيرفع اليد عن المقتضي لأجل المانع، وهو إن سلّمناه لم يكن يجدي في الجمع بين الأدلّة؛ فإنّ بناء الجمع بين الأدلّة على الأخذ بالأظهر والنصّ والتصرّف في الظاهر، وما ذكر لا يوجب تحقّق الأظهرية في الأدلّة لكي يجمع جمعاً عرفياً.

نعم، ذلك جمع استحساني ذوقي مؤسس على أساس فهم المقتضي والمانع في العناوين.

ثمّ إنّ هنا أموراً ينبغي التعرّض لها:

الأوّل: أنّ المنفيّ بدليل نفي الضرر هو الضرر الواقعي دون الضرر الاعتقادي، فالغسل الضروري مثلاً خارج عن تحت خطاب «اغتسل» وإن لم يعلم المكلف بذلك حتّى اغتسل. نعم، لم يفعل محرّماً، وأما الإعادة للغسل فتجب.

وربما يتوهم اختصاص فساد الغسل أيضاً بصورة العلم أو الظنّ بالضرر؛ نظراً إلى أنّ

١. الكافي ٣: ٤٠/٤؛ الفقيه ١: ٥٦/٢١٢؛ التهذيب ١: ٦١/١٦٨؛ الاستبصار ١: ٦٢/١٨٦؛ وسائل الشيعه ١: ٤١٣ أبواب

الوضوء، ب ٢٣، ح ١.

٢. الفقيه ٤: ٢٤٣/٧٧٧؛ وسائل الشيعه ٢٦: ١٤ أبواب موانع الإلارث، ب ١، ح ١٠.

٣. كناية الأصول: ٣٨٢.

دليل نفي الضرر سيق في مقام الامتنان، ولا منته في أن يحكم الشارع بفساد غسل أتي باعتقاد عدم الضرر فيه، بل حكمه بالإعادة حكم تشديدي على خلاف المنته، سيما إذا كان معه إعادة الصلاة، أو نظراً إلى أن دليل نفي الضرر يرفع خطاباً يوقع المكلف في الضرر، والضرر في المقام مستند إلى جهل المكلف لا إلى اقتضاء الخطاب.

والوجهان كلاهما ضعيفان.

أما حديث الامتنان فبأن جميع أحكام الشرع شرعت منته على العباد ولطفاً بهم، وهذا لا يجدي في المقام. إنما المجدي أن تكون القاعدة مسوقة لأجل التسهيل على العباد، وهذا غير معلوم، بل أن الظاهر أن حكمتها المحافظة على العباد عن الوقوع في المهالك والمضار رافةً بهم وإن هم أقدموا عليها ورضوا بها.

وأما الوجه الثاني فممنوع صغرى وكبرى.

أما الكبرى فلأن ظاهر الأدلة نفي كون الضرر من أعمال الإسلام، ومعنى ذلك أن الفعل الضري غير داخل تحت الأحكام والقوانين التي قننتها مقنن قانون الإسلام، فيكون محصل ذلك عدم تعلق أحكام الشرع بالضرري من متعلقاتها، سواء كان حكم الشرع هو الموقع في الضرر أو لا.

وأما الصغرى فيظهر وجه منعها بالنظر والتأمل في كيفية سببية الحكم في حصول المتعلق.

فاعلم أن تأثير الحكم في حصول متعلقه ليس على وجه العلية التامة، بل ولا على سبيل الاقتضاء، إنما المقتضي المؤثر في بعث العبد هو علمه بطلب المولى، فكان الطلب من مقدمات ما هو المقتضي لاهو نفسه، وهذا الدخل والسببية ثابت للحكم إن هو أثر فعلاً أو لم يؤثر، وشأن دليل نفي الضرر نفي حكم كان له هذا الدخل والسببية، فكان المنفي واقع الحكم المتعلق بأمر ضرري - إن علم به المكلف أو لم يعلم - لما عرفت أن كل حكم له هذا الدخل وإن جهله المكلف، وإنما العلم دخيل في التأثير الفعلي، ولا يعقل نفي كل حكم هو مؤثر فعلي في حصول متعلقه؛ لأن ما له إلى نفي الحكم إذا تعلق العلم به وإثباته إذا جهل، وكل حكم كان كذلك كان لغواً، وكان صدوره عن الحكيم محالاً؛ فإن غاية الحكم هو أن يعلم فيعمل به، فإذا فرض أنه يرتفع إذا علم فما عساه يكون غاية له؟

وأيضاً لو صحّ ذلك لزم عدم ارتفاع الحكم الضرري في صورة العلم أيضاً؛ حيث يكون المكلف قاصداً للفعل مريداً له على كلّ حال - إن كان حكمه أو لم يكن - بحيث لم يكن اختياره للفعل منبعثاً من حكم الشارع.

الثاني: لا فرق في الضرر المنفي بين الحاصل مقدّماته باختيار المكلف وبين غيره، فلو أمرض نفسه عمداً حتّى صار الصوم أو الغسل في حقه ضررياً ارتفع عنه خطاب الشارع بهما. ولازم ذلك ارتفاع لزوم المعاملة الغبنية بقاعدة نفي الضرر، وإن كان المكلف هو المُقدّم على الضرر؛ فإنّ إقدام المكلف لا يوجب خروج الحكم عن كونه ضررياً وأن لا يكون الضرر من قبل الحكم، فلربّما يندم في الآتيه، فلو حكم بعدم تأثير فسخه كان ذلك حكماً ضررياً.

نعم، إذا قلنا: إنّ دليل نفي الضرر لا يشمل ما كان من الضرر من فعل المكلف لم يشمل المقام حتّى إذا جهل بالغبن؛ لأنّ الضرر من فعله على كلّ حال لا من حكم الشارع. نعم، ليس قاصداً مريداً له، فدليل نفي الضرر إن شمل المعاملة الغبنية شملها في كلتا صورتين - إن علم أو جهل - وإن لم يشملها لم يشملها في كلتا صورتين.

الثالث: إذا علم ثبوت أحد حكمين ضرريين على سبيل الإجمال - تخصيصاً لدليل نفي الضرر - سقط دليل نفي الضرر عن قابليّة التمسك به في كلّ منهما كما في كلّ عامّ علم تخصيصه بأحد فردين. وليست قوّة أحد الضررين موجباً لتعيّنه للنفي، كما ليست علميّة أحد الشخصين موجباً لتعيّنه للإكرام عند العلم الإجمالي بخروج أحدهما عن عموم أكرم العلماء.

نعم، إذا كان أحد الضررين ضروري التحقّق في الخارج مع ورودهما على شخص واحد توجه النفي إلى فضلة أحد الضررين على الآخر، ولازمه أن يكون المنفيّ هو الضرر الزائد وهذا أجنبيّ عن المقام.

وأما في المقام فالعامّ المخصّص بأحد الضررين على سبيل الإجمال يعرضه الإجمال، فيرجع إلى ما هو مقتضى القاعدة أو الأصل في المسألة. ففيما إذا كان أحد الضررين متوجّهاً إلى المالك والآخر إلى الأجنبي - كما إذا دار أمره بين التصرف في ملكه فيتضرّر به الجار أو ترك التصرف فيتضرّف فيتضرّر هو - المرجع دليل سلطنة الناس على أموالهم، بل وكذا نفي

الحرص إذا كان منع المالك عن التصرف في ملكه حرجياً، فيقدم ضرر نفسه ويتصرف في ملكه وإن تضرر به الجار.

نعم، إذا لم يكن في ترك التصرف في ملكه سوى فوت النفع أو لم يفت النفع أيضاً بل أراد التصرف تشهياً لم يكن من جانبه إلا دليل نفي الحرج، ويعارض به دليل نفي ضرر الجار، وبعد التساقيط كان المرجع دليل السلطنة واستصحاب جواز تصرف الشخص في ملكه؛ وذلك أن دليل نفي الضرر والحرص في مرتبة واحدة حاكمان على الأدلة الواقعية التي منها دليل السلطنة؛ فبسقوطهما عن الاعتبار يرجع دليل السلطنة إلى الاعتبار، إلا أن يناقش في سند دليل السلطنة فيتعين الأصل للمرجعية.

وقد جرى بناء الفقهاء فيما إذا كان أحد الضررين وارداً إلى الغاصب والآخر إلى المغضوب منه - كلوح غصبه فأثبتته في جداره أو سفينته أو دينار ألقاه في محبرته - على تقديم ضرر المغضوب منه، فينفى ضرره دون ضرر الغاصب وإن بلغ ما بلغ؛ ففي المثال يجب هدم الدار وكسر المحبرة لرد مال غيره.

نعم، خالف بعض في لوح السفينة وهي في البحر فأثبت بدل الحيلولة للمالك حتى تصل السفينة إلى ساحل البحر معللاً في ذلك بقاعدة الإقدام، وبأنه «ليس لعرق ظالم حق»^١ وأن الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال.

وفي كل الوجوه نظراً؛ إذ لم يرد نص على الأخير، والوسط مسلم إلا أن الكلام في أنه هل يجوز قلع عرقه وإن لم يضر، أو يجب سد ما يحصل من الضرر بالقطع بدفع الأرش ومع عدم القلع يستحق الأجرة؟ وأما الوجه الأول، فواضح أن الغاصب لم يقدم على ضرر نفسه. نعم، اختار مقدمات توجه الحكم الضري، وقد تقدم عدم الفرق في شمول دليل نفي الضرر بين أن تكون مقدمات الضرر حاصلة بالقهر أو بالاختيار.

فالعمدة في المسألة الإجماع إن لم يكن مدركه الوجوه التي ضعفناها، والمروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أن الحجر المغضوب في الدار رهن على خرابها»^٢.

١. التهذيب ٦: ٢٩٤ / ٨١٩، ٧: ٢٠٦ / ٩٠٩؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٣٨٨ كتاب الغصب، ب ٣، ح ١ ز ١٩: ١٥٧ كتاب الإجارة، ب ٣٣، ح ٣.

٢. نهج البلاغة: ٧٠٢ حكمة ٢٤٠؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٣٨٦ كتاب الغصب، ب ١، ح ٥.

الرابع: ترك التعرّض لسدّ ضرر توجّه إلى غيره كسارق قصده أو سيل توجّه إلى داره لا يعدّ إضراراً له حتّى يشمله دليل نفي الضرر، إلّا أن يصدر من الشخص فعل وجودي له دخل في ورود الضرر.

وأما حرمة السكوت عمّن قصد القتل من جهة أنّ الواجب هناك هو حفظ النفس كيف ما كان، فليس ذلك بمناط الإضرار.

ثمّ لا فرق فيما ذكرناه من عدم حرمة السكوت وترك منع غيره عن الإضرار بين أن يقع هو بنفسه في الضرر لو لم يسكت أو لا.

كما لا فرق في حرمة الإتيان بمقدّمات وجوديّة يتضرّر بها غيره بين أن يكون الضرر متوجّهاً إلى نفسه فصرف بإعمال مقدّمات إلى غيره، أو كان متوجّهاً ابتداءً إلى غيره فقام هذا ببعض مقدّماته، كما إذا أكرهه الظالم على أخذ مال غيره قهراً فيحرم حينئذٍ مباشرته ما لم يلزم من ترك المباشرة ضرر على نفسه، وإذا لزم دخل في تراحم الضررين وقد سبق حكمه. ولا فرق بين أن يقول الظالم: «خُذ من زيد كذا مقدار وأعطنيهِ وإلّا أخذت منك»، وبين أن يقول: «أعطني كذا مقدار إمّا من نفسك أو خذه من زيد وأعطنيهِ».

وقد وقع النقل إلى البياض على يد مصنّفه العبد عليّ الإيرواني صبيحة يوم الجمعة لأربع عشرة خلون من شهر رمضان المبارك سنة ١٣٥٣ هـ.

رسالة
في الاستصحاب

رسالة في الاستصحاب

الاستصحاب هو التبعّد الظاهري باستمرار متيقّن الثبوت، وهو يكون من المولى بإنشائه الحكم الظاهري، ومن العبد بالتزامه بذلك الحكم، فكلّ من الشارع والعبد مستصحب. ويعلم دخل اليقين والشكّ في موضوعه ممّا ذكرناه من التعريف. وقد عرّف الاستصحاب بنفس اليقين والشكّ، وكأنّه ممّن يرى الاستصحاب من الأمارات؛ إذ اليقين السابق هو المفيد لمظنّة الاستمرار. وأمّا تعريفه ببناء العقلاء على الاستمرار ففاسد على كلّ حال؛ لأنّ بناءهم كالإجماع، والأخبار مدرك للاستصحاب لا هو نفسه.

ثمّ إنّ البحث عن أنّ الاستصحاب هل هو حكم فرعي أو أصولي لا أرى له موقفاً، فإنّه ليس له شأن مستقلّ، بل تابع في ذلك للحالة السابقة، فإن كان المتيقّن حكماً أصلياً كان هذا أصلياً كاستصحاب الحجّيّة، وإن كان حكماً فرعياً كان هذا حكماً فرعياً، وإن كان حكماً وضعياً فحكماً وضعياً أو تكليفيّاً، فليس المنشأ بالاستصحاب إلّا مماثل ما كان سابقاً. واعلم أنّنا عرّفنا الاستصحاب على مذاق القوم، وإلّا فلا نعتبر نحن صفتي اليقين والشكّ في موضوعه، وإن اشتملت عليهما الأخبار وأخذنا تحت الخطاب. أمّا عدم دخل اليقين فبأنّ اليقين المأخوذ في موضوع الخطاب اعتبر طريقاً إلى ثبوت المتيقّن لا موضوعاً دخيلاً في الحكم، فكان معروض الحكم هو نفس المتيقّن، ولا ينافي هذا رعاية معنى اليقين في إطلاق مادّة النقض؛ حيث إنّ أمر مبرم فناسبه التعبير بالنقض عن رفع اليد عنه.

وقد التجأ الأستاذ مع تصريحاته باعتبار اليقين في الاستصحاب إلى إنكار ذلك في تنبيهات الباب^١؛ لمّا رأى انحصار التخلّص عمّا يتوجّه عليه من الإشكال على مبناه في الأمارات من القول بجعل الحجّية في الأمارات بأنّ باب الاستصحاب ينسّد في الأغلب؛ لعدم اليقين الوجداني بالحالة السابقة، وإنّما الغالب قيام الأمانة عليها، والفرض أنّ بقاء الأمانة لا ينشأ حكم ظاهريّ ليستصحب هذا الحكم الظاهري ولا حكم واقعي مقطوع، والحجّية المنشأة قد نفذت بانقطاع الحجّة باختصاص مضمونها بالزمان الأوّل، وإلّا لم يحتج إلى الاستصحاب.

وقد أفاد في دفع ذلك ما حاصله: أنّ أدلّة الاستصحاب شأنها إثبات الملازمة بين ثبوت شيء في زمان وبين استمراره تعبّداً لدى الشكّ، وإذا ثبتت هذه الملازمة كانت الحجّة على الثبوت حجّة على الاستمرار فألجأه الاضطرار إلى المصير إلى ما قلناه^٢.

وأما عدم دخل الشكّ وكفاية عدم العلم بالحكم - وإن كان غافلاً لكن كان بحيث لو التفت شكّ - فيظهر من المقابلة بين فقرة: «لا تنقض اليقين»^٣ وبين قوله: «ولكن تنقضه يقين آخر»^٤ وأيضا قوله: «حتّى يستيقن أنّه قد نام»^٥ وأيضا تفريع «صم للرؤية وأفطر للرؤية» في مكاتبة القاساني على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ»^٦.

وبهذه الوجوه عمّموا الشكّ للمظنّة فليعمّم بينها لمطلق ما عدا اليقين بالخلاف ومنه الغفلة. وحسب ما قلناه لا يكون فرق بين أن يغفل المتيقن بالحدث عن حاله ويصليّ ثمّ يشكّ في أنّه هل تطهّر أولا، وبين أن يلتفت ويشكّ ثمّ يغفل ويصليّ في أنّ في كلتا صورتين استصحاب الحدث جارٍ لا سبيل معه إلى قاعدة الفراغ.

وأما أنّ الغافل كيف يخاطب بخطاب «لا تنقض»؟ فنقول في جوابه: إنّ غرضنا أنّ خطاب لا تنقض لا يقصّر عن سائر الخطابات، فكما أنّ أثر شمول تلك الخطابات ذاتاً للغافل يحقّق صدق عنوان الفوت في حقّه، فيشملة خطاب «اقض» بعد رفع الغفلة، فمن

١ و ٢. كفاية الأصول: ٤٠٥.

٣ و ٥. في الصحيحة الأولى لزرارة وتأتي في ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

٤. مضمون ورد في الصحيحة الثالثة لزرارة وتأتي في ص ٣٧٠.

٦. تأتي مكاتبة القاساني في ص ٣٧٥.

أجله وجب القضاء على من غفل ولم يصلّ في تمام الوقت، كذلك المقام. وليس الغرض إثبات ما يزيد على سائر الخطابات في خطاب «لا تنقض» ليكون مؤداه فعلاً مطلوباً من الغافل حتى يقال: كيف يكلف الغافل بتكليف وهو غافل؟!؛

ثم إنهم اعتبروا في الاستصحاب أمرين آخرين:

الأول: اتصال زمان المشكوك بالمتيقن يعنون بذلك أنّ زمان المتيقن لو تردّد بين ساعتين كحدثٍ وطهارةٍ علم بحدوثهما في ساعتين ثم شكّ في السابق منهما، ومن أجل هذا الشكّ شكّ في الساعة الثالثة في الحدث والطهارة، فإنّه لا يستصحب شيء من الحادثين لعدم العلم بالمتصل منهما بالساعة الثالثة، بل لو كان المتصل منهما معلوماً لم يكن الشكّ حاصلًا في بقائه إلى الساعة الثالثة.

ويدفعه: أنّ عبارة «لا تنقض» لا تساعد على أزيد من أن يكون التبعّد متوجّهاً إلى الاستمرار دون الحدوث، وفي مورد الفرض كذلك؛ فإنّه يقال: الحدث من ساعة حدوثه مستمرّ إلى زمان الشكّ، وكذلك الطهارة. نعم هما متعارضان إن ترتّب على كلّ منهما أثر شرعي، وليس يلزمنا الإشارة إلى وعاء الخارج، وأنّه من أيّة ساعة هو مستمرّ.

الثاني: بقاء الموضوع، وهو أن يكون الموضوع في القضية المشكوكة هو بعينه الموضوع في القضية المتيقنة، ويلزمه أن يكون الحكم في موضوع الشكّ هو مماثل الحكم المتيقن، وسيجيء الكلام في هذا وفي أنّ العبرة في بقاء الموضوع على الموضوع العرفي بحسب المناسبات المغروسة في أذهانهم دون الموضوع الحقيقي، وإلا لانسدّ باب الاستصحاب في الأحكام، وفي أغلب الموضوعات؛ لعدم بقاء الموضوع كذلك. نعم، إنّما يعتبر نظر العرف إذا لم يتلق الموضوع بالدقّة من الشارع بحيث علم ما هو الدخيل من الخصوصيات ممّا لا دخل له وإلا أضرّ ارتفاع أدنى قيد.

وعليه يتفرّع منع الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة المستندة إلى حكم العقل لدخل كلّ القيود هنا، فكان الشكّ مستنداً إلى ارتفاع شيء من القيود الدخيلة؛ وذلك أنّ الموضوع في حكم العقل معلوم بحدوده وخصوصياته، وحكم الشرع المستكشف من حكم العقل وارد على ما ورد عليه حكم العقل، فإذا جاء زمان توقّف العقل في حكمه كان ذلك لا محالة لأجل خلل في موضوع حكمه، فيختلّ بذلك موضوع الحكم الشرعي أيضاً؛ فلاجل ذلك

لا يستصحب الحكم الشرعي. وأما حكم العقل فهو مقطوع الارتفاع؛ لأنّ المفروض أنّه متوقّف عن الحكم، ولو فرض الشكّ لم يكن لاستصحابه أثر. نعم، لا بأس باستصحاب موضوع حكم العقل إن كملت شرائط الاستصحاب.

توضيح المقام أنّ للعقل حكمين:

كبروي وهو حكمه بحسن الإحسان وقبح الظلم، وهذا الحكم منحصر في هذين الاثنين، وهو مفاد الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ... وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^١ وكلّ ما سوى ذلك من أحكامه فهو مندرج تحت هذين وبملاك الإحسان والظلم.

وصغروي وهو حكمه في الموضوعات الجزئية، وحكمه هذا نتيجة اجتماع مقدّمتين: إحداهما: حكمه الكبروي المتقدّم.

والأخرى: تحقّق صغرى ما حكم عليه في الخارج.

فيقول: هذا إحسان، وكلّ إحسان حسن، فهذا حسن، أو هذا ظلم، وكلّ ظلم قبيح، فهذا قبيح. وفي أثر حكمه هذا يحرك نحو العمل، كما أنّ الملازم لحكم الشرع والمستكشف منه حكمه هو حكمه الأول. والعقل لا يشكّ في حكمه هذا، وإنّما يشكّ في تحقّق موضوعه في الخارج، وبمجرّد الشكّ يتوقّف عن حكمه. وبالنتيجة لا يكون شاكاً في حكمه الصغروي أيضاً، بل بمجرّد الشكّ في تحقّق موضوع حكمه الكلّي يتوقّف عن الحكم صغرياً، ولا يكون حاكماً جزماً، فالشكّ ليس إلّا في تحقّق موضوع حكم العقل، ويلزمه الشكّ في تحقّق موضوع حكم الشارع، ومعه لا يجوز الاستصحاب.

وليس المقام مقام المسامحة والرجوع إلى العرف في تشخيص الموضوع؛ لأنّ ذلك فيما لم يعلم الموضوع بالدقّة، وفيما نحن فيه علم ذلك بالدقّة؛ لأنّ حكم الشرع متلقّى من لسان العقل، والعقل يعطي الحكم بتمام ما هو الدخيل من قيود موضوعه، فلا قيد هناك يحتمل عدم دخله، بل كلّ القيود دخيل، وكلّ ما ارتفع شيء فقد ارتفع الموضوع ولم يجر الاستصحاب.

نعم، استصحاب استمرار الموضوع لا بأس به. وهذا الذي قلناه جارٍ في الأدلّة السمعية

أيضاً، يعني إذا قطع بالحكم بتمام ما هو الدخيل في موضوعه، ثم شك أو قطع بارتفاع شيء من القيود لم يكن سبيل إلى الاستصحاب، إنما السبيل إلى الاستصحاب حيث لم يكن الموضوع مضبوطاً بالدقة، بل تردد الأمر في قيده أنه دخيل أولاً، فيرجع إلى العرف في دخله ولا دخله على التفصيل الآتي إن شاء الله تعالى.

وبهذا يندفع ما قيل: إن الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل عند انتفاء ما احتمل دخله في الموضوع من الأمور غير المقومة له مشكوك الاستمرار عرفاً؛ لاحتمال عدم دخله واقعاً. نعم، حكم العقل قطعي الانتفاء^١.

توضيح الاندفاع: أن المناط الذي به يحكم العقل في الصغريات مناط محكم لا تشابه فيه كي يحدّد بنظر العرف، وهذا المناط الذي هو في الحقيقة موضوع حكم الشارع والعقل ينبغي إحرازه في زمان الشك، وبدونه لا سبيل إلى الاستصحاب، كما أنه إذا أحرز أيضاً لم يكن محلاً للاستصحاب، بل يحكم العقل لاحقاً كما حكم به سابقاً.

وقد يقال: إن المناط الأول الذي حكم من أجله العقل وإن كان قطعي الارتفاع لكن احتمال وجود مناط آخر به يحكم العقل في الزمان الثاني باقٍ، فإذا احتمل بقاء الحكم الشرعي استصحاب^٢.

ويدفعه: أن هذا القول مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي نظير ما إذا علم بوجوب إكرام زيد بمناط أنه عالم ثم جاء زمان ذهب علمه وبقي مع ذلك احتمال وجوب إكرامه بمناط أنه عادل، ونحن نمنع جريان الاستصحاب فيه.

إذا عرفت هذا فلنشرع إلى ذكر عمدة ما هو الدليل على اعتبار الاستصحاب عندنا وهو الأخبار. وننقل الأخبار بأسانيدھا تيمناً ولزيادة الوثوق.

روى الشيخ الطوسي بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زرارة قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال:

١. كفاية الأصول: ٣٨٦.

٢. كفاية الأصول: ٣٨٧.

«يا زرارة! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، وإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء». قلت: فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك وإنما تنقضه بيقين آخر»^١.

وتقريب الاستدلال بهذه الصحيحة على حجّية الاستصحاب عموماً يتوقف على التكلم في مقامين:

الأول في مادّة النقص: فاعلم أنّ النقص من النقيض والتناقض. ونقض الاستدلال ونقض العهد ونقض الوضوء ونقض الصلاة وهلمّ جراً. ونقض الشيء هو قلبه إلى النقيض مثل أن يزيل يقينه في المقام بالتأمل فيما يذهبه، وقد شاع إطلاقه على رفع اليد عن كلّ عمل وإفساده، ومعنى إفساده إلغاؤه عن الأثر كتنقض الوضوء بالحدث ونقض الغزل والحياكة والبناء والفلاحة، ومن ذلك نقض اليقين بشيء من عدد الركعات برفع اليد عن الصلاة بمجرد الشك في عدد الركعات، فلفظ «النقض» في «لا تنقض» في الصحيحة الثالثة^٢ مستعمل في حقيقتها بلا توسّع.

وقد يتوسّع ويطلق على ترك الالتزام والأخذ بلوازم عمله وتناثجه؛ إذ بذلك يشبه الملغي لعمله وجاعله بلا أثر وثمر، ومن ذلك المقام. وعلى ذلك يستكشف من عبارة «لا تنقض» - كشفاً اقتضائياً - عن أنّ أثر اليقين بشيء - حكماً كان أو موضوعاً - هو استمرار ما على يقين منه في ظرف الشكّ تعبداً الذي هو معنى الاستصحاب؛ ليكون رفع اليد عن ذلك الاستمرار نقضاً، والالتزام به إبقاءً، فصدق مادّة النقص إنّما هو بلحاظ جعل الاستمرار والتعبد بالاستصحاب، فهو متأخّر عن ذلك الجعل وكاشف عنه كشفاً إتيئاً، لا سابق عليه حاصل به إنشاء جعله إلا على سبيل الكناية كإنشاء الأحكام الشرعيّة إجمالاً بعبارة: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول»^٣ الكاشفة عن وجود أحكام مجعولة تجب إطاعتها، ف«لا تنقض» ك«أطيعوا» في مرتبة متأخرة عن جعل الحكم، لأنّ به يكون جعل الحكم.

١. التهذيب ١: ١١/٨؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٥ أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

٢. يأتي في ص ٣٧٠.

٣. النساء (٤): ٥٩؛ المائدة (٥): ٩٢؛ النور (٢٤): ٥٤؛ محمد (٤٧): ٣٣؛ التغابن (٦٤): ١٢.

والقوم غفلوا عمّا ذكرناه، فمن متوهمّ توهم أنّ النقض هو قطع أمر متّصل، وإذ لا متّصل في المقام توسّعوا في إطلاقه على شبه المتّصل والمتّصل الوهمي، وهو ما كان مقتضي الاستمرار فيه موجوداً - يعني لو لا الرفع كان المتيقّن بنفسه مستمراً - ليشمل الاستصحابات العدميّة، ومن هذا نشأ قصره للاستصحاب على الشكّ في الرفع^١، وإذ لا قطع حقيقي أيضاً توسّعوا في إطلاقه على القطع الادّعائي والقطع في مقام العمل بعدم الاستمرار على مقتضى المتيقّن، فكان هذا توسّعاً في توسّع^٢.

ومن متوهمّ آخر زعم أنّ النقض هو حلّ أمر مبرم، وكان منشأ توهمه آية «نَقَضْتَ غَزْلَهَا»^٣؛ ولما لم ير أمراً مبرماً في المقام التجأ إلى التوسّع إلى الإبرام الوهمي؛ لما يرى في صفة اليقين من الإبرام، فكأنّ ترجيحات التفت فصارت يقيناً، وبلغت مرتبة عدم احتمال الخلاف، فمصحح إطلاق النقض في هذا هو نفس اليقين، لا المتيقّن كما في التوهم السابق^٤. والعجب أنّ هذا المتوهمّ جمع بين هذا وبين جعل اليقين مرآةً فانياً في متعلّقه، وموضوع النقض هو المتيقّن دون صفة اليقين، والجمع بين كلاميه لا يخلو عن تكلف. وقد عرفت معنى النقض وما هو المصحح لإطلاقه في المقام، وأنّ مصحّحه هو الجعل الواقعي للاستصحاب وتشريعه؛ فلذا يكشف خطاب «لا تنقض» عن ذلك الجعل كشفاً إتيّاً لأنّ به يكون ابتداء الجعل.

وعلى ما ذكرناه عمّ الاستصحاب قسّم الشكّ في المقتضي والرفع. هذا ما يرجع من الكلام إلى مادة النقض.

وأما مادّة اليقين، فهل المراد منه اليقين بالوضوء - أعني الغسلتين والمسحّتين - أو الطهارة، وهو الأثر الحاصل منهما؟ فيه إشكال؛ فإنّ قوله: «الرجل ينام وهو على وضوء»^٥ يقتضي الثاني، وباقي العبارات ظاهر في الأوّل.

وعليه كانت الرواية أجنبيّة عن المقام دليلاً على اعتبار قاعدة المقتضي والمانع يعني

١ و ٢. فراند الأصول ٢: ٥٧٤.

٣. النحل (١٦): ٩٢.

٤. كفاية الأصول: ٣٩٠.

٥. في الصحيحة الأولى وقد تقدّم تخريجها في ص ٣٦٤.

كشفت كشافاً آتياً - مطابق ما قدّرناه سابقاً - على اعتبار قاعدة المقتضي دون الاستصحاب، يعني أنّ المقتضي لشيءٍ إذا تحقّق فآثره - وهو المقتضى بالفتح - يدوم بالتعبّد الشرعي حتّى يحصل القطع بالمانع، فإذا لم يلتزم بدوام المقتضي لأجل الشكّ في المانع فقد نقض اليقين بالمقتضي بالشكّ في المانع.

نعم، باقي الروايات ظاهرها الاستصحاب، وهي لا تعيّن المراد من هذه، فلعلّ كلتا القاعدتين معتبرتان شرعاً.

وأما الكلام في الهيئته، فاعلم أنّ جزاء الشرطيّة في قوله ﷺ: «فإنّه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ»^١ يحتمل أن يكون هي الجملة الأولى المدخولة للقاء على أن يكون المراد من اليقين، اليقين الوجداني المتعلّق بالوضوء السابق، لا اليقين التعبّدي بالوضوء الفعلي الذي هو عين معنى الاستصحاب؛ زعماً بأنّ الترتّب بين الشرط والجزء لا يتمّ بدونه؛ لوضوح أنّ اليقين بالوضوء السابق حاصل سواء تيقّن بالحدث أو بالطهارة أو شكّ فيهما؛ فإنّ الزعم المذكور فاسد ناشئ من توهم أنّ الترتّب معتبر بين ذات الجزاء والمقدّم، وهو هنا غير حاصل، وهو باطل؛ إذ يكفي في صياغة الشرطيّة الترتّب بوجهٍ ومن جهةٍ، فإذا كان الجزاء مرتّباً على المقدّم بجهة من جهاته وشأن من شؤونه صيغت الشرطيّة.

وله نظائر كثيرة في الكتاب والسنة وعبائر الفصحاء، ومن هذا الوادي قوله تعالى: ﴿إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل﴾^٢؛ فإنّ سرقة الأخ لَمّا كان رافعاً للعجب من سرقة هذا علّق على سرقة أخيه، فكأنّه قيل: إن يسرق فلا عجب فقد سرق أخ له من قبل.

ثمّ إنّ من جملة شؤون الشيء كونه محكوماً بحكم هذا، وبهذا الاعتبار جاز تعليقه على المقدّم؛ إذ كان هذا الشأن مرتّباً عليه، وحقيقته ترتّب الحكم على موضوعه. والمقام من هذا القبيل؛ فإنّ الكون على اليقين من الوضوء السابق وإن لم يكن بذاته مرتّباً على المقدّم لكنّه مرتّب بجهة كونه محكوماً بحكم «لا تنقض»؛ إذ لولا هذا اليقين لم يحكم بالاستصحاب،

١. في الصحيحة الأولى وقد تقدّم تخريجها في ص ٣٦٤.

٢. يوسف (١٢): ٧٧.

فكأنه قبل أن لم يستيقن بالحدث فهو متيقن بالطهارة تعبدًا؛ إذ هو متيقن وجدانًا بالوضوء السابق، وذلك يجعله في حكم المتيقن بالطهارة فعلاً.

ثم إن ما فيه الترتب من الشأن قد يكون واضحاً، وقد يكون خفياً، فيحتاج إلى التنبية، ومن ذلك المقام؛ ولذا عقب عليه السلام قوله: «فإنه على يقين» بقوله: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك» تنبيهاً على ذلك الترتب، وأن الكون على اليقين من وضوئه مرتب على سابقه بما أنه محكوم بخطاب «لا تنقض» حتى لا يبقى مجال التكلف في تصحيحه بما تكلفوه من حمل «فإنه على يقين» على اليقين التعبدي الاستصحابي، أو جعل الجزاء جملة «لا تنقض» والجملة السابقة توطئة لها، أو تقدير نتيجة المقدمتين الملفوظتين جزاءً، وقد حذفت وأقيمت المقدمتان مقامها، فإن كل هذه باطلة.

أما الأول؛ فلأنه يوجب فساد قوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك» إلى آخر الكلام؛ فإنه إن أُريد من اليقين فيه اليقين التعبدي - مطابق الجملة الأولى - فسد المعنى، وإن أُريد من اليقين فيه اليقين الوجداني بالوضوء السابق فسدت العبارة.

وأما الثاني؛ فلأن عطف الجملة الثانية بالواو على تقدير كونها هي الجزاء يكون باطلاً. وأما الثالث؛ فلأن الجملتين ليستا مقدمتي برهان لتكون نتيجهما هي الجزاء وقد حذفت وأقيمتا مقامها. وكيف تكون الجملة الإنشائية برهاناً على الدعوى؟! وأين الوضع والحمل هناك؟! انظر إلى جملتي «هذا عالم» و «كل عالم أكرمه» هل تجدهما مقدمتي برهان على أمر، أم هما إنشاء حكم مع التنبية على جزئي من جزئيات موضوعه؟!

ثم إن التعدي عن مورد الصحيحة بالتمسك بها على اعتبار الاستصحاب عموماً موقوف على عدم كون الجزاء هو الاستصحاب - أعني ثاني الاحتمالات المتقدمة - وإلا كانت قضية الترتب المعبر بين الجزاء وشرطه هو اختصاصه بمورده، وأيضاً لا يكون اللام في قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» للعهد إشارة إلى اليقين المذكور في الجملة الأولى، ولعله الظاهر، ويؤكدّه اشتغال الأخبار الآخر على هذه القضية.

وربما يتوهم أن العهد لا يضّر العموم؛ لأن المعهود أيضاً هو جنس الوضوء لا اليقين الخاص المتعلق بالوضوء؛ لأن المجرور بـ «من» تعلق بالظرف لا بأمر مقدر هو صفة لليقين

ليكون مجموع القيد والمقيّد خيراً لـ «إنّ»^١.

ويردّه: أنّ ذلك لا يوجب اختلافاً في المطلب، بل لا يختلف الحال بذكر قيد «من وضوئه» وعدمه؛ فإنّ اليقين الذي هو عليه هو يقين خاصّ متعلّق بالوضوء، فلو كان اللام للعهد الذكري كان المعهود هو هذا.

روى الشيخ الطوسي بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعايفٍ أو غيره أو شيء من منيّ، فعلمت أثره إلى أن أُصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك. قال: «تعيد الصلاة وتغسله».

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما أن صلّيت وجدته. قال: «تغسله وتعيد الصلاة».

قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر فيه شيئاً، ثمّ صلّيت فرأيت فيه. قال: «تغسله، ولا تعيد الصلاة». قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك».

قلت: فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن انظر فيه؟ قال: «لا، ولكنك إنّما تريد أن تذهب الشكّ الذي وقع في نفسك».

قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع ثمّ رأيت، وإن لم تشكّ ثمّ رأيت رطباً قطعت وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعلّه شيء أو وقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين أبداً بالشكّ»^٢.

وعن الصدوق في العلل عن أبيه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز،

١. كناية الأصول: ٣٩٠.

٢. التهذيب ١: ٤٢١ / ١٣٣٥؛ الاستبصار ١: ١٨٣ / ٦٤١؛ وسائل الشيعه ٣: ٤٦٦ و ٤٧٧ و ٤٨٢ أبواب النجاسات،

عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام مثله^١.

ودلالة هذه الصحيحة بفقرتها على اعتبار الاستصحاب واضحة، إنَّما الإشكال في عمومها لغير موردها؛ فإنَّ الجملة الثانية من كلِّ من الفقرتين وهو قوله عليه السلام: «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» لا يتجاوز مؤدَّاها عن مورد اليقين بالطهارة لمكان الفاء التفرعية، مضافاً إلى احتمال العهد في اللام.

والتعليل لا يقتضي العموم في أوسع من مورد العلة التي هي اليقين بالطهارة لا مطلق اليقين، إلَّا أن يقطع بعدم مدخلة خصوصية المتعلق، وأنَّ تمام الموضوع لحرمة النقص هو نفس صفة اليقين، كما يشهد له تطبيق القاعدة في سائر الأخبار بغير هذا المورد. ثمَّ إنَّ في الصحيحة مواقع للإشكال:

الأول: التهافت بين فقرتها؛ فإنَّ ظاهر قوله في مورد الفقرة الأولى: «فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فظنرت فلم أر فيه شيئاً ثمَّ صلَّيت فرأيت فيه» هو رؤية نفس ما خفي عليه أولاً، وفي مثل هذا يعينه حكم في الفقرة الثانية بنقض الصلاة والإعادة.

الثاني: أنَّ ظاهر الحديث أنَّ الإعادة نقض لليقين مع أنَّها ليس نقضاً لليقين؛ فإنَّ المراد من نقض اليقين في خطاب «لا تنقض» هو رفع اليد عن المتيقن، وعدم الأخذ بلوازمه الشرعية في ظرف الشك، وعدم الإعادة ليس أثراً شرعياً للصلاة مع اليقين بالطهارة كي تكون الإعادة نقضاً له. نعم، هو ملازم له، والفرض أنَّ الملازمات لا تنشأ بخطاب «لا تنقض».

الثالث: أنَّ الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشك - إن سلَّمنا أنَّها نقض لليقين - وإنَّما هي نقض لليقين بيقين مثله، وهو اليقين بوقوع الصلاة في النجس، وظاهر الصحيحة أنَّها نقض لليقين بالشك، فينفيها خطاب «لا تنقض اليقين بالشك».

والجواب عن الأول: أنَّه لا محيص في مقام رفع التهافت من رفع اليد عن ظاهر الفقرة الأولى بحملها على أن يكون المرئي محتملاً لغير النجس الأول، وأنَّه أصاب جديداً؛ إذ الفقرة الثانية نصَّ في الإعادة فيما إذا رأى ما أصاب أولاً، فيحمل الظاهر على النصِّ. وبهذا يندفع الإشكال الثالث أيضاً.

والجواب عن الثاني: منع ظهور الرواية في كون الإعادة نقضاً، وإنما مفادها أن خطاب «لا تنقض» مانع من الإعادة، فلعل ذلك من جهة كونه لازم هذا الخطاب المتوجّه حال الشكّ لا أنه موردّه ومحله فعلاً.

ولعلّ هذا هو مراد من أجاب في المقام من ابتناء التعليل على مقدّمة مطويّة هي اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، فتكون الرواية بدلالة الاقتضاء كاشفة عن حقيّة تلك القاعدة، وإلاّ فهو بظاهره أجنبي عن الشبهة، أعني كون الإعادة نقضاً، وإنما يوجّه التعليل ويصحّحه ولم تكن الشبهة في صحّته.

ومن هنا يظهر جواب ثانٍ عن الإشكال الثالث.

ثمّ لو سلّمنا ظهور الرواية في كون الإعادة نقضاً وخطاب «لا تنقض» متوجّهاً إليه التزمنا بكون هذا الخطاب مسوقاً لجعل الملازم، وإنما لم نلتزم بذلك في سائر الموارد لعدم الإطلاق، وفي المقام الخطاب نصّ في ذلك بعد عدم الأثر لموردّه.

روى الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم ثنتين، وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع بركعتين و أربع سجّادات وهو قائم بفاتحة الكتاب ولا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما الآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين، فيبني عليه ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات»^١.

والكلام في هذه الصحيحة يقع في مواقع:

الأوّل: في أنّ المراد منه هل هو الاستصحاب أو قاعدة أخرى؟

الثاني: في أنّه على تقدير كون مدلولها الاستصحاب هل هناك ما يمنع من الأخذ بها أولاً؟

١. الكافي ٣: ٣٥١ / ٣: التهذيب ٢: ١٨٦ / ٧٤٠ / الاستصبار ١: ٣٧٣ / ١٤١٦؛ وسائل الشيعة ٨: ٢١٧ و ٢٢٠ أبواب

الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٠ و ١١ ح ٣.

الثالث: في أنه على تقدير طَيِّ المقامين الأولين، هل المستفاد منها اعتبار الاستصحاب عموماً أو يختص بمورده؟

أما الكلام في الموقع الأول فبيان إرادة الاستصحاب منه هو أن يراد من اليقين والشكّ فيها اليقين بالدخول في الركعة الثالثة، والشكّ في الخروج منها، فالمراد من عدم نقض اليقين بالشكّ هو استصحاب الكون في الركعة الثالثة وعدم الانتقال منها إلى الركعة الرابعة. ومن المعلوم أن حكم الكون في الثالثة الإتيان بركعة أخرى.

فلا يشكل على هذا البيان بما أشكل على إرادة اليقين بعدم الرابعة بأن الإتيان بالرابعة ليس أثر عدم الإتيان بها، بل أثر كون ما في يده ثالثة، وهذا لا يثبت باستصحاب عدم الإتيان بالرابعة؛ فإن من لم يصلّ أصلاً أو صلّى وقطع صلاته قبل الإتيان بالرابعة صادق أنه لم يأت بالرابعة مع أن تكليفه الإتيان بالصلاة من رأس دون الإتيان بركعة. فإننا نقول: إن الإتيان بالرابعة وظيفة من كان في الثالثة وأتمها ولم يأت بقاطع من قواطع الصلاة، وهذا بعينه مجرى الاستصحاب.

هذا، ولكن مع ذلك ظاهر الصحيحة قاعدة أخرى غير قاعدة الاستصحاب، أعني قاعدة الأخذ بالمتيقّن وترك المشكوك.

توضيح ذلك: أن حقيقة نقض اليقين بالشكّ هو رفع اليد عنه لأجل الشكّ، ورفع اليد عنه عبارة عن عدم الأخذ بالمتيقّن وإبطاله لا عدم الحكم باستمراره. وإنما حملنا النقص في الصحيحتين الأوليين على عدم الاستمرار على اليقين السابق في ظرف الشكّ لضرورة ألجأتنا، وهي موردهما غير المنطبق عليهما سوى الاستصحاب، وأما في المقام فليست تلك الضرورة موجودة فيؤخذ بظاهر كلمة «النقض» في رفض ما كان على يقين منه بإفساده وإبطاله من جهة ما طرأ من الشكّ المؤكّد هذا الظاهر بما يقتضيه موردها؛ فإن اليقين والشكّ فيها يراد منهما اليقين والشكّ المصرّح بهما في موضوع القضية بقوله ﷺ: «وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث».

والفقرات السبع المذكورة فيها الملققة من قضايا أربع سلبية وثلاث إيجابية كلّها منطبقة على ما حكم به ﷺ في الصدر بقوله: «قام فأضاف إليها ركعة» بحيث لو لم يتم انطباق نقيض تلك القضايا، أعني سالبة الموجبات وموجبة السوالب.

فصغرى عدم نقض اليقين بالشك هو عدم رفع اليد عن الثلاثة المتيقنة بإبطالها وتركها لأجل مجرد الشك في الرابعة كما هو شأن العوام غير العارفين بالشكوك، فيبطلون ما في أيديهم، ويعيدون الصلاة من رأس، وهذا الصنع هو معنى إدخال الشك في اليقين يعني معاملة المشكوك مع المتيقن في تركه وإبطاله، وهو معنى خلط الشك باليقين. وفي مقابل هذا الأخذ باليقين - أعني الثلاثة - وعدم رفع اليد عنه بإبطال العمل، بل رفض الشك ونقضه يعني معاملة عدم الوجود مع مشكوك الوجود - وهي الركعة الرابعة - ورفضها غير واقع، وهذا معنى يتم على اليقين، يعني يبقى على يقينه أخذاً متمسكاً به، وهو معنى ترك الاعتناء بالشك.

والحاصل: مفاد «لا تنقض اليقين» لولا قرينة تصرفه هو ما ذكرنا من الأخذ والتمسك بالمتيقن وترك المشكوك بالبناء على عدمه سواء كان اليقين والشك في الكم المنفصل كما في مورد الصحيحة بكون العدد الأقل متيقناً والزائد عليه مشكوكاً، أو في الواحد المتصل بكونه مبدأ متيقناً واستمراره مشكوكاً أو بالعكس، فتكون القاعدة المستفادة من ظاهر هذه القضية خلاف قاعدة الاستصحاب، أعني الاقتنار على المتيقن من عدالته زيد، وهو عدالة يوم الجمعة، والبناء على عدم عدالته في ظرف الشك، وهو عدالته فيما بعد يوم الجمعة، فهذه الصحيحة تعارض أخبار الاستصحاب.

إلا أن يقال: إن أخبار الاستصحاب حسب ما بيّنا سابقاً ألحقت القطعة المشكوكة بدلالة الاقتضاء بالقطعة المتيقنة، فدلّت على أن الاستمرار على المتيقن هو حكم اليقين السابق، فكان البقاء على اليقين أخذاً باليقين لا بالشك، فتكون تلك الأخبار شارحة مبيّنة للأخذ باليقين، وأنه يعمّ الجري على الحالة السابقة عند الشك في الاستمرار. فتحصل أن المصدق للحقيقي للأخذ باليقين ورفض الشك هو الأخذ بالقدر المتيقن وترك ما سوى ذلك، ورفضه كأن لم يقع على ما هو خلاف مقتضى الاستصحاب.

وأما الاستصحاب فهو المصدق المسامحي له، ومهما لم تقم قرينة على المصدق المسامحي حمل اللفظ على المصدق الحقيقي، ومن مصداقه الحقيقي البناء في شكوك الصلاة على الأقل، ورفض الركعة المشكوكة كأن لم تتحقق.

وأما الكلام في الموقع الثاني، فقد يتوهم أن الصحيحة مخالفة لما عليه المذهب من البناء

في شكوك الصلاة على الأكثر، فالمتعین حملها على التقيّة، وبعد عدم العمل بها في موردها لا يسوغ التمسك بها في سائر الموارد.

ويدفع: أن الرواية على طبق المذهب في الإتيان بالركعة المشكوكة. نعم، إتيانها منفصلة يخالف مقتضى الاستصحاب، وأما أصل إتيانها فعلى وفاقه، فيخرج بالصحيحة عن عموم دليل الاستصحاب بالنسبة إلى خصوصيّة الاتّصال فقط.

وفي كلّ من التوهّم ودفْع التوهّم نظر.

أمّا التوهّم فنمنع كون البناء على الأقلّ خلاف المذهب. نعم، هو على خلاف المشهور، وليست هذه الصحيحة متفرّدة في نقل هذا الحكم، بل على وفقها أخبار أخر أوردناها في مبحث الخلل متميّلاً إلى اختيار العمل بها، جامعاً بينها وبين أخبار البناء على الأكثر بالحمل على التخيير.

وأمّا دفع التوهّم فلأنّ الإتيان بالركعة وكون إتيانها على وجه الاتّصال ليسا حكّمين عرضيّين كي يقبلا التفكيك في الترتيب على الاستصحاب، فيرتّب أصل الإتيان ولا يرتّب قيد كونه متّصلاً؛ تخصيصاً لأدلة الاستصحاب، بل وجوب الإتيان بالركعة المشكوكة متّصلة حكم واحد متعلّق بهذا القيد والمقيّد، فإن جرى الاستصحاب لترتيبه رتّب بقيدته وإلّا لم يجر الاستصحاب رأساً.

وأمّا الكلام في الموقع الثالث، فاعلم أنّه لا مجال لاحتمال العموم في الفقرات السبع المذكورة في الصحيحة؛ لأنّ موضوعها بأجمعها هو من لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، ويكون المراد من عدم الاعتداد بالشكّ في حال من الحالات في بعض تلك الفقرات هو حالات هذا الموضوع من القيام والعود وقبل إكمال السجدين وبعده، إلّا إذا كانت الفقرات بصيغة المجهول ولم يكن اللام أيضاً فيها للعهد الذكري.

ولعلّ سرّ انسياق العموم من الفقرات هو كونها في قوّة التعليل لقوله عَلَيْهِ: «قام فأضاف إليها ركعة» فكانتها كبريات كليّة طبّقها على مورد الرواية. ولكنّه مجرد استشعار لم يصل إلى حدّ الدلالة فلا اعتبار به، مع ما عرفت من منع دلالة الصحيحة على الاستصحاب، فلو تمّ فيها العموم أفاد في قاعدة الأخذ بالمتيقّن دون الاستصحاب.

روى الصدوق عن أبيه، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن عليّ بن إسماعيل، عن

صفوان بن يحيى، عن إسحاق بن عمار قال: قال لي أبو الحسن الأول عليه السلام: «إذا شككت فابن على اليقين»، قال: قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم»^١.

أقول: قد تقدّم معنى الأخذ باليقين، وأنّ معناه الحقيقي هو الأخذ بالمقدار المتيقّن من كلّ شيء، وترك الزائد على ذلك المقدار وهو خلاف الاستصحاب؛ فإنّ مقتضى ذلك الحكم بعدالة زيد بمقدار ما تيقّنا بعدالته وفي المقدار الآخر المشكوك، البناء على عدم العدالة. ويكون ذلك في المرّدّد بين الأقلّ والأكثر من الكمّ المنفصل كعدد ركعات الصلاة بالأخذ بجانب الأقلّ ورفض الأكثر وفرضه كأن لم يقع.

فهذه الرواية كسابقتها دليل على عدم اعتبار الاستصحاب، لكنك عرفت أنّ الصحيحتين الأولىين تشرّح هاتين، وتوسّع في موضع الأخذ بالمتيقّن بما يعمّ الجري على اليقين السابق في زمان الشكّ.

روى الصدوق في الخصال عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمّد بن مسلم جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمائة باب ممّا يصلح للمسلم في دينه ودينه. قال: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»^٢.

وروي عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه؛ فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ»^٣.

وهذه الرواية بظهورها في تقدّم اليقين وتأخّر الشكّ وبظهورها في اتّحاد متعلّقها اتّحاداً حقيقيّاً لا مسامحياً متعلّقاً أحدهما بحدوث شيء والآخر باستمراره وبظهور كلمة النقض في النقض الحقيقي الذي هو عبارة عن رفع اليد عن نفس ما كان على يقين منه لا عن استمراره ظاهرة في قاعدة اليقين، فتكون أجنبيّة عن المقام، وظهور بقرينة الأخبار في الاستصحاب لا يكون صارفاً لهذه، فعلمّ كلتا القاعدتين حجّتان معتبرتتان.

١. الفقيه ١: ٢٣١ / ٢٥٠؛ وسائل الشيعة ٨: ٢١٢ أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨، ح ٢.

٢. الخصال: ٦١٩؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٧ أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ٦.

٣. الإرشاد: ١٥٩؛ مستدرک الوسائل ١: ٢٢٨ أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ٤.

نعم، في السند ضعف بالقاسم^١ والحسن^٢ والعبيدي^٣.

روى الشيخ الطوسي عن شيخه المفيد والحسين بن عبيد الله الغضائري وأحمد بن عبدون، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن علي بن محمد القاساني قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»^٤.

فإن التفرع قرينة المراد من اليقين والشك، وأنه اليقين بكل من دخول شعبان ورمضان والشك في خروجه فينطبق على الاستصحاب، بل قيل: إن هذه الرواية أظهر أخبار الباب لكن سندها غير سليم.

ولكن عندي أنها أضعفها؛ لأن من المحتمل أن يكون اليقين بدخول رمضان وخروجه موضوعياً أخذ في موضوع حكم الصوم والإفطار، وحينئذ يكون عدم دخول الشك في هذا اليقين وجدانياً لا تعدياً؛ فإن ما كان منوطاً باليقين وكان موضوعه اليقين لا يعقل فيه الشك، فإنه إن كان هذا اليقين كان الحكم قطعياً وإن لم يكن كان عدم الحكم قطعياً بلا شبهة موضوعية فيه تفرض.

ويشهد لما قلناه ما رواه الشيخ بإسناده عن علي بن مهزيار، عن محمد بن أبي عمير، عن أيوب وحماد، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا، وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية»^٥. وفي رواية أخرى: «الصوم للرؤية والفطر للرؤية»^٦.

وفي رواية ثالثة: «إن شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني»^٧.

١. أي القاسم بن يحيى. خلاصة الأوقال: ٣٨٩ / ١٥٦٣.

٢. أي الحسن بن راشد. خلاصة الأوقال: ٣٣٤ / ١٣٢٢.

٣. أي محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين. خلاصة الأوقال: ٢٤١ / ٨٢١.

٤. التهذيب ٤: ١٥٩ / ٤٤٥؛ الاستبصار ٢: ٦٤ / ٢١٠؛ وسائل الشريعة ١٠: ٢٥٥ أبواب أحكام شهر رمضان، ج ٣، ح ١٣.

٥. التهذيب ٤: ١٥٦ / ٤٣٣؛ الاستبصار ٢: ٦٣ / ٢٠٣؛ وسائل الشريعة ١٠: ٢٥٢ أبواب أحكام شهر رمضان، ج ٣، ح ٢.

٦. التهذيب ٤: ١٥٦ / ٤٣١؛ الاستبصار ٢: ٦٣ / ٢٠١؛ وسائل الشريعة ١٠: ٢٥٣ أبواب أحكام شهر رمضان، ج ٣، ح ٤.

٧. التهذيب ٤: ١٦٠ / ٤٥١؛ وسائل الشريعة ١٠: ٢٥٦ أبواب أحكام شهر رمضان، ج ٣، ح ١٦.

إلى غير ذلك من الأخبار الناطقة باعتبار صفة اليقين في جانبي دخول رمضان وخروجه.

فقد تحسّل انحصار الدليل من هذه الأخبار على الصحيحتين الأوليين مع المناقشة في دلالتها على العموم إلا أن يقال: إن إلغاء المورد في كلّ منهما بقريئة الأخرى يثبت العموم، إلا أن يناقش بأن غاية ذلك عموم اعتبار الاستصحاب في الطهارة الحديثية والخبيثة، فيبقى إثبات العموم فيما سواهما بلا دليل يقتضيه.

وقد يؤيد هذه الأخبار بأخبار وردت في موارد خاصّة على طبق الاستصحاب. فمنها: موثقة عمّار: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك»^١.

ومنها: رواية مسعدة: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك»^٢.

بتقريب: أنّ الجملة الأولى من الروايتين تدلّ على الحكم الأولي للأشياء، وأنّه الطهارة والحلّ، والجملة الثانية تدلّ على استمرار ذلك الحكم الواقعي في ظرف الشكّ، وذلك بقريئة جعل الغاية لاستمراره العلم بالقذارة والحرمة، أو بتقريب: أنّ الروايتين مسوقتان لبيان استمرار الطهارة والحلّ في ظرف الشكّ في الأشياء المفروغ عن طهارتها وحليتها. وكلّ من التقريبيين باطلان في ذاتهما، وعلى تقدير الصحة غير مثبتين للمطلوب. أمّا بطلان التقريبيين فلأنّ الجملة المغيابة يراد منها طهارة الأشياء مستمرة إلى أن يعلم بالنجاسة، وهذه الطهارة المحكوم بها هي طهارة مركّبة من طهارة واقعية وأخرى ظاهرية ثابتة في ظرف الجهل، لخصوص الأولى كما توهمه المتوهم الأول، ولا خصوص الثانية كما زعمه المتوهم الثاني.

أما دخول القطعة الواقعية في اللفظ فذلك باقتضاء نفس العبارة، وأمّا دخول القطعة الظاهرية فذلك باقتضاء من الغاية وقريبتها، حيث جعلت الغاية العلم بالقذارة، فالغاية تبين

١. التهذيب ١: ٢٨٤ / ٨٣٢؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧ أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ٤.

٢. الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠؛ التهذيب ٧: ٢٢٦ / ٩٨٩؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٩ أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

سعة المعنى، وتكشف عن سعة الحكم فيه حتى ينتهي إلى باب الغاية من باب تعدد الدال والمدلول.

وأما عدم نهوضهما لإثبات المطلوب فلأن الحكم على طبق الحالة السابقة ليس استصحاباً مطلقاً، بل ذلك إذا كان معتمداً في حكمه على اليقين بالحالة السابقة، أو على الأقل ما كان بلحاظ الثبوت السابق، وليس شيء من الأمرين في مورد الروايتين؛ إذ لعل الحكم فيهما لأجل اقتضاء الشك بنفسه بلا دخل للحالة السابقة فينطبق على قاعدة الطهارة والحل، فضمت القاعدتان للحكم الواقعي للأشياء بالحل والطهارة، فحكم بعبارة واحدة متكفلة لكلا الأمرين: أن الأشياء طاهر وحلال، ومستمر فيهما ذلك في مرتبة الشك إلى أن يعلم بالحرمة والقذارة.

ويشهد لما قلناه قوله عليه السلام في ذيل الموثقة: «فاذا علمت أنه قدر فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»^١.

انظر كيف جعل الموضوع للطهارة الظاهرية عدم العلم بالقذارة بلا اعتبار أمر آخر. ومنها: ما ورد من عدم غسل ثوب أعاره للذمي مع العلم بأنه يشرب الخمر، ويأكل لحم الخنزير معللاً بـ «أنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه»^٢.

قال شيخنا المرتضى رحمته الله - بعد نقل الحديث -: وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها^٣.

ولكن يقرب عندي أن غرضه عليه السلام التمسك بقاعدة الطهارة، وأشار بقوله عليه السلام: «أعرته وهو طاهر» على أنك لم تكن نجسته لتكون على يقين من نجاسته، ولم تستيقن أن الذمي أيضاً نجسه، فإذا انتفى اليقين بالنجاسة حكم بطهارته لقاعدة الطهارة.

والأولى بتعديل هذا التأييد بقوله عليه السلام - في بعض أخبار الوضوء -: «إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضأ، وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت»^٤.

١. تقدم تخريجها آنفاً.

٢. التهذيب ٢: ٣٦١ / ١٤٩٤؛ الاستبصار ١: ٣٩٣ / ١٤٩٨؛ وسائل الشيعة ٣: ٥٢١ أبواب النجاسات، ب ٧٤، ح ١.

٣. فراند الأصول ٢: ٥٧١.

٤. الكافي ٣: ٣٣ / ١؛ التهذيب ١: ٢٦٨ / ١٠٢؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٧ أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ٧.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ في دلالة الأخبار على اعتبار الاستصحاب عموماً أو اختصاصه بالشكّ في الرفع اشتباه، منشؤه وقوع الاشتباه في مادة النقض، وأنّ معناه هو رفع الهيئة الاتصاليّة - كما في نقض الحبل - حتّى يكون الأقرب إليه على تقدير المجازيّة هو رفع اليد عمّا يتوهمّ فيه الاتّصال والاستمرار لوجود مقتضيه، أو حلّ الأمر المبرم - كما في نقض الغزل - حتّى يكون مطلق رفع اليد عن اليقين نقضاً لما يتوهمّ فيه من إبرامه والتفافه من مراتب الرجحانات حتّى استحكم وصار يقيناً مقابل صفة الظنّ.

وإليك موارد استعمال هذه المادة في كلمات اللغويين؛ ليتّضح لك بطلان كلا المعنيين.
قال في القاموس: «النقض: في البناء والحبل والعهد وغيره ضد الإبرام - إلى أن قال: - ومن الفرائج والعقرب والصفدح والعقاب والنعام والسماوي والبازي والوبر والوزغ ومفصل الآدمي أصواتها - إلى أن قال: - وأنقض أصابعه ضرب بها لتصوّت، وبالداية ألقصّ لسانه بالحنك ثم صوّت في حافتيه، والعقاب صوّتت، والكمأة أخرجها من الأرض، وبالمعز دعا بها، والعلك صوّته - إلى أن قال: - والذي أنقض ظهره، أي أثقله حتّى جعله نقضاً أي مهزولاً، أو أثقله حتّى سُمع نقيضه»^١.

وفي المصباح: «نقضت الحبل نقضاً أيضاً حلّلت برمه - إلى أن قال: - وانتقضت الطهارة: بطلت، وانتقض الجرح بعد برئه والأمر بعد الثامه فسد، وتناقض الكلامان تدافعا»^٢.
وفي المنجد: «نقض نقضاً البناء: هدمه، والعظم: كسره، والحبل: حلّه، والعهد أو الأمر: أفسده»^٣.

وأنت خبير بعدم إمكان إرجاع هذه الاستعمالات إلى جامع يكون هو رفع الهيئة الاتصاليّة، أو حلّ الأمر المبرم. والذي يسعنا أن نقول: إنّ النقض أسند في الأخبار إلى اليقين الشامل لليقين بأمر له مقتضى الاستمرار ولليقين بما لم يحرز له مقتضى الاستمرار، ولم يثبت لنا عدم صحّة نسبة مادة النقض إلى بعض أقسام اليقين، وهو اليقين بما لم يحرز له مقتضى الاستمرار؛ لتكون النسبة قرينة التقييد في المتعلّق، وحينئذٍ فيؤخذ بإطلاق

١. قاموس المحيط ٢: ٥١٠ و ٥١١، «ن ق ض».

٢. المصباح المشير: ٦٢١، «ن ق ض».

٣. المنجد في اللغة: ٨٣٢، «ن ق ض».

المتعلّق؛ ويحكم بعموم الحكم في جميع أفراد اليقين.

إلا أن يقال: إنّ الكلام إذا اتّصل بما يصلح للقرينية لم ينعقد له ظهور، فإذا احتمل اختصاص صدق النقض ببعض أقسام اليقين لم يكن للفظ اليقين بعد إسناد النقض إليه ظهور في الإطلاق، فإنّه يكفي بياناً للتقييد إسناد النقض إليه، وجهلنا بمعنى النقض يوجب إطلاق العبارة. فيكون المتيقّن من الأخبار اعتبار الاستصحاب في الشكّ في الرفع، إلا أن يقال: إنّ رواية الفاساني^١ التي موردها الشكّ في المقتضي وصحيحة زرارة الثالثة^٢ التي أسند فيها النقض إلى الشكّ قرينة العموم.

وكيف كان، فالمراد من النقض في المقام ليس هو حقيقة النقض قطعاً؛ إذ لا يراد من الأخبار رفع اليقين وإزالته فيما يورث الريبة والشكّ - كما في نقض الطهارة بالحدث - بل المراد هو النقض بحسب العمل، مع قيام اليقين على ما هو عليه من التعلّق بالحدوث، وعدم ذهابه بالشكّ فيما كان على يقين منه، وإنّما الشكّ تعلق بالاستمرار.

ثمّ النقض العملي أيضاً لا يراد منه النقض العملي الحقيقي، بل النقض العملي التوسّعي، وإلا فالنقض العملي الحقيقي هو رفع اليد عن أحكام اليقين أعني الثابت للمتيقّن بسبب اليقين، والثابت للمتيقّن بسبب اليقين هو الأحكام المترتبة على حدوث الشيء؛ إذ هو المتعلّق لليقين دون استمراره، والحال أنّ المراد من الأخبار هو ترتيب آثار الاستمرار الذي لم يتعلّق به اليقين قطّ، فيكون هذا توسّعاً في توسّع؛ أحد التوسّعين إرادة معاملة النقض من كلمة النقض، والآخر إرادة معاملة النقض بحسب الاستمرار بإلغاء قيد الحدوث عن متعلّق اليقين.

ولو ضمّ إليه التوسّع في كلمة اليقين بإرادة آثار المتيقّن الثابت بسبب اليقين - وبعبارة أخرى حمل اليقين على اليقين المرآتي - كان التوسّع ثلاثة.

١. تقدّم تخريجها في ص ٣٧٥.

٢. تقدّم تخريجها في ص ٣٧٠.

تنبيهات

[التنبيه الأول]:

هل الأحكام الوضعية ممكن الجعل بإنشاء أنفسها استقلالاً كالأحكام التكليفية أو أنها منتزعة من الأحكام التكليفية؟

وعلى كل حال فهي من الأمور الجعلية الحاصلة بالإنشاء دون الأمور التكوينية، إنما البحث في أن جعلها يكون بإنشائها بلا واسطة، أو يكون بإنشاء التكليف، فتبعد عن الإنشاء بواسطة واحدة؛ إذ بالإنشاء يجعل التكليف، وينتزع منه التلكيف، ثم من التكليف ينتزع الوضع، فيصير الوضع مجعولاً بالتبع وبواسطة جعل التكليف.

وتحقيق حقيقة الحال يكون في طي أمور:

الأول: فيما هو المراد من الجعل في المقام.

الثاني: في معنى الانتزاع.

الثالث: في أن إطلاق الحكم على الأحكام الوضعية بأي معنى يكون من معاني الحكم؟

الرابع: في وجه توصيفها بالوضعية.

[الأمر الأول]: فاعلم أن المراد من الجعل في المقام ليس هو الجعل بمعنى التكوين في

الخارج؛ فإن الأحكام التكليفية ليست مجعولة بهذا المعنى فضلاً عن الوضعية، بل هي

إمّا نفس الإرادة القائمة بنفس المولى - كما هو الحق - أو منتزعة من قول «افعل» و

«لا تفعل» كما هو ظاهر المحقق الأستاذ^١.

وأيضاً ليس المراد من الجعل هو الجعل الإنشائي كعنوان النداء الحاصل بقول: «يا»، والاستفهام الحاصل بقول: «هل»، والتعليك الإنشائي الحاصل بقول: «بعت» إن حصل ملك واقعي - كما إذا كان الإنشاء من أهله في محلّه - أو لم يحصل كما في غير ذلك؛ فإنّ البحث عن المجعوليّة بهذا الجعل بلا فائدة.

بل زعم الأستاذ العلامة أنّ كلّ شيء قابل للإخبار عنه فهو قابل للجعل بهذا الجعل^٢ وإن كان ذلك غريباً؛ فإنّ مثل قيام زيد كيف يمكن أن ينشأ؟! وأيّ معنى لإنشائه؟! فالتعنيّ أن يكون المراد من الجعل والمجعوليّة المبحوث عنه في المقام هو ما كان وجوده الواقعي الحقيقي حاصلًا بإنشائه، كالملكيّة الحاصلة بإنشاء التملك، والزوجيّة الحاصلة بإنشاء التزويج، وهكذا.

فيبحث بعد الفراغ عن أنّ الأحكام التكليفيّة متولّدة من الإنشاء وحاصلة بالإنشاء في أنّ الأحكام الوضعيّة أيضاً هل تكون حقائقها حاصلة بإنشاء أنفسها بلا واسطة، أو لا تتحصّل إلاّ بإنشاء الأحكام التكليفيّة، فيكون المتحصّل ابتداءً بسبب الإنشاء هو التكليف، ثمّ يتبعه يتحصّل الوضع، وهو معنى كون الأحكام الوضعيّة منتزعة ومعنى كونها مجعولة بالتبع؟

ولكنّ الحقّ عندي عدم كون الأحكام التكليفيّة مجعولة حاصلة عناوينها بسبب الإنشاء فضلاً عن الأحكام الوضعيّة، بل هي عبارة عن الإرادات التكوينيّة الحاصلة في النفس، وإنشائها سبب لوجودها الإنشائي المطابق لوجودها الحقيقي تارةً واللامطابق أخرى؛ فإنّ التكليف الذي هو موضوع [حكم] العقل بالإطاعة وحرمة المعصيّة هو تلك الإرادة النفسانيّة الداعية إلى الإنشاء دون الوجود الإنشائي الحاصل بسبب الإنشاء.

وأما الأحكام الوضعيّة فهي أيضاً أجنبيّة عن مقام الإنشاء للتكليف فضلاً عن الوضع، وإنّما هي منتزعة عن واقع مقام التكليف أعني تلك الإرادة القائمة بالنفس

١. كناية الأصول: ٤٠١ و ٤٠٣.

٢. كناية الأصول: ١٢.

أنشئ على طبقها أو لم ينشأ.

فلا الأحكام التكليفيّة مجعولة حاصلة عناوينها بالإنشاء - كحصول عنوان النداء والاستفهام به - ولا الأحكام الوضعيّة، لا بلا واسطة ولا مع الواسطة.

الأمر الثاني: في معنى الانتزاع.

اعلم أنّ الانتزاع هو اختراع النفس لما لا مطابق له في الخارج، وذلك إمّا أن يكون عن ملاحظة منشأ ثابت في الخارج كالفوقيّة والتحتيّة والأبوة والبُنوة أو لا كذلك. ومحلّ البحث في المقام هو الأوّل، فبيحث بعد الفراغ عن تولّد الأحكام الوضعيّة من الجعل وتحصلها بسبب الإنشاء في الجملة في أنّ تحصله هل يكون بإنشاء أنفسها أو يكون بإنشاء التكليف فيتحصّل ابتداء من إنشاء التكليف، ثمّ يلحظ التكليف على نحو مخصوص ينتزع الوضع. وقد عرفت أنّ الحقّ بطلان الأمرين جميعاً، وأنّ الوضع غير مجعول لا ابتداءً ولا بالتبع، بل منتزع من منشأ واقعي غير مجعول، وهو الإرادة القائمة بالنفس على نحو مخصوص من حيث الشرط والمتعلّق.

فينتزع من الإرادة المتعلّقة بالحيجّ على تقدير الاستطاعة شرطية الاستطاعة، ومن الإرادة المتعلّقة بمجموع أمور ملحوظة على صفة الاجتماع والارتباط جزئية بعض تلك الأمور وشرطية بعضها الآخر ومانعية بعض ثالث حسب اختلاف كفيّة اعتبار تلك الأمور، وحسب اختلاف تلك الأمور في كونها وجوديّة وعدميّة.

الأمر الثالث: الحكم الذي يصلح إطلاقه على الأحكام الوضعيّة ليس هو الحكم بمعنى الطلب، وهو واضح. ولا الحكم بمعنى التصديق، وإلّا كان كلّ حكم تصديقي كقيام زيد وركوب عمرو حكماً وضعياً. فتعيّن أن يكون بمعنى خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلفين.

لكن يتّجه عليه أنّ مثل سببية الاستطاعة لوجوب الحجّ وسببية الدلوك لوجوب الصلاة أيّ تعلق له بفعل المكلف مع أنّه يطلق عليها الحكم الوضعي.

و عليه فلا نعلم لمحلّ إطلاق هذا اللفظ ضابطاً لكي نعرف به الحكم الوضعي عن غيره. والدوران مدار إطلاق الحكم في كلماتهم تقليد محض، سيّما مع أنّ الإطلاق أعّم من الحقيقة.

الأمر الرابع: الظاهر أن الوجه في توصيف الأحكام بالوضعية هو دخلها في موضوعات الأحكام التكليفية كالجزيئية والشرطية والمانعية للمأمور به، بل وكذا الشرطية للتكليف على ما سيحيى. وكذا الحجية والولاية فإنها معتبرة في موضوع من تجب متابعتها، و تنفذ تصرفاته.

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أن الأحكام الوضعية كلها منتزعة عن التكليف، وهو الإرادة القائمة بنفس المولى لا يتصور للجعل فيها وفي التكليف معنى. فالكل يشترك في عدم المجعولية، وتمتاز الأحكام التكليفية بأنها أمور واقعية وإرادات نفس أمرية قائمة بنفس المولى، وتمتاز الأحكام الوضعية بالانتزاع من تلك الإرادات حسب الخصوصيات التي هي عليها، فتنزع شرطية الاستطاعة للتكليف بتعلق الإرادة بالحج على تقديرها، وقبل هذه الإرادة ليست الاستطاعة شرطاً فعلياً وإن كان فيها اقتضاء الشرطية، وفيها الخصوصية الداعية للمولى إلى طلب الحج عند وجودها، لكن تلك الخصوصية ليست حكماً وضعياً بل أمر تكويني خارجي.

وإلى ذلك نظر الأستاذ العلامة حيث قسّم الحكم الوضعي إلى أقسام ثلاثة: منه ما هو قابل للجعل بالأصالة وبالتابع، وعدّ منه الحجية والولاية؛ ومنه ما هو قابل له بالتابع خاصة، وعدّ منه الجزئية والشرطية والمانعية للواجب؛ ومنه ما لا يقبل شيئاً منهما، وعدّ منه الشرطية للوجوب^١.

وأنت خبير بأن الشرطية الفعلية منتزعة من فعلية الشروط الذي هاهنا عبارة عن التكليف، فهي مجعولة بالتابع كشرط الواجب. وأمّا اقتضاء الشرطية غير المجعول بشيء من الجعولين فلا ينبغي عدّه من أقسام الحكم الوضعي، ولا يطلق عليه لفظ الحكم بشيء على جميع المعاني.

ومما ذكرنا ظهر أن شيئاً من الأحكام الوضعية لا يصير مجرى للاستصحاب، بل الاستصحاب يتوجه إلى منشئهما وهو الحكم التكليفي؛ وذلك لأن قضية جريان الاستصحاب فيه جعله استقلالاً بخطاب الاستصحاب الذي هو من خطابات الشارع، مع

أنك قد عرفت أن شيئاً منها غير قابل للجعل المستقل، فلا بد أن يتوجه الخطاب الاستصحابي إلى منشأ انتزاعه القابل للجعل فينتزع هو منه.

والحاصل: لا بد أن يكون مجرى الأصل مجعولاً بجعل مستقل، أو يكون له حكم مجعول في المنشأ من جهة حكومة الأصل في المنشأ على الأصل في الحكم الوضعي بحيث لو أغمض النظر عن الأصل في المنشأ أو لم يجر لمانع من الموانع جرى الأصل في الحكم الوضعي.

وقد أصر الأستاذ على كفاية الجعل التبعية في جريان الأصل في التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب^١ وموافقاً لما ذكره عند التعرض للأحكام الوضعية، خلافاً لما ذكره في البراءة عند التعرض لجريان البراءة في الجزئية والشرطية^٢.

[التنبيه الثاني]:

لا فرق في المستصحب بين أن يكون أمراً جزئياً - أعم من أن يكون حكماً أو موضوع حكم - وبين أن يكون كلياً. والمراد من الكلي هنا - كالمطابع في مبحث تعلق الأوامر بالمطابع أو بالأشخاص - هو وجود الكلي، فلا جرم يكون جزئياً أيضاً؛ لأن الوجود مساوق للتشخص.

نعم، لا تكون الخصوصيات الشخصية دخيلة في المستصحب، بل الوجود بما هو وجود يكون مستصحباً مقابل استصحاب الوجود بخصوصياته المشخصة.

ثم إن أقسام استصحاب الكلي أربعة:

الأول: أن يكون الشك في بقاء الكلي منشؤه الشك في بقاء الفرد الذي علم بتحقق الكلي في ضمنه، فإذا كان الأثر للشخص تعين استصحاب الشخص لترتيبه، أما إذا كان الأثر للكلي قيل: يجوز استصحاب كل من الكلي والشخص لأجل ترتيب أثر واحد هو شمول دليل «لا تنقض» مرتين، لليقين بوجود الشخص مرة بما هو يقين بالشخص وآخر بما هو

١. كفاية الأصول: ٤١٧.

٢. كفاية الأصول: ٣٦٦ - ٣٦٧.

يقين بالكلّي، وهذا باطل قطعاً مع أنه يلزم إنشاء حكم واحد مرّتين حسب كلّ شمول. فالحقّ أنّ مشمول «لا تنقض» هو أفراد اليقين المتحقّقة في الخارج، فإن كان اليقين متعلّقاً بالكلّي فقط ولم يكن شيء من الخصوصيّات متيقّناً شمل خطاب «لا تنقض» هذا اليقين الشخصي، وكان معنى شموله استصحاب الكلّي، وإن كان اليقين متعلّقاً بالشخص الذي هو عين اليقين بالكلّي - لأنّ الشخص عين الكلّي - شمل خطاب «لا تنقض» هذا الشخص من اليقين بخصوصيّاته، ومعنى ذلك استصحاب الشخص، ولا معنى حينئذٍ لشموله له ثانياً محذوفاً عنه الخصوصيّات يعني بلحاظه متعلّقاً بالكلّي حتّى تكون قضيتّه استصحاب الكلّي.

بل ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا معنى لاستصحاب الكلّي في شيء من الموارد، فإنّ الكلّي إذا صار متيقّناً فلا محيص أن يكون فرد من أفرادها لا بعينه متيقّناً وهو المعبر عنه بالفرد المرّد، لكن لا بأن يكون هناك يقينان، بل يقين واحد بالفرد المرّد، ويكون ذلك عين اليقين بالكلّي كما يكون اليقين بالفرد المعيّن عين اليقين بالكلّي، فإذا كان اليقين دائماً متعلّقاً بالشخص - غاية الأمر معيّناً تارةً وغير معيّن أخرى - لا جرّم يكون الخطاب شاملاً لليقين بالشخص، ويجري استصحاب الشخص، ولا يكون محلاً لاستصحاب الكلّي.

الثاني من أقسام استصحاب الكلّي: أن يكون الشكّ في بقائه ناشئاً من تردّد ما وجد في ضمنه بين فردين يعلم بعدم أحدهما في زمان الشكّ ويشكّ في وجود الآخر، فتارةً يفرض هذا في الحكم وأخرى في الموضوع.

فأمّا ما كان في الحكم - كما إذا علم برجحان فعل وتردّد بين رجحان استجابي حتّى لا يكون عند المزاحمة لواجب رجحان، أو إيجابي حتّى يكون لغلبة ملاكه عليه - فيختصّ استصحابه بإشكال، وهو أنّ معنى استصحاب الحكم هو إنشاء الحكم يماثل المتيقّن، فإذا كان المتيقّن هو الرجحان كان معنى استصحابه إنشاء الرجحان، وإنشاء الرجحان عارياً عن فضليه غير معقول، ولحقوق الفصل له من الخارج خارج عن قضيتّه الاستصحاب، واستصحاب الرجحان متفضّلاً بالفصل الواقعي الذي كان عليه سابقاً خارج عن استصحاب الكلّي داخل في استصحاب الفرد المرّد، مع أنّ إنشاءه على سبيل الإجمال لغو إن كان في الواقع هو الإيجاب؛ لعدم أثر لهذا الإيجاب.

ثم إنَّ هذا الإشكال يعمُّ كلَّ استصحاب كليّ كان في الحكم، ولا يختصُّ بهذا القسم. وهناك شبهات تختصُّ بهذا القسم بكلا شقيه من حكمية وموضوعية.

الأولى: أنَّ الكليّ في الخارج موجود بوجود أفراد، وليس شيء من الأفراد اجتمعت فيه أركان الاستصحاب - أعني اليقين والشكّ - فليس شيء من الكليّ اجتمع فيه أركان الاستصحاب، بل إما لا يقين ولا شكّ جميعاً، وذلك في الفرد القصير العمر؛ فإنّه مع عدم اليقين بحدوثه متيقّن العدم في الزمان الثاني، أو لا يقين بحدوثه فقط، وذلك في الفرد الطويل العمر.

والحلّ هو أنَّ الكليّ في الخارج وإن كان موجوداً بوجود الأفراد ويلزمه أن لا يتّصف بشيء من الصفات الخارجية إلّا بتبع اتّصاف أفراد، فإذا لم يكن شيء من الأفراد متّصفاً بصفة لم يعقل اتّصاف الكليّ بتلك الصفة، ولكنّ مثل المعلومية والمجهولية - أعني وجود الكليّ في النفس ولا وجوده فيها - ليس من ذلك القبيل، ولذا يكون الكليّ معلوماً ولا يكون شيء من الخصوصيات معلوم الحدوث على التعيين، والكليّ مجهول الاستمرار بمجهولية استمرار فردٍ واحد من أفراد.

ونظير هذه الشبهة وحلّها تتّجه على القسم الثالث أيضاً، ومع ذلك ربما يقال: يجري الاستصحاب هنا ولا يجري هناك؛ لخصوصية موجودة هنا ليست موجودة هناك سنشير إليها. الثانية: أنَّ الشكّ في بقاء الكليّ ولا بقاءه ناشئ من الشكّ في حدوث الفرد الطويل العمر، والأصل عدم حدوثه، وهذا أصل في مرتبة السبب حاكم على استصحاب الكليّ، ولا يعارض ذلك باستصحاب عدم حدوث الفرد القصير العمر؛ إذ ليس أثر عدم حدوثه هو وجود الكليّ في زمان الشكّ، ولا يثبت به أيضاً حدوث الفرد الطويل العمر ليرتّب عليه وجود الكليّ في زمان الشكّ.

وقد أُجيب عن الشبهة بأجوبة:

منها: أنَّ الشكّ في بقاء الكليّ وارتفاعه ليس ناشئاً من الشكّ في وجود الفرد الطويل العمر، بل من كون الموجود المعلوم حدوثه هو الفرد الطويل العمر، ومن المعلوم أن لا أصل يعيّن حال الموجود الخارجي^١.

وهذا الجواب مخدوش بوضوح أن وجود الكلّي ولا وجوده بوجود الفرد ولا وجوده، لا بفردية الموجود ولا فرديته. فلو جرى الأصل ونفي به الفرد ترتّب به انتفاء الكلّي، وإن لم يتعيّن به حال الموجود الخارجي، وأتّه ليس من أفراد الكلّي.

والتوهّم المزبور ناشئ من التعبير بكلمة البقاء والارتفاع - فتوهّم أن الارتفاع مرتّب على كون الفرد الموجود الخارجي هو ذلك الفرد القصير العمر المرتفع في زمان الشكّ - والغفلة عن عدم دخل عنوان الارتفاع في الشكّ الذي هو ركن الاستصحاب، بل المعتبر الشكّ في الوجود واللا وجود للكلّي في الزمان الثاني بعد القطع بوجوده في الزمان الأوّل. ومن المعلوم أن الوجود واللا وجود للكلّي مسبّب عن وجود الفرد الطويل العمر ولا وجوده، لا كون الموجود هو الفرد الطويل وعدمه حتّى يقال: لا أصل يعيّن حال الموجود الخارجي. ومنها: أن لا سببية ومسببية بين الشكّ في وجود الكلّي والشكّ في وجود الفرد ليكون الأصل في الثاني حاكماً على الأوّل؛ إذ لا تعدّد واثنيتية بينهما، بل أحدهما عين الآخر^١.

لا يقال: إن دعوى العينية يسدّ باباً من الإشكال ويفتح باباً آخر، أعني يسدّ باب إشكال الحكومة ويفتح باب إشكال المعارضة، فللخصم تبديل توهّم الحكومة بالمعارضة، ويقول: إن استصحاب الكلّي المراد بين فردين معارض أبداً باستصحاب عدم الفرد الطويل العمر منهما؛ لأنّ المعارضة تكون في مثل ذلك، أعني في أصليين متخالفين في مورد واحد.

فإنّه يقال: إن شيئاً من الخصوصيات على سبيل التعيين غير معتبر في وجود الكلّي. نعم، الكلّي في الخارج لا يكون إلاّ متخصّصاً بإحدى الخصوصيات على البدل، لكن يمكن التعبد بوجود الكلّي لترتيب آثار الكلّي، وأيضاً التعبد بنفي وجود خاصّ لنفي آثار ذلك الوجود الخاصّ.

ومنها: أن اللزوم والسببية بين وجود الفرد والكلّي عقلي، وهو لا يجدي في تقديم الأصل في السبب على الأصل في المسبّب إلاّ على القول بالأصل المثبت، وإلاّ فيعتبر في حكومة أحد الأصلين على الآخر كون مجرى المحكوم أثراً شرعياً مرتّباً على الأصل في مجرى الحاكم^٢.

١. كناية الأصول: ٤٠٦.

٢. نفس المصدر.

ويمكن الإشكال على الأصل في هذا القسم باحتمال انتقاض اليقين بوجود الكلّي باليقين بارتفاع الفرد القصير العمر؛ لاحتمال انطباق الكلّي بالمتيقن عليه، فيكون مندرجاً تحت قوله: «بل تنقضه بيقين آخر» فيكون المقام مردّداً بين أن يكون مندرجاً تحت قضية «لا تنقض» أو تحت قضية «انقض» ومع ذلك كيف يمكن التمسك بشيء من القضيتين على حكم المقام؟!

ثم إنّ ممّا ذكرنا ظهر أنّ إجراء الأصل في الكلّي لا يجدي في ترتيب آثار شيء من الخصوصيات، بل بالنسبة إلى آثار الخصوصيات يندرج المقام في كليّة العلم الإجمالي، فإن كان لكلّ من الخاصين المعلوم بالإجمال أحدهما أثر جرى الأصل بالنسبة إلى كليهما ما لم يلزم من ذلك مخالفة قطعية عملية.

إلّا أن يقال بعدم مقتضي للأصل في أطراف المعلوم بالإجمال، وإلا جرى الأصل في جانب ذي الأثر خاصّة.

تفريع: إذا علم بخروج مائع مردّد بين البول والمني فالحال لا تخلو عن إحدى صور سبع:

[الصورة الأولى]: أن يكون مسبقاً بالعلم بالجنابة، ففي هذه الصورة لا أثر لعلمه الإجمالي.

[الصورة الثانية]: أن يكون مسبقاً بالعلم بالحدث الأصغر، فالأصل عدم حدوث الجنابة أو عدم انقلاب الحدث الأصغر بالحدث الأكبر على الوجهين في بقاء الحدث الأصغر على حدّه مع الجنابة، وإنّما يلحق آثار الجنابة لمكان انضمام الجنابة إلى الحدث الأصغر، أو أنّه يتقلب إلى الأكبر عند طروء الجنابة، فيرتّب آثار الحدث الأصغر بالأصل المذكور كما ينفي آثار الجنابة.

وبعد تعيين الحدث في الأصغر بحكم الشارع يكون محكوماً بالارتفاع بالوضوء، ولا يبقى لاستصحاب كليّ الحدث بعده مجال وإن كانت مجتمعة فيه أركان الاستصحاب. الصورة الثالثة: أن يكون مسبقاً بالعلم بالطهارة من الحدثين. وحكم هذه الصورة أنّه بعد أن علم إجمالاً بحدوث إحدى الحاليتين وجب الاحتياط بترتيب آثار كلّ من الحاليتين، فيترك محرّمات الجنب ويؤتى بواجباته كما يؤتى بواجب الحدث الأصغر - وهو الوضوء -

لأجل ما يشترط بالطهارة. هذا عند اشتغال الذمة بواجب مشروط بالطهارة، وإلا انحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بتوجه تكاليف المحدث بالأصغر والشك البدوي في محرّمات المحدث الأكبر؛ لتداخل أحكامهما ودخول كلّ ما هو للأوّل من الحكم في الثاني لعدم اختصاصه بحكم خاصّ.

بقيت صور أربع وهي صور الجهل بالحالة السابقة إمّا للتردد بين أمور ثلاثة: الطهارة، والحدث الأكبر، والحدث الأصغر، أو للتردد بين أمرين منها، وينحلّ ذلك إلى ثلاث صور، و الكلّ غير خارج عن أحد أحكام ثلاثة؛ فإنّ الجهل الذي هو حالته السابقة إمّا أن يكون محكوماً بالطهارة أو يكون محكوماً بالحدث الأصغر أو يكون محكوماً بالحدث الأكبر، ويلحق كلّ واحد حكم واقعه، فالمحكوم بالطهارة حكمه حكم من علم بسبق الطهارة، والمحكوم بالحدث الأصغر حكمه حكم من علم بسبق الحدث الأصغر، والمحكوم بالحدث الأكبر حكمه حكم من علم بسبق الحدث الأكبر، والوجه في ذلك واضح.

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي: هو أن يكون منشأ الشكّ في بقاء الكلّي احتمال وجود فرد آخر من الكلّي غير ما علم وجوده وارتفاعه مقارناً لوجوده أو لارتفاعه. ومنشأ الاشتباه في جريان الاستصحاب في هذا القسم مطلقاً، وعدم جريانه كذلك، والتفصيل بين احتمال وجود فرد آخر للكلّي مقارن للفرد المعلوم منه وبين احتمال حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد المعلوم هو صدق البقاء على الكلّي الباقي بتبادل الأفراد وصدق الارتفاع على المرتفع بانقطاع الأفراد نظراً إلى وحدة الكلّي، فلا يكون فرق بين أن يستمرّ هذا الكلّي في فرد واحد أو يستمرّ بتبادل الأفراد أو عدم صدق البقاء والارتفاع نظراً إلى كثرة الأفراد، وكذلك الحصص من الطبيعة. فما هو المتيقّن منها متيقّن الارتفاع، وما هو المشكوك مشكوك الحدوث، فلم يجتمع اليقين والشكّ في موضوع واحد، أو التفصيل في الصدق وعدمه بين صورتين.

الحقّ هو الأوّل؛ فإنّه يطلق على دوام الكلّي واستمراره بتبادل أفراد البقاء عرفاً كما يطلق على عدم دوامه لفظ الارتفاع، وإن كان بالنظر إلى نفس الأفراد المتبادلة لابقاء وارتفاع؛ فإنّ ذلك لا يوجب عدم جريان الاستصحاب في الكلّي.

نعم، يستصحب عدم حدوث ذلك الفرد المتيقّن الحدوث والارتفاع، فينفى به الآثار

الخاصة بالفرد كما في القسم الثاني.

ثم لو أغمضنا عن ذلك تعين إطلاق القول بالمنع، ولا وجه للتفصيل بين صورة احتمال مقارنة فرد للأول وضورة حدوثة عند ارتفاع الأول؛ فإن احتمال البقاء في الصورة الأولى وكون الشك فيه لا يجدي؛ فإن المدار على الشك في بقاء ما هو المتيقن لا مطلق البقاء، ولا يكون الأمر كذلك لو كان تبادل الأفراد مضرًا بصدق البقاء على الكلّي كما هو مبني هذا التفصيل؛ فإن ما هو محتمل البقاء محتمل الحدوث أيضاً، وما هو متيقن الحدوث متيقن الارتفاع.

ثم إن الكليات المشككة كالنور والألوان إذا تحركت بحسب المرتبة شدةً وضعفاً كان الوجود واحداً شخصياً، وكان استصحاب الكلّي فيه من قبيل القسم الأول لا من قبيل القسم الثالث؛ لعدم تبادل الوجودات، بل المتبادل خصوصيات وجود واحد كما في تبادل خصوصيات زيد مع وحدة شخصه؛ فإن الشخص واحد ما دام الوجود الشخصي مستمرًا. نعم، في مثل اللحية إذا شك في بقائها كان استصحابها من قبيل القسم الثالث؛ لأن اللحية على تقدير وجودها في زمان الشك ليست هي اللحية الموجودة قبل سنة أو في زمان اليقين، ومع ذلك الاستصحاب جارٍ حتى على القول بالمنع من استصحاب هذا القسم؛ للمسامحة العرفية وعدّ الموجود اللاحق عين الموجود السابق.

وأما الاستصحاب في كليّ الأمور التدريجية وفي استصحاب أحكام الشرائع السابقة فهو مبني على حجّة الاستصحاب في هذا القسم.

القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلّي هو: أن يكون الكلّي المتيقن مردداً بين فرد متيقن الحدوث والزوال وآخر مشكوك الحدوث، كما إذا وجد الشخص في ثوبه منياً علم أنه منه لكن تردّد أنه من جنابته السابقة التي اغتسل منها أو أنه من جنابة حادثة بعد ارتفاع الأولى، فيقال حينئذٍ: تلك الجنابة الحادثة قطعاً بخروج هذا المنى مشكوك الزوال، والأصل بقاؤها.

إلا أن يقال: إن المتيقن محتمل الانتقاض بيقين آخر، فكيف يتمسك بفقرة «لا تنقض» على إثبات حكمه؟!

أو يقال: إن اتصال زمان المشكوك بالمتيقن غير محرز؛ للقطع بحصول الطهارة بعد

الجنابة الأولى، فلعلّ الجنابة الحاصلة بهذا المنى هي تلك الجنابة الأولى التي تخلّل بينها وبين زمان الشكّ اليقين بالطهارة، ومعه كيف يسوغ الاستصحاب والحال أنّ الاتصال بين الزمانين معتبر في صدق النقض والبقاء؟!

أو يقال: إنّ الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب الطهارة الحاصلة عقيب الجنابة الأولى، لكن اللازم حينئذٍ بعد تساقط الأصلين هو تحصيل القطع بالطهارة بحكم «لا صلاة إلا بطهور»^١.

تغيبه: لا يخفى أنّ استصحاب عدم التذكية من زمان الحياة إلى زمان زهوق الروح من قبيل استصحاب الشخص دون الكلّي؛ فإنّ العدم المستمرّ مع الحالات الوجوديّة - وإن عدّ الوجودات المتقارنة لهذا العدم - وجودات متعدّدة متبادلة، فعدم العلم الثابت في حقّ زيد عدم واحد مستمرّ من ابتداء زمان وجوده إلى منتهى هرمة، فليس الحياة وزهوق الروح مصداقين متبادلين لهذا العدم كي يكون استصحاب العدم مع تبادل مصداقيه من قبيل استصحاب الكلّي القسم الثالث. وكيف يعقل أن يكون الموجود مصداقاً للعدم؟

نعم، تبقى شبهة عدم بقاء الموضوع، وتندفع الشبهة بأنّ الحياة والممات بالنسبة إلى هذا العدم من الحالات، كما بالنسبة إلى جواز النظر إلى بدن الزوجة ميتاً كجوازه حياً.

وهناك شبهة ثالثة وهي أنّ الأصالة المذكورة لا تثبت كون الحيوان ميتة الظاهر في الموت حتف الأنف.

وهذه الشبهة مبنية على أن تكون الحرمة والنجاسة مرتبتين على عنوان الميتة كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة﴾^٢ وكانت الميتة أمراً وجودياً. أمّا إذا كانتا مرتبتين على عنوان غير المذكى إمّا بحمل الميتة في هذه الآية على ذلك بقرينة قوله تعالى في الآية الأخرى: ﴿إلّا ما ذكّيتم﴾^٣ أو بإلحاقه حكماً بالميتة فيتصرّف في حصر الآية الأولى أو كانت الميتة هو غير المذكى فلا إشكال.

١. مرّ تخريجه في ص ٣٤١.

٢. الأنعام (٦): ١٤٥.

٣. المائدة (٥): ٣.

[التنبيه] الثالث:

يعتبر في الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة، فلا يجري الاستصحاب في الزمان وما هو نحوه في التدرج والانصرام من الزمانيات كجريان الماء وسيلان الدم، وكذا في المقيّد بالزمان بعد ارتفاع قيده. فيقع الكلام في مقامين:

الأول: في جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية التي تتجدّد شيئاً فشيئاً ومن جعلتها الزمان.

الثاني: في المقيّد بالزمان بعد ارتفاع قيده.

فأمّا الكلام في المقام الأوّل، فنقول: إنّ الحركة التي هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج في أيّة مقولة كانت إذا تيقنّا بها ثم شككنا فيها لا جرم يكون يقيننا بجزء منها وشكنا في جزء آخر منها، يعني موافاة الجسم المتحرّك لجزء من أجزاء المسافة يكون يقينياً، وموافاته لجزء آخر يكون شكياً.

فاستصحاب الحركة - بمعنى الموافاة للحدود الحاصلة على سبيل التدرج؛ لكون الجسم قبل الوصول إلى كلّ جزء من أجزاء المسافة غير حاصل فيه، وبعده أيضاً غير حاصل فيه، وهي المسمّى بالحركة القطعية الراسمة في الوهم خطأً اتّصالياً - لا معنى له؛ لأنّ الجزء الأوّل من السير قطعي الارتفاع والجزء الثاني منه مشكوك الحدوث.

وأما استصحاب الحركة - بمعنى كون الجسم باقياً على صفة التوسّط بين المبدأ والمنتهى - أعني المبدئية للجزء اللاحق من الحركة النهائية للجزء السابق - المعبر عنه بالحركة التوسّطية، فهذه الصفة وإن كانت ثابتة لا حركة فيها وإلاّ لزم السكون، لكن ثباتها يكون بالأفراد المتبادلة كنبات الإنسان في الدنيا بأفرادها المتبادلة؛ فإنّ الكينونية بين المبدأ والمنتهى وبين الحياة والممات - أعني حياة مرتبة وممات مرتبة أخرى - كليّة له أفراد فردها المتيقن قطعي الارتفاع وقد هرب الجسم منه وفردها الآخر مشكوك الحدوث ولم يعلم تحقّق الجسم فيه، فيبني استصحابه على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكليّ.

ثمّ الشكّ قد يكون مع العلم بمقدار الحركة في الوصول إلى الغاية، أو في تحقّق الرفع،

وقد يكون مع الجهل بمقدار اقتضاء الجسم للحركة، فإن قلنا بالتعميم في اعتبار الاستصحاب بين الشك في المقتضي والرافع جرى الاستصحاب في القسمين، وإلا اختص الاستصحاب بما إذا علم مقدار اقتضاء الجسم للحركة.

واعلم أن القول بالاستصحاب في الأمور التدريجية إنما يجري فيما إذا شك في الحركة مع اتحاد معروض الحركة - أعني الجسم المتحرك - كما في حركة الفلك، أو حركة زيد، أو جريان ذلك الجزء من الماء الذي علم بجريانه أولاً إذا شك في ركوده.

وأما إذا شك في جريان جزء آخر كما في جريان الماء من الساقية وسيلان دم الحيض فاستصحاب الجريان والسيلان موقوف على توسع آخر وراء ما توسع في استصحاب الأمر التدريجي بأن يدعى أن مجموع الماء والدم الآخذين بالجريان والسيلان موضوع واحد في نظر العرف ما لم يحصل الفصل بين أجزائه، وجريانه جريان واحد، فيستصحب هذا الجريان إذا قطع بحصوله وشك في نفاذه وإن كان المقطوع بحسب الدقة جريان جزء والمشكوك جريان جزء آخر.

أو يقال - نظير ما قلناه في تقرير الاستصحاب في نفس الحركة مع اتحاد معروض الحركة -: إن الماء الجاري كان في الساقية والدم السائل كان في فضاء الفرج والآن كما كان، فيكون حدوثه بوجود فردٍ من هذا الكلي واستمراره بوجود فردٍ آخر، فيكون نفس الحركة ومعروض الحركة كلاهما متبدلان بفرد آخر كما كان المتبدل في أصل المسألة نفس الحركة مع اتحاد معروضها، فيبنتي على جريان الاستصحاب في القسم الثالث.

ثم إن هذا القسم أيضاً ينقسم إلى الشك في المقتضي والرافع؛ فإن كمية الماء الآخذ في الجريان من المنبع قد يكون معلوماً وقد شك في نفاذه، وقد يكون مجهولاً ولأجله شك في بقاء الجريان، فيبنتي جريان الاستصحاب في القسمين على التعميم في الاستصحاب بين الشك في المقتضي والرافع.

ثم إن الظاهر أن وحدة الحركة الاختيارية وتعددها ليس بوحدة الداعي وتعدده بل بالاتصال العرفي بين أجزاء تلك الحركة وعدمه، فالمتصل في الخارج - ولو كان كل جزء بداعٍ غير داعي الآخر - واحد والمنفصل - ولو كان المجموع بداعٍ واحد - متعدد. وعليه فإذا علم صدور الحركة بداعي كذا ثم احتل استمرارها بداعٍ آخر كان استصحابها من قبيل

استصحاب الشخص لا استصحاب القسم الثالث من الكلي.

وأما الكلام في المقام الثاني - أعني المقيّد بالزمان إذا شكّ فيه بعد ارتفاع قيده، سواء كان القيد قيداً للحكم أو لمتعلّق الحكم كما إذا تعلّق الحكم بالجلوس قبل الزوال - فهو أنّ هذا القيد سبيله سبيل سائر القيود المتبدّلة، يعني إذا كان القيد قيداً بحسب نظر العرف والعقل جميعاً فلا يجري الاستصحاب، وإذا كان قيداً بحسب نظر العقل فقط ويكون بحسب نظر العرف ظرفاً والمعروض للحكم ما عدا ذلك القيد فيجري الاستصحاب.

والوجه في ذلك: أنّ قضية «لا تنقض» الذي هو دليل الاستصحاب كسائر الخطابات العرفيّة منزّل على المفهوم العرفي، والنقض العرفي يدور مدار بقاء الموضوع العرفي كما أنّ النقض الحقيقي يدور مدار بقاء الموضوع الحقيقي.

وتمام الكلام في ذلك في مبحث اعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب. إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ كلّ وجود ارتفع أو عدم انقلب إلى وجود ثم شكّ في زمان آخر في وجوده لم يكن مجالاً للاستصحاب ما ارتفع وتبدّل ليعارض استصحاب ما تبدّل إليه، فلو لم يكن زيد ثمّ كان وشكّ في زمان ثالث في وجوده استصحب وجوده وأما عدمه السابق على وجوده فقد تبدّل بيقين آخر فاصل بينه وبين الشكّ في وجوده، فلا محلّ لاستصحابه. وهذا ممّا لا إشكال فيه.

نعم في خصوص التكليف - حيث إنّه أمر إضافي يتكثّر بتكثّر المتعلّق للتكليف - إذا انقلب عدم التكليف بالنسبة إلى متعلّق إلى وجود التكليف بالنسبة إلى ذلك المتعلّق لم يمنع هذا الانقلاب عن إجراء استصحاب البراءة بالنسبة إلى متعلّق آخر.

ومن جملة ذلك ما إذا علم التكليف بالفعل في زمانٍ بحيث كان الزمان ظرفاً يجري معه استصحاب التكليف لو شكّ فيه فيما بعد ذلك الزمان؛ فإنّ عدم التكليف بالفعل في ذلك الزمان قد انقلب إلى التكليف به فيه، فلم يبق مجالاً لاستصحاب عدمه.

وأما عدم التكليف بالفعل في سائر الأزمنة - ومن جملتها الزمان المتّصل بزمان العلم بالتكليف - فلم يعلم فيه بالانقلاب، فيستصحب عدمه، ويعارض به استصحاب الوجود المتقدّم. وهذه المعارضة سارية في عامّة موارد الاستصحاب في الأمور المجعولة - وضعيّة كانت أو تكليفيّة - فلا يبقى لنا مورد يجري فيه الاستصحاب بلا معارض، فيختصّ

الاستصحاب بالأمر الخارجيّة.

وقد يجاب عن المعارضة بأنّ الاستصحاب الوجودي مبنيّ على جعل الزمان ظرفاً للتكليف، والاستصحاب العدمي مبنيّ على جعله قيداً وتقطيع الأزمنة، والقول بأنّ عدم التكليف بالفعل في هذا الزمان قد انقلب دون عدمه بالفعل في ذلك الزمان، والاعتباران ممّا لا يجتمعان في الخارج لتحصل المعارضة، بل إمّا أن يكون التقدير تقدير الظرفيّة فيجري الاستصحاب الوجودي فقط، أو تقدير القيدية فيجري الاستصحاب العدمي فقط.

وفيه أولاً: أنا نتكلّم على تقدير الظرفيّة وجريان الاستصحاب في جانب الوجودي، وفي عين هذا التقدير نقول: الاستصحاب العدمي أيضاً جارٍ بالتقريب الذي ذكرناه، وليس التقطيع في الزمان مستلزماً لأخذ الزمان قيداً، بل يجتمع مع الظرفيّة، ولذا في جانب الوجود مع كون الزمان ظرفاً يكون هذا التقطيع، فنقول: نقطع بوجوب الجلوس مثلاً قبل الزوال ونشكّ في وجوبه بعده، ففي جانب العدم أيضاً نقول: نقطع بعدم التكليف بالجلوس بعد الزوال قبل الشرع ونشكّ فيه بعده، والأصل عدمه، فيعارض به استصحاب التكليف، ولا يخفى أنّ اتصال زمان المشكوك بالمتيقن المعتبر في الاستصحاب حاصل في الاستصحاب العدمي كحصوله في الاستصحاب الوجودي؛ فإنّ زمان عدم التكليف المتيقن - وهو قبل الشرع - متّصل بزمان عدم التكليف المشكوك، وهو بعد الشرع.

وثانياً: أنّ التقطيع واعتبار زمان قيداً في جانب العدم لا يقتضي بوجه اعتباره قيداً في جانب الوجود حتّى يقال: إنّ الاستصحابين لا يجتمعان في موردٍ، بل يمكن اعتبار الزمان قيداً في جانب مع أخذه ظرفاً في جانب آخر، فيقال: الجلوس الخاصّ الواقع بعد الزوال بقيد كونه واقعاً بعد الزوال لم يكن واجباً قبل الشرع فهو الآن على ما كان، وهل في أركان هذا الاستصحاب خلل؟ كلّاً، وحينئذٍ فيعارض به استصحاب وجوب الجلوس الثابت قبل الزمان على وجه ظرفيّة الزمان للفعل.

ثمّ إنّ معارضة الاستصحابين تأتي في مثل الطهارة الحديّة والخبثيّة، فإذا شكّ في ناقضيّة المذي فكما يستصحب الطهارة بعد خروج المذي كذلك يستصحب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً ومؤثراً فعلياً في حصول الطهارة أو في إباحة الدخول في الصلاة بعد خروج المذي، والمتيقن جعله سبباً قبل ذلك.

ولا ينافي ذلك العلم بتأثير الوضوء في طهارة مستمرة لولا ما جعله الشارع رافعاً؛ فإن العلم بدوام الاقتضاء يمنع عن الرجوع إلى أصالة عدم الاقتضاء لا عن الرجوع إلى أصالة عدم التأثير الفعلي المتوقع مضافاً إلى الاقتضاء على عدم المانع عن التأثير الفعلي، فالمشكوك يكون هو التأثير فعلاً، والأصل عدمه، وبعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما يرجع إلى قاعدة الاحتياط وجوب إحراز الشرط في الصلاة.

تنبية: الشك في بقاء الحكم بعد ارتفاع القيد المقوم للموضوع - زماناً كان أو غير زمان - يكون بأحد وجهين:

الأول: احتمال حدوث ملاكٍ آخر قائم بالباقي لم يكن هذا الملاك حين وجود القيد ولو لمنع القيد عنه واقتضائه لملاكٍ آخر أقوى، لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه.

الثاني: احتمال وجود ملاكٍ مقارن قائم بالباقي يكون هو بضميمة الملاك القائم بالمجموع مؤثراً في الحكم على المجموع بحيث يكون مرتبة من المطلوبية قائماً بما عدا القيد - لا يكون القيد دخيلاً فيه بوجه - ومرتبة أخرى قائماً بالمجموع، فإذا ارتفع القيد ارتفع موضوع الحكم الأول وبقي موضوع الحكم الثاني. والحق عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً.

أمّا أولاً: فلاّنه لو قطع بأن الأمر كذلك لم يحتج إلى الاستصحاب، بل الطلب كان باقياً بالقطع. ولو شكّ فكما يحتمل أن يكون الأمر كذلك يحتمل أن لا يكون كذلك فلا يكون الموضوع محرز البقاء.

وأمّا ثانياً: فالحكم الأكيد الناشئ عن الملاكين قائم بالقيد والمقيد وهو حكم واحد شخصي، فإذا انتفى القيد انتفى هذا الحكم قطعاً، ويشكّ في إنشاء حكم آخر قائم بالباقي، والأصل عدمه، إلا أن يستصحب جنس الوجوب الشامل للأصلي والتبعي، فيقال: الباقي كان واجباً حين وجوب الكلّ، فهو الآن كما كان، وإن كان وجوبه حين وجوب الكلّ كان في ضمن الوجوب التبعي، والآن لو كان كان واجباً أصلياً.

[التنبيه] الرابع:

هل الاستصحاب جارٍ في الأحكام التعليقيّة كجريانه في الاستصحابات التنجيزيّة؟ إشكال.

والمراد منها هنا الأحكام المشروطة غير المحقّقة فعلاً، وأمّا الأحكام المحقّقة فعلاً وإن كان متعلّقها أمراً استقباليّاً - وهو المسمّى عندهم بالحكم التعليقي - فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيها كجريانه في الحكم التنجيزي.

والحقّ عدم جريان الاستصحاب، لا لما يقال من عدم الحالة السابقة؛ لأجل أن الحكم التعليقي معناه عدم الحكم فعلاً، بل لأجل ابتلائه بالمعارض دائماً. ولتحقيق كلّ من الأمرين نتكلّم في مقامين:

الأوّل: في ثبوت الحالة السابقة ولا ثبوتها.

الثاني: في ثبوت المعارضة ولا ثبوتها.

فأمّا في المقام الأوّل: فقد يتوهّم أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب شيئاً ثابتاً ولا شيء ثابت في مورد الاستصحاب التعليقي يقصد استصحابه، والذي هو ثابت بين ما لا يراد استصحابه بل هو مقطوع الارتفاع وبين لا أثر مترتب على استصحابه.

توضيح ذلك: أن نفس الحكم لعدم تحقّق شرطه منفي قطعاً، وأمّا ثبوته بنحو التعليق فلا تتعلّق له معنى إلاّ ثبوت إنشائه، والإنشاء بالنسبة إلى حال الشكّ منفي قطعاً وإلاّ لم يحتج إلى الاستصحاب.

وبالجملة: واقع الحكم منفيّ في الزمان الأوّل وإلاّ لم يكن متعلّقاً، وإنشأؤه مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني. وأمّا الخصوصية الثابتة في الشيء المقتضية للحكم عليه عند تحقّق الشرط - وهي المعبر عنها بملاك الحكم - فهي وإن كانت ثابتة لكن لا أثر لاستصحابها، لأنّ ترتّب الحكم على الملاك ترتّب عقلي لا شرعي.

ومن ذلك يظهر الحال في استصحاب الملازمة؛ فإنّ موضوع التالي هو المقدّم دون الملازمة.

لكن يندفع التوهّم بأنّه لا يعتبر في الاستصحاب إلاّ اليقين، واليقين بالحكم التعليقي

حاصل بالوجدان كالشك فيه، فيتوجّه حكم «لا تنقض».

وأما المقام الثاني: فالحق ثبوت المعارضة دائماً بين الاستصحاب التعليقي وآخر في قبالة تنجيزي من غير حكومة أحد الأصلين على الآخر، فكما يقال: ماء العنب إذا غلى يحرم فماء الزبيب كذلك استصحاباً للحكم من حال العنبية، كذلك يقال: ماء الزبيب كان قبل الغليان حلالاً بالقطع فهو بعد الغليان باقٍ على حليته بالاستصحاب.

ليس هناك شك سببي وآخر مسببي لتصور الحكومة، بل شك واحد في حكم عصير الزبيب بعد الغليان حلاً وحرمةً، والأصلان مختلفان حلاً وحرمةً وهذا شأن المتعارضين. ومجرد أن استصحاب الحرمة التعليقية كان جارياً قبل الغليان لا يوجب الحكومة، مع أن لنا إجراء استصحاب الحل أيضاً قبل الغليان لحصول الشك في هذا الحال في حكم ما بعد الغليان، فكما يحكم بالاستصحاب الأول بالحرمة كذلك يحكم بالاستصحاب الثاني بالحل، فيتساقط الأصلان، ويرجع إلى أصالة الحل.

وكان توهم الحكومة ناشئ من تخيل أن الحكم التعليقي ضرب من الحكم، وله حظ من الوجود في قبالة عدمه كما أن الحكم التنجيزي ضرب منه، ويكون الحكم التنجيزي عند حصول المعلق عليه من آثار ثبوت الحكم التعليقي قبله، أو من ملازماته العقلية الثابتة للأعم من الحكم التعليقي الواقعي والظاهري، فإذا حكم بالاستصحاب بثبوت الحكم التعليقي ترتب عليه لازمه أو ملازمه، ولم يكن لاستصحاب الحل مجال^١.

وهو توهم فاسد؛ فإن الحكم التعليقي ليس إلا تعبيراً عن الحكم التنجيزي الثابت عند الشرط، فليس في موارد الحكم التعليقي حكمان مجعولان: أحدهما تعليقي ثابت قبل حصول المعلق عليه، والآخر تنجيزي ثابت بعده، بل الحكمان متحدان، فإن عبّر عن هذا الحكم قبل حصول المعلق عليه عبّر بعبارة التعليق، وإن عبّر عنه بعده عبّر بعبارة التنجيز، فالواقع متحد، والتعبير مختلف.

نعم، لو كان لاستصحاب الملازمة أو لاستصحاب الخصوصية المستتبعة للحكم التعليقي أثر شرعي - كانت فعلية اللازم عند فعلية الملزوم من حكم الشارع - كان

الاستصحابان المذكوران حاكمين على استصحاب الحل؛ لأنّ الشكّ في فعليّة اللازم عند تحقّق الملزوم ناشئ عن الشكّ في الملازمة أو في الخصوصيّة المستلزمة، فالأصل في تلك الخصوصيّة أو في الملازمة يكون حاكماً على الأصل في اللازم لكن عرفت أن ليس أثره ذلك.

وقد صدر من الأستاذ العلامة في كفايته في مقام دفع المعارضة بين الأصليين ما لا يكاد ينقضي تعجّبي منه، فإنّه ﷺ حسب أنّ المعارضة المدّعاة هي المعارضة بين استصحاب الحرمة التعليقيّة والحلّ التنجيزي الثابتين جميعاً في حال العنبيّة^١، مع أنّه لا ينبغي توهم المعارضة بين هذين الأصليين من أحد. والمعارضة المدّعاة إنّما هو بين استصحاب الحرمة التعليقيّة في حال العنبيّة والحلّ التنجيزي الثابت بالقطع في حال الزبيبيّة ممّا قبل الغليان إلى ما بعده.

[التنبيه] الخامس:

هل يجري الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة، بل وكذا في أحكام هذه الشريعة من عصر إلى آخر إذا شكّ في نسخها أو لا؟
ومنشأ الإشكال اختلال أركان الاستصحاب إمّا من جهة فقد اليقين السابق أو من جهة عدم الشكّ اللاحق.
فالكلام يقع في مقامين:

الأول: في ثبوت اليقين السابق وعدمه.

والحقّ أنّ المكلفين الموجودين على صفة التكليف في عصر الشكّ لا يقين لهم بالتكليف، ومن هم على اليقين من التكليف قد انقضوا لا شكّ لهم.

نعم، الأشخاص المدركون للشريعتين على صفة التكليف قد اجتمع في حقّهم الأركان لكن استصحابهم لا يجدي بالنسبة إلى من لم يجتمع في حقّهم ذلك، و دليل الاشتراك لا يقتضي الاشتراك مع اختلاف الصنف.

ودعوى توجّه التكليف إلى كلّی البالغ العاقل لا خصوص الأشخاص الموجودين في عصر اليقين كدعوى توجّه التكليف إلى الأفراد البالغين العاقلين لكن بالأعمّ من الأفراد المحقّقة والمقدّرة باطلّة عاطلة؛ فإنّ التكليف لا يعقل إلاّ بخصوص الأفراد الموجودة فعلاً لا يتخطّأها خطوة، وإلاّ لزم تكليف المعدوم، نعم، عموم الإنشاء وشموله للموجود والمعدوم ممّا لا بأس به، لكن فرض وجود مثل هذا الإنشاء يخرج المورد عن محلّ البحث؛ إذ لا إنشاء كذائي، وإلاّ لم يكن مجال للاستصحاب.

والحقّ أنّ جريان الاستصحاب في المقام مبنيّ على حجّية الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي؛ فإنّ جنس التكليف الموجود في ضمن تكليف أشخاص موجودين في عصر سابق يشكّ في ارتفاعه بانقراض عصرهم وبقائه على سبيل تبادل الأفراد في ضمن تكليف أشخاص آخرين، فيستصحب جنس التكليف. ومعنى استصحاب جنس التكليف إنشاء تكليف ظاهري بعنوان البالغ العاقل، فيكون المنشأ شخصياً من التكليف شخصاً ظاهرياً يجب عقلاً أمثاله.

الثاني: أنّ أحكام الشرائع السابقة مقطوعة الارتفاع بالنسخ بالقطع التفصيلي أو الإجمالي المانع عن جريان الاستصحاب في الأطراف، فلا شكّ بدوي في بقائها لكي يستصحب.

وفيه: منع العلم التفصيلي بالنسخ؛ لأنّ هذه الشريعة - بل كلّ شريعة - ليست ناسخة لجميع أحكام الشرائع السابقة، وأمّا العلم الإجمالي فهو لا يضّرّ بجريان الاستصحاب في أمثال المقام ممّا لا يجري الأصل في بعض الأطراف؛ فإنّ ما علم من الأحكام من صاحب هذا الشرع لا يجري فيه أصالة عدم النسخ؛ لوجوب العمل على طبقه كائناً ما كان، فيبقى الأصل في الموارد الخائبة عن النصّ من صاحب هذا الشرع بلا معارض حيث لا علم إجمالي في أطرافها.

هذا كلّ في أصالة عدم النسخ بمعنى استصحاب الحكم الثابت أولاً، وأمّا أصالة عدم النسخ بمعنى التمسك بإطلاق خطاب التكليف عند الشكّ في النسخ فهو سليم عن إشكال عدم اليقين بالتكليف، بناءً على عموم الخطاب للمعدومين، أو ثبوت حكمه لهم بدليل الاشتراك.

نعم، إشكال العلم الإجمالي بالنسخ يمنع عن التمسك بشيء من الخطابات للإجمال العرضي. ولا يجدي هنا ما قيل في الجواب عن هذا الإشكال في المقام السابق؛ فإنّ الأصول اللفظية مدارها على عمل أرباب اللسان، والظاهر أنّهم لا يتمسكون بشيء من أطراف العلم الإجمالي من غير فرق بين الإجمال بين أطراف مبتلى بها وبين الإجمال بين أطراف غير مبتلى بها، فإذا علم إجمالاً بالتجوّز في أحد خطابين: أحدهما خطاب تكليف والآخر خطاب قصة وحكاية سقط خطاب التكليف عن الحجية.

[التنبيه] السادس:

لا إشكال في أنّ خطاب «لا تنقض» أو خطاب سائر الأصول قد سيق لجعل الحكم، وأمّا الموضوع الخارجي فلا يعقل فيه الجعل، ولو كان مجرى الأصل حكماً كان مفاد «لا تنقض» إنشاء حكم ظاهري مماثل للحكم المتيقن، ولو كان موضوعاً كحياة زيد وعدالة عمرو كان معنى «لا تنقض» إنشاء أحكام ذلك الموضوع بلا واسطة. وهل معناه خصوص ذلك أو معناه إنشاء مطلق أحكامه ولو مع الواسطة؟ وأيضاً هل معناه خصوص ذلك، أو معناه إنشاء مطلق أحكامه ولو مع الواسطة؟

وأيضاً هل معناه خصوص جعل الأحكام اللازمة لذلك الموضوع المترتبة عليه، أو معناه جعل مطلق الأحكام المرتبطة به، سواء كانت لازمة له أو ملزومة أو ملازمة؟ فيكون المتيقن من مفاد الأصل جعل مجراه أو جعل أحكام مجراه بلا واسطة، وأمّا أحكام مجراه مع الواسطة أو الأحكام الملزومة لمجراه أو الملازمة له بلا واسطة فضلاً عما كانت مع الواسطة بأن كانت ملزومة للملزوم، وهكذا في لازم الملزوم وملازمه، وهكذا في ملزوم اللازم وملازمه، فكلّها داخله تحت عنوان الأصل المثبت الذي وقع البحث عنه.

فللمبتنية جهتان:

إحدهما: كون الحكم المترتب على مجرى الأصل مترتباً عليه مع الواسطة، والأخرى عدم كون الحكم مترتباً، بل ملزوماً أو ملازماً ولو كان بلا واسطة، فتتداخل الجهتان فيما إذا كان مع الواسطة وملزوماً أو ملازماً كملزوم اللازم وملازمه، أو لازم الملزوم أو الملازم وملزومهما أو ملازمهما، وهكذا.

ومنشأ الإشكال في المسألة هو أن دليل الأصل هل يعمّ بمدلوله لكلّ حكم كان ثابتاً حال اليقين، فيكون مدلول «لا تنقض اليقين» هو وجوب أن يعمل الشاكّ عمل المتيقّن، والمتيقّن كان عمله مطلق ترتيب الآثار ولو مع الوساطة، بل والعمل بالملزوم والملازم، أو أنّ مدلوله يختصّ بحكم كان ثابتاً بما هو متيقّن بكذا لا كلّ ما كان ثابتاً ولو لأجل يقين آخر يتولّد من اليقين الأوّل؟

والحقّ هو الثاني، ومع ذلك فالأخبار تشمل أحكام اليقين مع الوساطة. نعم، لا تشمل الملزوم والملازم.

أمّا كون الحقّ هو الثاني فلوضوح أنّ الحكم الوارد على عنوان يكون متقوّماً بالعنوان الذي ورد عليه، فإذا قال: «لا تنقض اليقين» فمعناه أنّ كلّ ما لليقين - أعني ما للمتيقّن بواسطة اليقين - من الحكم ربّه، دون كلّ حكم كان عند تحقّق اليقين ولولا لأجل هذا اليقين.

وأما شمول الأخبار لآثار اليقين ولو مع الوساطة كالأحكام المترتبة على نبات اللحية المترتب عادةً على بقاء الحياة إلى زمان الشكّ، فلأنّ المراد من النقض في المقام هو معاملة النقض دون النقض الحقيقي، على ما عرفت.

وأيضاً المراد من اليقين هو اليقين المرآتي دون نفس صفة اليقين، فيكون محصّل معنى «لا تنقض اليقين»: اعمل عمل بقاء اليقين بالالتزام بأحكام المتيقّن، دون عمل عدم بقاء اليقين بترك الالتزام بأحكام المتيقّن. ومن المعلوم أنّ عمل البقاء ليس هو خصوص القيام بأحكام المتيقّن بلا واسطة، بل هو مع القيام بأحكامه مع الوساطة، فيكون نقضه عبارة عن ترك القيام بشيء من تلك الأحكام المعدودة أحكاماً لليقين.

نعم، إذا تكثرت الوسائط وبعدت حتّى لم تعدّ أحكام الوساطة أحكاماً لليقين لم يكن الأخذ بتلك الأحكام عملاً باليقين، ولا عدم الأخذ بها نقضاً له.

وبالجمله: الأحكام المترتبة على الشيء ولو مع الوساطة أحكام للشيء كما أنّ ولد الولد ولد فكان الأخذ إبقاءً لليقين وعدم الأخذ بها نقضاً له. وهذا بخلاف الأحكام الملازمة أو الملازمة لليقين، فإنّها ليست مترتبة على ذلك اليقين بمعنى تنجزها بسبب ذلك اليقين، وإنّما تنجز بيقين آخر متولّد من ذلك اليقين.

لا يقال: إنَّ الحال في أحكام اليقين مع الوساطة أيضاً كذلك، فإنَّها لا تكون مترتبة على ذلك اليقين، بل تكون مترتبة على اليقين بالوساطة.

فإنَّه يقال: إنَّ معنى ترتبها على ذلك اليقين ليس بمعنى كون اليقين علّة تامّة في ترتبها وإلّا لم تترتب الأحكام بلا واسطة أيضاً كوجوب الإنفاق المترتب على الحياة؛ لأنَّها أيضاً لا تترتب بمجرد اليقين بالحياة ما لم ينضمَّ إليه اليقين بالحكم، بل بمعنى دخل اليقين في ترتبها.

ومن المعلوم أنَّ اليقين بالحياة دخيل في ترتب كلّ الأحكام المترتبة على الحياة ولو بألف واسطة؛ لأنَّها أحكام مترتبة بالأخرة على الحياة، وهذا بخلاف الملزوم والملازم.

ودعوى عدم الإطلاق في الأخبار، وأنَّ متيقّنها هو النهي عن النقض الحاصل بترك ترتيب الآثار بلا واسطة ممنوعة. ولو صحَّ ذلك لزم فيما إذا كانت الوساطة حكماً شرعيّاً أيضاً الاقتصار على ترتيب نفس الوساطة دون الآثار المترتبة عليها إذا كانت الآثار آثاراً لخصوص الحكم الواقعي دون الأعمّ منه ومن الحكم الظاهري.

وبالجملة: معنى «لا تنقض اليقين» هو العمل حال الشكّ عمل المتيقّن بما هو متيقّن، والمتيقّن بما هو متيقّن عمله مطلق الأعمال المترتبة على متيقّنه بلا واسطة كانت أو معها. فالأخبار في ذاتها تشمل الآثار بلا واسطة ومعها.

ولكنَّ الأصل بالنسبة إلى الآثار مع الوساطة يكون متعارضاً وبالنتيجة ساقطاً عن الاعتبار. فبالأخرة الأصل المثبت لا يكون حجّة، بل عدم الحجّية بناءً على ذلك يعمّ الآثار المترتبة على الوسائط الخفيفة المعدودة آثار النفس المتيقّن أيضاً مع أنَّ القائلين بعدم الحجّية استثنوا ذلك.

بيان المعارضة: أنَّ ذا الوساطة كما أنَّه مسبوق باليقين بالوجود مثلاً، والأصل فيه البقاء - فيترتب تمام آثاره حتّى المترتبة على الوساطة - كذلك الوساطة مسبوقة باليقين بالعدم، واستصحابها يقتضي نفي الآثار المترتبة عليها، وكلا الأصلين أصلان موضوعيان في مرتبة واحدة.

وتوهم حكومة الأوّل على الثاني في غاية الفساد؛ فإنَّ مجرى الأصل الثاني حسب المفروض ليس من الآثار الشرعيّة المترتبة على الأوّل كي تتمّ الحكومة، ويرتفع الشكّ فيه

ارتفاعاً حكماً بإجراء الأول، وإنما أثره وحكمه يترتب على الأول مع أنه يترتب على الثاني أيضاً، فهناك أصلاً متعارضان أحدهما في موضوع قريب والآخر في موضوع بعيد. والحال في كل أصل يخالف الأصل في الوساطة مع الأصل في ذي الوساطة كذلك. وفي مثل ذلك يكون البحث عن حجّية الأصل المثبت منشأ أثر، أما فيما إذا وافق الأصل في الوساطة للأصل في ذيها فلا أثر للبحث؛ لأنّ الأصل في الوساطة جارٍ لترتيب أثرها من غير حاجة إلى القول بالأصل المثبت.

هذا إذا قلنا بالأصل المثبت على المسلك الذي سلكناه، أما إذا قيل به من باب تعدّد التنزيل وأنّ التنزيل في الملزوم يستلزم تنزيلاً آخر في لوازمه العقلية والعادية فيرتب آثار تلك الوسائط بتنزيل موضوعاتها المتصلة بها فالأصلان كذلك متعارضان، يعني أصالة الاستصحاب الجارية في الوساطة مع هذا الأصل المستفاد من الأصل في ذي الوساطة.

تنبيهان:

الأول: استصحاب الشخص لترتيب آثار الشخص ممّا لا إشكال فيه. وهل يترتب عليه آثار الكلّي المنطبق على ذلك الشخص من دون استصحاب للكلّي؟ إشكال، بل الظاهر العدم؛ فإنّ التعبد بالشخص وإن كان تعبداً بالكلّي لكن تعبداً بالكلّي بما هو متشخص ومتخصّص بخصوصيّة كذا، فكلّ أثر للكلّي بما هو كذلك - الذي هو عبارة أخرى عن أثر الشخص - يترتب، أما الأثر للكلّي بما هو كلي ولا بشرط فلا؛ حيث لم يتعبد بالكلّي بما هو كذلك، ولا ملازمة بين التعبد بالشخص والتعبد بالكلّي بما هو؛ فإنّه يمكن أن يتعبد بوجود زيد ولا يتعبد بوجود الإنسان بل يتعبد بعدمه.

وكون الكلّي في الخارج عين الفرد لا يقتضي أن يكون التعبد بالفرد عين التعبد بالكلّي، إلّا على النحو الذي ذكرناه، أعني يكون التعبد بالفرد عين التعبد بالكلّي المحدود والمشخص، فكلّ ما له محدود من الأثر يترتب دون ما له مطلقاً.

ثمّ لو سلّمنا ترتّب آثار الكلّي باستصحاب الفرد فإنّما ذلك في الكلّي المنتزع من مقام الذات والذاتيات، وأمّا المنتزع من مقام العرض والعرضيات كعنوان «زوج» و «عالم» فلا يترتب قطعاً ما لم يستصحب الذات على ما كان عليه من الصفة، فيستصحب زيد الزوج

والعالم لترتيب آثار الزوجية والعالمية.

توضيح ذلك: أن الشك تارة يكون في كل من الذات والعنوان، فيشك في وجود زيد ثم على تقدير الوجود في زوجيته وعالميته، وأخرى لا يكون شك في العنوان على تقدير بقاء الذات بأن علم أنه لو كان الذات فهو زوج وعالم، ويكون الشك فيه لأجل الشك في بقاء الذات.

وعلى الأول تارة يكون العنوان مسبوقاً باليقين كالذات ويكون قد تم فيه أركان الاستصحاب، وأخرى لا يكون.

لا إشكال في عدم ثبوت أحكام العنوان باستصحاب الذات في جميع الأقسام من غير فرق بين المنتزع من مبدأ انتزاعي كالزوجية والحرية، والمنتزع من مبدأ خارجي منضم إلى الذات كالعالمية والأبضية، غاية الأمر إن كان تم أركان الاستصحاب في العنوان استصحاب الذات بما هو معنون بالعنوان ورتب آثار الذات بما هو وبما هو معنون، وإلا لم يرتب إلا آثار الذات وإن علم بالعنوان على تقدير بقاء الذات.

الثاني: لا ريب في أن التكليف من الأمور الاختيارية، فكما أن للمولى أن يكلف عبده له أن لا يكلف، وليس كل من التكليف وعدمه ضرورياً. وأيضاً للمولى أن يخبر عن كل من التكليف وعدم التكليف، أو ينشئ على طبق كل منهما.

إنما الإشكال في أن عدم التكليف أمر مجعول حتى يجري فيه أو لأجل ترتيبه الاستصحاب، أو ليس إلا عدم الجعل؟

وقد ذهب حضرة الأستاذ [إلى] أن عدم التكليف في استصحاب البراءة الأصلية وإن لم يكن حكماً مجعولاً في الأزل، ولذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال^١.

وفيه: أن عدم الفرق بين عدم التكليف فيما زال وبينه فيما لم يزل في المجعولية وعدمه أوضح من أن يحتاج إلى البيان، وهل يعقل المميز بين عدم وعدم مع أن عدم معقولية الجعل في العدم ممّا لا ينبغي أن يرتاب فيه؟! وهل الأحكام المجعولة التكليفية تزيد عددها على خمسة؟ إلا أن يؤول قوله: «لا أريد منك» إلى جعل الإباحة والترخيص، وقلنا: إن الإباحة حكم مجعول.

هذا مضافاً إلى أنّ مجرد المجعوليّة غير كافٍ في جريان الاستصحاب، فإنّ الاستصحاب في الحكم هو جعل المماثل، فإذا كان عدم التكليف فيما لا يزال حكماً مجعولاً لم يماثل حينئذٍ عدم التكليف فيما زال الذي ليس هو حكماً مجعولاً.

وبالجملة: إثبات المجعوليّة في عدم التكليف ممّا لا يمكن، ومع ذلك استصحاب البراءة أو الاستصحاب الموضوعي لأجل التكليف ممّا لا مساعٍ إلى إنكاره، فيتعيّن نفي اعتبار أن يكون المستصحب أو ما بلحاظه الاستصحاب أمراً مجعولاً، بل كفي أن يكون أمراً بيد الشارع بما هو شارع نقيّاً وإثباتاً. وقد عرفت أنّ للشارع أن لا يكلف ابتداءً أو يرفع تكليفه بعد أن كلف كما أنّ له أن لا يكلف، بل قد عرفت أنّ التكليف أيضاً ليس أمراً مجعولاً، بل إرادة حاصلة في نفس المولى غير متولّد عنوانه من الإنشاء.

[التنبيه السابع]:

لا ينبغي الإشكال في أنّ العلم بانتقاض الحالة السابقة يسدّ باب الاستصحاب بالنسبة إلى مقدار الشكّ، فإذا علم بالحادث وشكّ في زمان حدوثه استصحب عدمه إلى زمان اليقين بوجوده، ويرتّب على ذلك آثار عدمه في ذلك الزمان دون حدوثه بعده أو تأخّره أو عدم تقدّمه.

وبالجملة: كلّ عنوان خارج عن عنوان عدم الحدوث في زمان الشكّ، لكنّ عدم المستصحب ليس هو عدم حدوث هذا الحادث يعني كون هذا الحادث متّصفاً بعدم الحدوث في زمان الشكّ الذي هو مفاد ليس الناقصة، يعني إذا كان الأثر لا تتّصاف هذا الحادث الخارجي بعدم الحدوث في زمان الشكّ على سبيل معدولة المحمول لم يجر الاستصحاب؛ لعدم اليقين بهذه الحالة في زمانٍ حتّى يستصحب، بل المستصحب هو السلب التامّ وعدم حدوث المتيقّن في زمان الشكّ، فإن كان لهذا عدم أثر رتبّ وإلّا لم يجر الاستصحاب. هذا إذا قيس إلى الزمان.

وهكذا الحال إذا قيس إلى حادثٍ آخر معلوم التأريخ، فيحكم بعدم حدوث المجهول عند ذلك المعلوم التأريخ، ولا يحكم بعدم هذا الحادث عنده ولا بتأخّره عنه أو عدم تقدّمه عليه أو عدم تقارنه إلّا على سبيل السلب التامّ؛ فيقال: الوجود المتقدّم أو المتقارن أو

التأخر لم يكن حين لم يكن أصل الوجود، فكذا الآن، بشرط أن لا يعارضه الأصل في جانبه بعنوان آخر أو جانب الآخر المعلوم التأريخ؛ فإذا هذا الأصل يجري في جانب معلوم التأريخ مع ترتب الأثر عليه.

وهكذا الكلام في مجهولي التأريخ إذا لم يكن لنظيره من المجهول الآخر أثر حتى يعارض أصله بأصله.

ودعوى أن الأركان في مجهولي التأريخ غير تام؛ إذ من جملة الأركان المتوقف عليه صدق النقض اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ولا اتصال هنا من جهة أن المشكوك الذي يراد - بالأصل - الحكم بعدمه هو حدوث أحدهما في زمان الآخر، وزمان الآخر مجهول مردد بين متصل بزمان اليقين ومنفصل، فبالنتيجة يكون زمان هذا مجهولاً مردداً بين متصل ومنفصل، ومع ذلك كيف يستصحب عدمه؟

مدفوعة أولاً: بأن زمان الآخر حيث كان مجهولاً مردداً بين متصل ومنفصل كان كل هذا الزمان المتردد فيه ظرفاً للشك في وجود هذا، والمفروض أن الكل متصل بزمان اليقين، فيحكم بعدمه في كل هذا الزمان.

وثانياً: أن المستصحب إذا لم يكن له أثر في قطعة من قطعات شكه المتصلة بزمان اليقين لم يمنع ذلك من استصحابه في القطعة الأخرى المنفصلة، فيحكم ببقائه مستمراً إلى زمان الشك المنفصل، والوجه فيه أن رفع اليد عن اليقين في القطعة المنفصلة يعد نقضاً لليقين بالشك، ويشمله خطاب «لا تنقض» فكذلك في المقام، فالقطعة وإن كانت منفصلة يحكم فيها بالبقاء مستمراً من القطعة المتصلة إليها.

ومن ذلك ظهر جريان استصحاب كل من الطهارة والحدث في زمان الشك فيما إذا علم بعروضهما مترتبان ولم يعلم السابق منهما من اللاحق؛ فإن اليقين بكل منهما حاصل، وأيضاً الشك حاصل في بقاءه بعد وجوده متصلاً إلى هذا الزمان الذي يشك في بقاءه، فيحكم ببقائه لولا المعارضة باستصحاب الآخر. وليس يقصد من استصحاب كل منهما الحكم باستمراره من الساعة المتصلة بزمان الشك حتى يقال: لا يقين بأحدهما معيّن في الساعة المتصلة ليستصحب، بل يستصحب كلياً منهما من الساعة الواقعية التي هو فيها مستمراً إلى زمان الشك؛ فإنه يحتمل في كل منهما هذا الاستمرار وإن قطع بخلافه في واحد منهما على سبيل

الإجمال، فإنّ موارد العلم الإجمالي أبدأ كذلك.

[التنبية] الثامن:

إذا شكّ في بقاء صفة النبوة في النبيّ فإذا كانت هذه الصفة قابلة للارتفاع استصحتبت إن كان لوجودها الواقعي أثر بلا دخل اليقين بها، لكن بشرط قيام الدليل على الاستصحاب إمّا لبناء العقلاء على ذلك أو لدلالة الدليل التعبدي من الشخص اللاحق المحتمل نبوته. وهكذا الكلام إذا شكّ في بقاء الرسالة بمعنى كونه مأموراً بالبعث فعلاً بعد ما كان مأموراً به سابقاً. هذا بالنسبة إلى من كان من أمته أولاً ثمّ شكّ، أمّا من لم يتيقّن في زمان كونه من الأمة بأن تولّد وبلغ في عصر ظهور الشخص اللاحق فلا محلّ للاستصحاب في حقّه؛ لأنّ ذلك من إسرائ حكم من موضوع إلى موضوع آخر كما تقدّم في استصحاب عدم النسخ.

نعم، يجري الاستصحاب بناءً على جريانه في القسم الثالث من الكلّي، فيقال: كان جنس الرسالة موجوداً ولو في ضمن شخص منه، وهو الرسالة بالنسبة إلى جماعة انقرضوا، وقد شكّ في بقاء هذا الجنس في ضمن الرسالة إلى جماعة أخرى حدثوا فيستصحب بقاء هذا الجنس، لكن لا يثبت به الشخص وكون الرسول رسولاً بالنسبة إلى الجماعة اللاحقة، فإن كان لمطلق بقاء الجنس أثر رتب، وإلا فلا استصحاب.

وبالجملة: لا استصحاب فيما إذا كان المطلوب هو اليقين وكان الأثر مترتباً على صفة العلم. ولا استصحاب أيضاً فيما إذا كان المتيقّن ثبوت الصفتين بالنسبة إلى جماعة والمشكوك ثبوتهما بالنسبة إلى جماعة أخرى، إلا على المبني الذي ذكرناه.

ولا استصحاب أيضاً فيما إذا لم يقم الدليل في الشريعة اللاحقة أو في مجموع الشريعتين على الاستصحاب. ولو كان الدليل هو بناء العقلاء الكاشف عن إضاء الشريعتين فيكون مورد جريان الاستصحاب ما إذا كان الأثر مترتباً على واقع الصفتين بلا دخل اليقين، وأريد استصباحهما بالنسبة إلى من حصل اليقين بحصولهما في حقّه بكونه من أمة النبيّ السابق، وقام الدليل على الاستصحاب من الشريعة اللاحقة.

أمّا إذا انتفى أحد الأمور المذكورة مع العلم إجمالاً بحقيّة إحدى الشريعتين فلا يكون مكلفاً بالاعتقاد التفصيلي قطعاً لتعذّره. وأمّا الإتيان بوظائف الشريعتين من باب العلم

الإجمالي بتوجه إحدى الطائفتين من التكاليف بل الإتيان بالوظيفة المشتركة بينهما فمبني على أن لا يكون الاعتقاد التفصيلي بإحدى الشريعتين شرطاً في صحة العمل، وإلا لم يمكن الاحتياط كما لا يمكن الاحتياط في العبادات مع اعتبار قصد الوجه التفصيلي. ومن ذلك يظهر الجواب عن استصحاب الكتابي إذا أراد الإقناع، ونزيد على ذلك بعدم الشك لنا إذا أراد الإلزام.

[التنبيه] التاسع:

لا إشكال في عدم الرجوع إلى الأصل مع وجود دليل اجتهادي، وقد وقع اشتباه صغروي فيما إذا كان عامّ وخاصّ مقصور مفاده ببعض أزمنة شمول العامّ غير متعرّض لبقائه في باقي أزمنة شموله نفيّاً وإثباتاً في أنّه هل يرجع في حكمه إلى العامّ، أو أنّ المقام ممّا خلا عن الدليل الاجتهادي، ويكون المرجع استصحاب حكم المخصّص؟ فهنا مقامان: الأول: في الرجوع إلى العامّ وعدمه.

الثاني: في الرجوع إلى استصحاب المخصّص وعدمه.

أمّا المقام الأوّل فتوضيح الحال فيه: أنّ العامّ يكون على أقسام أربعة؛ فإنّ قطعات الأزمنة إمّا أن تكون قيدياً دخليلاً في موضوع الحكم ومكثراً لأفراد العامّ، فيكون للعامّ أفراد عرضيّة وأفراد طوليّة هي تلك الأفراد العرضيّة بعينها ملاحظاً إياها مع كلّ قطعة قطعة من قطعات الزمان، وإمّا أن يكون ظرفاً لها فلا يكون للعامّ إلاّ سنخ واحد من الأفراد، وهو الأفراد العرضيّة فقط، وكلّ منهما ينقسم إلى قسمين، فهذه أربعة أقسام.

فإنّ ما كان الزمان فيه قيدياً مكثراً لأفراد العامّ تارةً يكون مكثراً لحكمه أيضاً، بأن يكون العموم استغراقياً، وكلّ فرد من أفراد العامّ المتكثّرة بتكثّر الزمان له حكم مستقلّ، فيكون بإزاء كلّ فرد من الأفراد العرضيّة أحكام متعدّدة بتعدّد قطعات الأزمنة المتكثّرة لذلك الفرد الواحد، فإزاء كلّ قطعة حكم، وأخرى لا يكون مكثراً لحكمه، بل كان هناك حكم واحد متعلّق بمجموع تلك الأفراد من حيث المجموع.

وما كان الزمان فيه ظرفاً تارةً يكون ظرفاً محضاً لم تكن فيه شائبة القيديّة كما في مثل: أكرم العلماء؛ فإنّ الإكرام من جهة أنّه لا بدّ أن يقع في زمانٍ يحتاج إلى الزمان بلا أخذ الزمان

دخيلاً في الحكم، بل تمام موضوع الحكم هو نفس الإكرام، وأخرى تكون له مدخليته في الجملة كما إذا أخذ إكرام العلماء مقيداً بكونه في شهر كذا أو سنة كذا موضوعاً للحكم؛ فإنَّ الإكرام الواقع فيما عدا ذلك الشهر والسنة يخرج لأجل هذا التقييد عن موضوع الحكم، وأما الإكرام الواقع في كلِّ جزء من أجزاء ذلك الشهر أو السنة فهو مصداق للطبيعة المأمور بها من غير خصوصيته لقطعة من قطعات ذلك الشهر والسنة في الحكم، بل طبيعة الإكرام المقيد بكونه في ذلك الشهر أو السنة موضوع للحكم، وأي فرد من مصداق هذه الطبيعة حصل فقد تحقق امتثال الأمر بها وسقط الأمر.

وإذا اتضح لك الأقسام الأربعة فنقول: لا إشكال في حكم التسمين الأولين - أعني قسمي القيدية - وأنَّ أحد قسيمي - وهو ما كان الزمان قيداً أكثر للحكم - يرجع فيه بعد خروج قطعة منه إلى العموم؛ لأنَّ خروج كلِّ قطعة فرد من التخصيص غير خروج القطعة الأخرى، والمتيقن من التخصيص خروج القطعة الأولى، فيرجع فيما عداها إلى أصالة عدم التخصيص.

والتسم الآخر - وهو ما كان الزمان قيداً غير أكثر للحكم، بل كان الحكم حكماً واحداً متوجّهاً إلى مجموع القطعات - لا يرجع فيه إلى العموم؛ لأنَّ الحكم الواحد المتوجّه إلى المجموع ينتقض ويبطل بخروج قطعة كما ينتقض بخروج مجموع القطعات. وبعبارة أخرى: الحكم الواحد المتوجّه إلى المجموع من حيث المجموع يذهب ويزول رأساً بخروج فرد واحد لانهدام الهيئة الاجتماعية الدخيلة في الحكم بذلك، فلا يبقى محلٌّ لأصالة عدم التخصيص.

وأما التسمان الأخيران - وهما قسما الفرعية - فالحق أنَّ خروج الخاص في زمانٍ تقييداً لإطلاق فرد من أفراد العام إطلاقاً ضمنياً، ومعلوم أنَّ الإطلاق يؤخذ به فيما عدا مورد التقييد، فكما أنه إذا قال: «أكرم زيداً» ثمَّ قيد إطلاقه الأزمانى بقوله: «لا تكرمه يوم الجمعة» أخذ بإطلاق «أكرم» في الحكم بوجود الإكرام في سائر الأيام، كذلك إذا قال: «أكرم العلماء» الشامل بعمومه لزيد، ثمَّ الشامل بإطلاقه الأزمانى لوجوب إكرام زيد في أيِّ زمان كان، فإنه إذا خرج زمان من أزمته الإطلاق كان ذلك تقييداً للإطلاق لا تخصيصاً للعموم، وبمستك في بقية الأزمنة بالإطلاق، ولا يهل الفرق بين التصريح - كما فيما ذكرناه من

المثال - وبين الحكم في ضمن العموم في أن أصالة الإطلاق محكمة في ما عدا مورد القيد. فقد تحصل أن قسماً واحداً من الأقسام الأربعة لا يتمسك فيه بالدليل الاجتهادي، وهو الذي أخذ الزمان فيه قيداً غير مكثراً للحكم، بل كان حكم واحد على سبيل العموم المجموعي متوجّهاً إلى مجموع قطعات الزمان. وبقيّة الأقسام بين ما يتمسك فيه بأصالة العموم وبين ما يتمسك بأصالة الإطلاق.

ثم اعلم أنه لا فرق في مورد عدم التمسك بين أن يخرج بدليل المخصّص من مبدأ الأزمنة أو من منتهاه أو من الوسط، كما لا فرق في عدم التمسك بين أن يكون لإثبات الحكم في الزمان المتأخّر عن زمان المخصّص وبين أن يكون لإثباته في الزمان المتقدّم؛ فإنه إذا انحلّ الحكم الواحد المتوجّه إلى المجموع من حيث المجموع بخروج واحد من ذلك المجموع لم يبق للأخذ بدليل ذلك الحكم في البقيّة مجال، واحتاج إثبات الحكم فيما عدا ذلك المجموع إلى دليل آخر؛ فإنّ مجموع ما عدا الخارج موضوع غير موضوع المجموع بضميمة الخارج.

المقام الثاني: في الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص فيما لا يرجع فيه إلى الدليل الاجتهادي.

فاعلم أنّ جريان الاستصحاب وعدمه يدور مدار كيفية أخذ الزمان في دليل المخصّص، فإن أخذ ظرفاً جرى الاستصحاب، وإن أخذ قيداً لم يجر. ولا نظر في ذلك إلى دليل العام، ولا ملازمة بين أخذ الزمان بنحو في دليل العام وبين أخذه بذلك النحو في دليل المخصّص - كما يلوح من شيخ مشايخنا المرتضى^١ - بل يجتمع كلّ من النحويين في دليل المخصّص مع كلّ من النحويين في دليل العام كما هو واضح.

[التنبيه] العاشر:

يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع. والمراد بقاء الموضوع تعلق الشكّ بما تعلق به اليقين لا بقاء الموضوع في الخارج - كما يوهمه ظاهر العبارة - والتعبير بالبقاء

باعتبار استمرار الموضوع في النفس من طور اليقين إلى طور الشك، فهو مستمر في النفس بتبادل الصفتين من تحت صفة اليقين إلى تحت صفة الشك.

فإذا حصل الشك في حياة زيد بعد اليقين بحياته استصحت حياته، وإذا حصل الشك في بياض زيد أو سواد لحيته أو سائر عوارضه مع الشك في حياته استصحت تلك العوارض بلا حاجة إلى إحراز حياته إذا كان تمام الموضوع للأثر وجود تلك العوارض؛ فإن التعبد بوجود العرض الذي هو في معنى توجه أحكام ذلك العرض لا يتوقف على وجود موضوع العرض في الخارج؛ فإن العرض بوجوده التكويني لا يكون إلا في موضوع لا بوجوده التعبدي.

نعم، نفس التعبد يحتاج إلى الموضوع، لكن موضوعه هو المكلف والفعل المكلف به. ثم لا فرق في جريان الاستصحاب في العوارض بين استصحابه في نفس العوارض بوجوداتها المحمولية التي هي مفاد كان التامة وبين استصحابه في النسبة وفي اتصاف الذات بتلك العوارض، فكما صح أن يقال: بياض زيد كان والآن كما كان صح أن يقال: زيد كان أبيضاً والآن كما كان مع عدم إحراز وجود زيد في كلا الموردين؛ فإن موضوع الاستصحاب هو النسبة لا وجود زيد، والنسبة باقية، يعني تلك النسبة التي كانت متيقنة هي التي صارت مشكوكة فتستصحب.

لا يقال: إذا لم يحرز وجود زيد كيف يحكم عليه بالاتصاف بالصفة التي كانت متيقنة. فإنه يقال: معنى الحكم بالاتصاف هو التعبد بأحكام الاتصاف لا ثبوت واقع الاتصاف، حسب ما عرفت في التعبد بوجود الصفة.

إن قلت: فرق بين المقامين؛ فإن المحكوم بأحكام الاتصاف - الذي هو عبارة أخرى عن الوجود التعبدي للاتصاف - موضوعه هنا هو وجود زيد، فلا يعقل مع عدم إحراز وجوده. قلت: نعم، موضوعه وجود زيد ويحكم عند الشك في وجوده بأن وجود زيد كان متصفاً بالبياض، فهو باقٍ على اتصافه، والتعبد بالاتصاف موضوعه هو الاتصاف لا وجود زيد الخارجي، فكما يقال - عند الشك في حياته - : إن زيداً كان حياً فهو إلى الآن حي، كذلك يقال - عند الشك في بياضه - : زيداً كان أبيض فهو إلى الآن باقٍ على البياض. وبالجملة: استصحاب حياة زيد واستصحاب عوارضه على سبيل الثبوت المحمولى

واستصحاب عوارضه على سبيل الثبوت الربطي كَلْهَا جارية عند الشك في حياته. نعم، لا يرتّب باستصحاب الاتّصاف إلاّ آثار اتّصاف شخص زيد لا اتّصاف الشخص الخارجي الذي لو كان زيد حيّاً كان هو ذلك الشخص، فما لم يحرز أنّ هذا الشخص المشار إليه في الخارج كان متّصفاً لم يجر استصحاب اتّصافه ولم تترتّب آثار اتّصافه.

ثمّ الدليل على اعتبار بقاء الموضوع - بالمعنى الذي ذكرناه في الاستصحاب - هو توقّف صدق مادّة النقض. عليه، فلولا له لم يكن الالتزام بأحكام المتيقّن إبقاءً ولا رفع اليد عن أحكامه نقضاً.

والاستدلال على ذلك بالدليل العقلي - أعني لزوم قيام العرض بلا موضوع لولا بقاء الموضوع أو انتقاله إلى موضوع آخر - من الغرابة بمكان.

ومن ذلك يظهر أنّ المناط بقاء الموضوع بحسب نظر العرف لا الموضوع العقلي أو الموضوع في لسان الدليل الدالّ على الحالة السابقة؛ وذلك لأنّ مدلول النقض كسائر مداليل الخطابات الموجهة يرجع في تحديده إلى العرف، والنقض العرفي كالبقاء العرفي يدور مدار ما يحسبه العرف موضوعاً بحسب مناسبات الأحكام، فيرى الموضوع للطهارة ولجواز النظر بدن المسلم والزوجة، فإذا ماتا صدق ارتفاع الحكم الأوّل وبقاء الحكم الثاني، وإن كان الموضوع في لسان الدليل عنوان المسلم والزوجة، وهما متقوّمان بالنفس الناطقة وقد زالت.

لكن لو تمّ ذلك لزم الجري على هذه المسامحة حتّى مع القطع بمدخليّة الخصوصية المرتفعة، والظاهر أنّهم لا يلتزمون بذلك.

ويمكن أن يقال: إنّ العبرة بالموضوع في لسان الدليل؛ فإنّ الحكم يكون متقوّماً بالموضوع في الخطاب، ويكون بقاءه وارتفاعه بحسب هذا الموضوع، والعرف ليس له التصرف في ذلك بوجه.

وأما حكمه بأنّ الموضوع في الواقع أوسع من الموضوع في لسان الدليل حيث يقوم الدليل على ثبوت الحكم بعد تبدّل بعض الخصوصيّات، فذلك لأجل استكشافه من ذلك الدليل عدم دخل تلك الخصوصية، ولذا كان الحكم ثابتاً بعد ارتفاعها، فتأمّل.

[التنبيه] الحادي عشر:

إذا سرى الشك إلى المتيقن بأن تبدل اليقين السابق بالشك فهل يعامل معاملة اليقين وعدم تبدله بالشك، وهو المسمى بقاعدة اليقين - إما استفادة لها من أخبار الاستصحاب أو استفادة لها من غيرها من الأدلة - أو يرجع إلى سائر الأصول والقواعد؟ فيه إشكال.

والكلام يقع في مقامات خمسة:

الأول: في إمكان الجمع بين القاعدتين في الإرادة من أخبار الاستصحاب.
الثاني: في لزوم المعارضة من إرادتهما معاً من أخبار الاستصحاب أو استفادتهما من سائر الأخبار وعدمها.

الثالث: أنه في مقام الإثبات هل يتعين حمل الأخبار على إرادتهما معاً بعد عدم المانع ذاتاً ولا عرضاً بسبب المعارضة من إرادتهما وعدمه؟

الرابع: في تعيين ظهور أخبار الاستصحاب في إحدى القاعدتين أو كليهما.
الخامس: في مفاد أخبار قاعدة التجاوز، وأنها هل تقتضي اعتبار القاعدة ولو بعنوان آخر غير عنوان الأخذ باليقين، أو أن مقتضاها قاعدة أخرى تجتمع مورداً مع قاعدة اليقين؟
أما الكلام في المقام الأول فنقول:

قد يتوهم عدم إمكان إرادة القاعدتين من أخبار الاستصحاب لمكان لحاظ الزمان قيماً في متعلق اليقين في قاعدة اليقين كدخله في متعلقه واقعاً، فيكون الشك متعلقاً بذلك الذي تعلق به اليقين دقة، وعدم لحاظه بل الغاؤه عن متعلقه ولحاظ متعلقه ذات ما هو المتيقن لا هو بقيد الحدوث في قاعدة الاستصحاب. ولا يمكن الجمع بين اللحاظ وعدم اللحاظ في عبارة واحدة، وليس اليقين بشيء مقيداً بكونه في الزمان الأول واليقين به لا بلحاظ هذا القيد فردان من اليقين بذلك الشيء ليشمهما إطلاق «لا تنقض اليقين»، بل يقين واحد لوحظ تارة مقيداً وأخرى غير مقيد وفي كل من اللحاظين تستفاد قاعدة غير ما يستفاد في اللحاظ الآخر.

ويدفعه: أن لحاظ الزمان قيماً في اليقين وإن كان يوجب قصر العبارة بقاعدة اليقين، لكن الغاءه عن القيدية وأخذه لا بشرط عن الزمان يوجب عموم العبارة وشمولها لقاعدة اليقين

والاستصحاب جميعاً؛ فإنَّ اليقين بشيءٍ والشكُّ فيه الذي هو موضوع حكم «لا تنتقض» في الرواية يشمل اليقين بحدوث شيءٍ، ثمَّ الشكُّ في حدوثه كما يشمل اليقين بحدوثه والشكُّ في استمراره؛ فإنَّ كليهما يقين بذلك الشيءٍ وشكُّ في ذلك الشيءِ، بل شمولها لليقين بالحدوث والشكُّ في الحدوث أوضح وأجلى من شمولها لليقين بذلك الشيءِ حدوثاً والشكُّ فيه استمراراً.

والحاصل: شمول العبارة للاستصحاب يتوقَّف على عدم لحاظ قيد الحدوث في متعلِّق اليقين والشكِّ، بل جعل متعلِّقهما ذات الشيءِ المتعلِّق في مورد الاستصحاب بحدوثه اليقين وباستمراره الشكِّ، واللابشرط يجتمع مع ألف شرط، فيشمل اليقين والشكَّ المتعلِّقين بالحدوث؛ فإنَّه يقين وشكُّ بذلك الشيءِ كما يشمل اليقين والشكَّ المتعلِّقين بذلك الشيءِ لكن جميعاً بحسب الحدوث.

وأما الكلام في المقام الثاني، فالحقُّ ثبوت المعارضة غالباً من اعتبار القاعدتين جميعاً إمَّا استفادة من أخبار الاستصحاب أو لمدرَك مستقلٍّ؛ فإنَّ اليقين في مورد الشكِّ الساري مسبوق غالباً بيقين آخر على الخلاف قبل ذلك، فإذا تيقنَّا بالطهارة في الساعة الأولى من النهار ثمَّ شككنا في ثبوت الطهارة في تلك الساعة فكما يحكم بمقتضى قاعدة اليقين بثبوت الطهارة في تلك الساعة كذلك يحكم باستصحاب الحدث ممَّا قبل تلك الساعة بثبوت الحدث في تلك الساعة، فتسقط القاعدة عن الاعتبار بالمعارضة مع الاستصحاب، كما لا يسقط ما بإزائها من الاستصحاب أيضاً بالمعارضة على تقدير شمول العبارة لهما. بخلاف ما إذا قلنا بعدم شمول العبارة ذاتاً للقاعدة، فإنَّ الاستصحاب المذكور يكون جارياً بلا مزاحم.

ودعوى عدم المعارضة بين القاعدة والاستصحاب بل حكومة القاعدة على الاستصحاب؛ لأنَّ التعبُّد في القاعدة تعبُّد بغاية الاستصحاب، وهو اليقين بخلاف الحالة السابقة، فإنَّ اليقين بالحدث في المثال قد انتقض باليقين بالطهارة، وقد حصل التعبُّد باليقين بالطهارة في القاعدة بعد زواله وتبدُّله بالشكِّ، مدفوعة بأنَّ غاية القاعدة أيضاً هو اليقين بالخلاف، وقد حصل التعبُّد في الاستصحاب بغايته، وهو اليقين بالحدث كما لو تبدَّل اليقين بالطهارة باليقين بالحدث.

وأما الكلام في المقام الثالث فقد أتضح من بعض ما تقدّم؛ فإنّ العبارة بعد عدم إرادة خصوص القاعدة منها - ولو بقرينة موارد الأخبار التي هي الاستصحاب - مطلقة شاملة لكلّ من القاعدة والاستصحاب؛ فإنّ إرادة الاستصحاب تتوقّف على عدم لحاظ الزمان وقيد الحدوث دخيلاً في متعلّق اليقين، فإذا ألغي الزمان عن الدخالة شملت العبارة كلّاً من القاعدة والاستصحاب، واحتاج تخصيصها بخصوص الاستصحاب إلى قرينة.

فليس إرادة خصوص الاستصحاب في عرض إرادتهما جميعاً حتّى يقال بعدم القرينة على تعيين الثاني بعد قيام الصارف على عدم إرادة خصوص القاعدة التي هي ظاهر العبارة لمكان كلمة «النقض» بل يتردّد الأمر بين إرادتهما جميعاً وبين إرادة خصوص الاستصحاب، وليس الأوّل أقرب المجازات بالنسبة إلى الثاني حتّى يتعيّن، فذلك يحصل الإجمال، ولا تكون العبارة حجة على أزيد من الاستصحاب.

لكنّ هذا على تقدير ظهور العبارة لأجل كلمة «النقض» في القاعدة، والحق أنّها ظاهرة في الاستصحاب؛ فإنّ الموضوع في حكم «لا تنقض» هو اليقين، وهو ظاهر في اليقين الفعلي، ولا يقين فعلي إلّا في مورد الاستصحاب، وظهور اليقين في اليقين الفعلي أقوى من ظهور لفظ «النقض» في النقض بالدقّة المقصور بمورد القاعدة فيرفع اليد به عنه.

ومن هنا ظهر الكلام في المقام الرابع.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه عدم دلالة الأخبار إلّا على حجّية الاستصحاب، والجمع بينه وبين القاعدة بحسب الإمكان وإن كان ممكناً، لكن مجرد ذلك لا يجدي بالنسبة إلى مقام الفعلية والإثبات. مضافاً إلى حصول المعارضة على تقدير الشمول لهما فتسقط القاعدة بالنتيجة عن حيز الانتفاع.

ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال على القاعدة ببعض ما تقدّم من الأخبار التي وقع الاستدلال به للاستصحاب، وهو ظاهر في القاعدة، وهو رواية الخصال عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه؛ فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»^١.

فإنَّ ظهوره في القاعدة ممَّا لا ينكر، وحمله على الاستصحاب ليوافق الأخبار الواردة في الاستصحاب ممَّا لا داعي إليه، والقاعدة تقتضي جعل كلِّ منهما حجة في مدلوله، والحكم اعتبار الاستصحاب والقاعدة جميعاً لولا حصول المعارضة التي سمعت، مضافاً إلى الخدشة في سند الرواية، ومعها كيف يصحَّ الاستناد إليها سيَّما في إثبات قاعدة كَلِيَّة؟! وأمَّا الكلام في المقام الخاص - أعني الاستناد في اعتبار القاعدة على مدرك آخر غير أخبار الاستصحاب - فنقول: ما يتوهم جواز الاستناد إليه من الأخبار هي أخبار قاعدة التجاوز، وهي لو سلّم شمولها للأعمال المستقلّة دون أجزاء عمل واحد - ولازمه إذا عمّنا المحلّ للمحلّ العادي أن يحكم بوقوع الصلاة ممّن اعتاد الصلاة في أوّل وقتها إذا شكّ في أنّه صلّى أو لا - ليس الحكم فيها إلا بملاك التجاوز عن محلّ الفعل المشكوك - سواء كان متيقناً به في زمان أو لم يكن - كمن غفل عن حاله وصلّى، فإنّه يحكم بأنّه كان متظهِراً.

هذا مضافاً إلى أنّه لا يعمّ مفاد الأخبار لليقين بالعدالة والاجتهاد، وهكذا باقي الموضوعات إذا شكّ فيها؛ إذ ليس لها محلّ يحصل التجاوز. وكذا الشكّ في الحكم بعد اليقين به، فمفاد أخبار قاعدة التجاوز يكون أعمّ من وجه من قاعدة اليقين، وأخصّ من وجه آخر.

[التنبيه] الثاني عشر:

لا إشكال في تقديم الأمارات على الأصول، ومنه الاستصحاب. والبحث في كَيْفِيَّة التقديم فقط علمي، وهو أنّ تقديم دليل اعتبار الأمانة على دليل اعتبار الأصل هل هو على سبيل الورود أو على وجه الحكومة أو من باب التخصيص؟ أمّا بيان الورود فهو أنّ دليل الاستصحاب إنّما ينهي عن نقض اليقين بالشكّ، وليس الأخذ بالأمانة في مورد الاستصحاب نقضاً لليقين بالشكّ، بل باليقين بالحجّة، فالأخذ بدليل الأمانة يخرج المورد عن موضوع الاستصحاب بخلاف الأخذ بالاستصحاب؛ فإنّه وظيفة للشكّ لا أنّه يرتفع به الشكّ، فموضوع الأمانة باقي مع إجراء الاستصحاب بخلاف موضوع الاستصحاب، فإنّه غير باقي مع الأخذ بالأمانة.

وكلّما دار الأمر بين دليلين لا يبقى مع أحدهما موضوع الآخر دون العكس وجب الأخذ بالذي لا يبقى معه موضوع الآخر. وفي الحقيقة لا يكون بينهما معارضة؛ إذ بشمول عمومه

للمورد يقصر لسان الآخر عن الشمول، والمعارضة فرع شمول كل من الدليلين في عرض شمول الآخر. ولا وجه لترك الأخذ بعموم دليله، فإن عمومه حجة ولا مخصص له؛ إذ الفرض أن دليل الآخر يقصر مع عموم هذا، والتخصيص فرع بقاء لسان المخصص في عرض لسان العام.

ثم إن قصر المذكور إن كان حقيقياً يسمى بالورود، وإن كان حكماً وتنزيلياً بإخراج موضوعه عن كونه موضوعاً له حكماً وتعبداً وتنزيلاً سمي بالحكومة. ولذا صح التشبث بهذا الوجه لكل من القائلين بالورود والحكومة.

مضافاً إلى أنه يمكن تقريب الحكومة بأن لسان الأمانة إما تنزيل الظن منزلة اليقين وإما تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وأي منهما كان كان مفاده نفي الشك وجلاء الواقع عند قيام الأمانة، وهذا عيناً نفي موضوع الأصل الذي هو الشك.

والحكومة لا تنحصر بأن يكون أحد الدليلين شارحاً مفسراً للدليل الآخر بحيث كان متضمناً لمعنى «أعني» و«أي» أو مشتقاً للفظه حتى يصير دليل الحاكم لغواً لولا دليل المحكوم، بل نفي أحد الدليلين موضوع دليل الآخر تنزيلاً وتعبداً - ولو لم يكن ناظراً بالخصوص إلى دليل الآخر، بل وملفتاً إلى أن على الآخر دليلاً، بل كان التنزيل بلحاظ نفي الأحكام المترتبة على ذلك الموضوع واقعاً - حكومة، وإن لم تسمه بالحكومة فلا مشاحة في الاصطلاح؛ فإنه كالحكومة في أن العرف لا يرى بين هذا النحو من الدليلين معارضة.

وأما تقريب المعارضة وتخصيص دليل الأصل بدليل الأمانة فهو أن النسبة بين الدليلين وإن كانت هي العموم من وجه - فإن الأمانة القائمة في مورد العلم الإجمالي ومورد دوران الأمر بين المحذورين هي مادة افتراق شمول دليل اعتبار الأمانة عن دليل اعتبار الأصل، ومادة الاجتماع وأيضاً مادة افتراق دليل الأصل عن دليل الأمانة واضح - لكن تخصيص دليل الأمانة بدليل الأصل يوجب تخصيص الأكثر؛ إذ لا يبقى تحت دليلها إلا ما هو نادر جداً بخلاف العكس، فيتعين العكس مضافاً إلى الإجماع على عدم الفرق في اعتبار الأمانة بين مورد الاستصحاب وغيره.

لكن البحث في المقام بعد الإغماض عن الإجماع، وإلا فالإجماع من أول الأمر منعقد على تقديم الأمارات على الأصول بلا حاجة إلى ملاحظة النسبة بين دليلي اعتبارهما.

والحقّ بطلان الورد، أمّا أولاً؛ فلأنّ دليل الاستصحاب وإن كان معيّناً باليقين بالخلاف لكنّ الظاهر أنّ متعلّق اليقين فيه هو اليقين بالحكم الواقعي كما أنّ متعلّق الشكّ فيه هو الشكّ في الحكم الواقعي، فاليقين بالحجّة لا يكون غاية له حتّى يكون دليل الأمانة محصلاً لغايته رافعاً لموضوعه حقيقة.

وأما ثانياً؛ فلأنّ دليل الأمانة أيضاً موضوعها الشكّ وعدم قيام حجّة على الواقع وإن لم يقع التصريح بذلك فيه؛ للقطع بأنّه لا تعتبر الأمانة مع اليقين بالواقع أو مع اليقين بالحجّة، فكلّ من الدليلين لو أخذت كانت غاية الأخرى حاصلة به، وهذا معنى المعارضة؛ إذ لا وجه لتقديم ملاحظة أحد الدليلين، والحكم بارتفاع موضوع الآخر.

وأما الحكومة فإن كان دليل اعتبار الأمانة بلسان تنزيل الظنّ منزلة اليقين - وبعبارة أخرى تميم الكشف - أو كان بلسان تنزيل المؤدّي منزلة الواقع كما في «ما يقوله عنّي فعنّي يقول»^١ فهي صحيحة، وأمّا إذا كان بلسان جعل الأمانة تعبدّاً وإن كان بمناس أنها كاشفة عن الواقع كما في مفاد آية النبأ^٢ والنفر^٣ فهي باطلة، ولم تكن المعارضة.

فالعدة ملاحظة لسان أدلّة اعتبار الأمارات في كلّ موردٍ موردٍ، ولا وجه للحكم بتقديم الأمارات على الأصول بقولٍ مطلق. فالعبرة في رفع المعارضة بكيفية التعبير، وربما يكون في دليل الأصل كما في دليل الاستصحاب حيث إنّ بلسان ثبوت اليقين، وربما يكون في دليل الأمانة، وربما لا يكون في شيءٍ منهما، ففي الأخير يحصل التعارض، وفي البقيّة بقدم ما لسانه تنزيل الشكّ أو الظنّ منزلة القطع، أو تنزيل المؤدّي منزلة الواقع.

ومنه يظهر أنّ دليل الأصل ربما يكون حاكماً على دليل الأمانة، وذلك كما إذا كان لسانه تنزيل الشكّ منزلة القطع، وكان لسان دليل الأمانة مجرد التعبدّ بها بلا تميم للكشف أو تنزيل للمؤدّي، وإن كانت حكمة التعبدّ هو كشفها عن الواقع كي تكون أمانة لا أصلاً. هذا كلّ حكم تقديم الأمارات على الأصول، وأمّا تقديم الأصول بعضها على بعض

١. الكافي ١: ٢٦٥ / ١؛ الغيبة للطوسي: ١٤٦؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨ أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤. وفي المصادر:

«ما قال لك عنّي فعنّي يقول».

٢. الحجرات (٤٩): ٦.

٣. التوبة (٩): ١٢٢.

فقد قيل: إن الاستصحاب مقدّم على باقي الأصول عقلية كانت أو نقلية. أمّا العقلية فواضح؛ إذ لا مسرح للعقل بعد ورود الدليل الشرعي ولو كان أصلاً، فالاستصحاب وارد وبيان رافع لموضوع الأصول العقلية. وأمّا النقلية كدليل «كلّ شيء حلال»^١ مع دليل الاستصحاب المغيّات كلّ منهما بالعلم بالخلاف، فيشكل تقديم أحدهما على الآخر بأنّ الغاية في كلّ منهما إمّا اليقين بالخلاف الواقعي أو اليقين بالخلاف ولو كان حكماً ظاهرياً، وعلى كلّ حالٍ يحصل التعارض فيما إذا اقتضى الاستصحاب حرمة شيءٍ وأصالة البراءة حليته.

أمّا على الأول؛ فلعدم حصول غاية كلّ منهما في مورد الشكّ - لعدم العلم بالواقع - فكلّ منهما يشمل، فيحصل التعارض.

وأمّا على الثاني؛ فلأنّ كلّاً منهما لو قدّم صلح أن يكون غاية للآخر، وحصل اليقين بالحكم الظاهري بالخلاف، لكنّ تقديم أحدهما ترجيح بلا مرجح، فيتساقطان. وأمّا جعل الغاية في الاستصحاب خصوص اليقين بالحكم الواقعي، وفي أصالة البراءة اليقين بالحرمة - واقعية كانت أو ظاهرية - حتّى يكون دليل الاستصحاب وارداً على دليل البراءة موجباً لحصول غايته من غير عكس، فذلك ممّا لا وجه له.

ولعلّ من قدّم دليل الاستصحاب ينظر إلى أنّ دليل الاستصحاب لسانه لسان عدم نقض اليقين وطرده الشكّ، ولسان دليل البراءة جعل الوظيفة للشكّ، ومن المعلوم أنّه لا مزاحمة بين اللسانين، وأنّ الأول حاكم على الثاني نافٍ لموضوعه، وهو حسن لو صحّ هذا اللسان في دليل الاستصحاب، لكنّ التعبير بعدم نقض اليقين بالشكّ ليس معناه بقاء اليقين وجعل الحكم بلسان أنّك متيقّن غير شكّ فعلاً، بل معناه الجري فعلاً على وفق اليقين السابق، والأخذ بالاحتمال المطابق لليقين السابق، وحينئذٍ يعارضه دليل «كلّ شيء حلال» الدالّ على الأخذ بالاحتمال الآخر المخالف لليقين السابق.

وأمّا نسبة بعض أفراد الاستصحاب إلى بعض إذا لم يمكن الجمع بينهما في العمل - لليقين بالحالة السابقة في أحدهما لا على سبيل التعيين - فإمّا أن يكون الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر تسبباً شرعياً وإمّا أن لا يكون كذلك.

أما الكلام في الأوّل فنقول: هناك احتمالات أربعة:

الأوّل: أن يجري الأصل في كلّ منهما ويعمل بالأصل فيهما، أمّا في السببي فبالنسبة إلى غير المسبّب من الآثار، وأمّا في المسبّي ففي خصوص نفسه.

الثاني: أن لا يعمل بالأصل في شيءٍ منهما، بل يتعارضان ويتساقطان.

الثالث: أن يعمل بالأصل في الشكّ السببي دون المسبّي.

الرابع: بالعكس. وهذا الأخير باطل لا قائل به، والبقية لكلّ منها قائل.

ونحن نذكر وجه تقدّم الأصل في الشكّ السببي الذي استقرّ عليه الرأي اليوم حتّى يتّضح

الحال في الباقي، فنقول: قد استدلّ على تقديم الأصل في الشكّ السببي بوجوه، عمدتها

وجهان:

الأوّل: أن كلّاً من السبب والمسبّب وإن اشتمل على أركان الاستصحاب من اليقين

والشكّ، وليس أحدهما أولى بالاندراج تحت دليل «لا تنقض» من الآخر، إلا أن إدراج

السبب يوجب خروج المسبّب عن كونه نقضاً لليقين بالشكّ، بل يكون نقضاً لليقين بالحجّة،

وهو دليل «لا تنقض» الشامل للسبب حيث إنّ معناه ترتيب آثار بقاء ذلك السبب، ومنه هذا

المسبّب، فيكون خروج المسبّب عن تحت عموم الدليل خروجاً موضوعياً وعلى وجه

التخصّص.

وأما إدراج المسبّب فهو لا يوجب خروج السبب عن الفردية لعموم الدليل؛ لعدم ترتيب

الملزومات على الأصل الجاري في اللوازم، فليس استصحاب نجاسة الثوب المغسول بما

شكّ في عروض النجاسة له معناه الحكم بطهارة ذلك الماء بخلاف استصحاب طهارة الماء؛

فإنّ معناه جعل أحكام الماء الطاهر له ومنه ارتفاع نجاسة ما غسل به، فيكون ما غسل به

متيقّن الطهارة بحكم هذا الاستصحاب بخلاف العكس، وكلّما دار الأمر بين التخصيص

والتخصّص حكم بالتخصّص صوتاً لأصالة العموم مهما أمكن.

هذا، مضافاً إلى أن تخصيصه يكون من غير وجه أو بوجهٍ دائر؛ لأنّه إن كان بلا مخصّص

فهو الأوّل، وإن كان لأجل شمول العموم للشكّ المسبّب فهو الثاني؛ لأنّ المفروض أن فردية

الشكّ المسبّب للعموم موقوفة على عدم شمول العموم للسبب، فلو فرض أن عدم شمول

العموم للسبب كان لأجل فردية الشكّ المسبّب له وشمول العموم إتياءه كان ذلك دوراً.

الثاني: أن الشكَّ في جانب السبب، له لازمان واردان عليه في عرض واحد:

أحدهما حكم الشارع عليه بحرمة التقض بعموم دليل «لا تنقض»، والآخر تكويني وهو توليده لشكَّ آخر في جانب المسبب، فإذا كان هذا العموم وذلك الشكَّ في مرتبة واحدة معلولين للشكَّ في جانب السبب، فكيف يصلح أن يكون أحدهما - وهو العموم - حكماً وارداً على المسبب أيضاً مع أن الحكم ينبغي أن يكون متأخراً طبعاً عن موضوعه؟!

ويتجه على الوجه الأول: أن عموم «لا تنقض» إنما يتوجه إلى حكم أو موضوع ذي حكم. فأما الموضوع الخالي عن الحكم إما ذاتاً أو بتعبّد شرعي فهو غير مشمول لهذا العموم وخارج عنه على وجه التخصص، وها هنا لو كان العموم شاملاً للشكَّ المسبب خلا الشكَّ في جانب السبب عن هذا الأثر، ولم يشمل عموم «لا تنقض» تخصصاً لا تخصيصاً. مثلاً: لو حكمنا بنجاسة الثوب في المثال كانت طهارة الماء غير محكومة شرعاً بالمطهرية، فكان «لا تنقض» لا يشملها ولو بالنسبة إلى هذا الأثر الخاصّ دون سائر الآثار، فكان خروج كلّ منهما على تقدير دخول الآخر على وجه التخصص دون التخصيص، فتحصل المزاحمة، ويسقط العموم عن الاعتبار بالنسبة إلى الجميع.

ويتجه على الوجه الثاني: أن حكم العامّ وإن كان لازماً للشكَّ في جانب السببي لكن إذا سلم عن المزاحم، وهو الآن أول الكلام؛ فإنّ الخصم يدعي مزاحمة شموله بشموله للشكَّ في جانب المسبب. وكون مرتبة المسبب متأخراً لا يمنع عن المزاحمة، ولا يقتضي تعيين ذو المرتبة السابقة لشمول العموم، كما هو واضح بملاحظة الأمثال والنظائر؛ فإنّ «أكرم العلماء» إذا تراحم فردان من أفراده أب وابن لا يتعيّن لشمول الأب.

وأما الكلام في الثاني - أعني ما إذا علم بارتفاع الحالة السابقة في أحد الشئين ولم يكن الشكَّ في أحدهما مسبباً عن الآخر - فإما أن يكون الأثر مرتباً على أحدهما فقط أو يكون مترتباً على كليهما، إما أن يلزم من إجراء الأصل في الأطراف مخالفة عملية لتكليف معلوم في البين أو لا يلزم إلا مخالفة التزامية. فهذه صور ثلاث.

وهناك مبانٍ ثلاثة في كلمة «لا تنقض اليقين بالشكَّ ولكن تنقضه بيقين آخر» على أحدها تخرج جميع الصور الثلاث - حتّى ما لم يكن أثر لأحد الطرفين - عن كونه مجرى

للأصل، وعلى الآخر جميع الصور يكون مجرى للأصل - عكس الأول - ما لم يمنع مانع خارجي، وهو لزوم طرح تكليف فعلي في البين، وعلى الثالث يفصل بين صورة عدم الأثر لأحد الطرفين فيجري في طرف ذي الأثر، وبين الصورتين الأخريين فلا يجري فيهما. فأمّا المبنى الأول، فهو أن يكون الشكّ منصرفاً إلى الشكّ البدوي فلا يشمل المقرون بالعلم الإجمالي، فبمجرد أن حصل علم إجمالي خرج الشكّ عن كونه مجرى للأصل، فلو علم إجمالاً بجنابته أو جنابة شخص آخر لم يجر استصحاب عدم الجنابة فضلاً عن سائر الصور. لكنّ الانصراف لا وجه له.

وأما المبنى الثاني، فهو أن يكون الشكّ شاملاً للشكّ المشوب بالعلم الإجمالي، ولكن لمزاحمة قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» الشامل لليقين الإجمالي الموجود في البين وعدم مرجح لأحد الفقرتين على الأخرى، مآل الأمر صائر إلى الإجمال وسقوط الرواية عن الحجية في مورد التزاحم.

ومن المعلوم أنّ مورد التزاحم هو مورد شمول «انقض» ومورد شمول «انقض» هو ما يكون للمتيقّن في البين أثر شرعي، ولا أثر شرعي فيما كان المتيقّن مردداً بين ذي أثر وغير ذي أثر، فتبقى هذه الصورة تحت فقرة «لا تنقض» بلا حصول مزاحمة، وتحصل المزاحمة بالنسبة إلى الفقرة الأخرى.

وأما المبنى الثالث، فهو أن لا تزاحم الفقرة الأولى بالفقرة الثانية؛ إمّا لعدم وجود هذه الفقرة في جميع الروايات فسقوط الموجود منها ذلك عن الاعتبار بسبب الإجمال لا يمنع عن حجية الخالي منها عن ذلك، وإمّا لأنّ اليقين لا يشمل اليقين الإجمالي، وإمّا لأنّ اليقين وإن شمل اليقين الإجمالي لكن ظاهر الفقرة ورود اليقين بالخلاف والشكّ لمحلّ اليقين الأوّل طابق النعل بالنعل. وهذا غير حاصل في المقام؛ لأنّ اليقين الأوّل كان يقيناً تفصيلياً واليقين بالخلاف يقين إجمالي لم يحصل على شكله يقين سابقاً ليكون هذا يقيناً آخر له، فلا تشمله كلمة «انقض».

نعم، إذا تيقننا بوجود أحد شيئين على سبيل الإجمال ثم شككنا في بقائه شمله «لا تنقض» كما أنه لو تيقننا في ارتفاعه شمله «انقض».

وهذا الوجه ممّا خطر بالبال؛ إمّا لأنّ دلالة «لا تنقض» بالعموم؛ لأنّ الجنس واقع في

حيثُ النفي بخلاف «انقض» فإنّه بالإطلاق والعموم الوضعي يكون بياناً للعموم الإطلاقي، وإما لأن «انقض» ليس كلمة جعل وتعبّد، بل إشارة إلى ما هو حكم العقل من العمل على طبق القطع، وحكم العقل يختصّ بمورد يلزم من ترك العمل بالقطع ترك تكليف في البين، ولا حكم للعقل فيما إذا علم بتطهير أحد شيئين على سبيل الإجمال علم بنجاستهما سابقاً، فلذا لا يكون مانع من التعبّد بنجاستهما جميعاً.

والحقّ بين المباني هو هذا المبني. وعليه، فالمقتضي - وهو عموم الدليل لجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي - موجود، والمانع الموجب لرفع اليد عن هذا العموم ليس إلّا حكم العقل، وحكم العقل يختصّ بمورد يلزم منه الترخيص ولو في بعض الأطراف، فلا إشكال.

أما إن قلنا: إنّه لا يمنع من الترخيص في بعض الأطراف، وإتّما الممنوع هو الترخيص في جميع الأطراف، فيحتاج طرح العموم في جميع المقدمات إلى ضمّ مقدّمة أخرى، وهي أنّ رفع اليد عنه في واحدٍ معيّن ترجيح بلا مرجّح، وأحدهما مردّداً لا وجود له في الخارج، وعنوان أحدهما ليس من أفراد العامّ. وأتّما شموله لجميع الأطراف مع رفع اليد عن ظاهر الطلب في كونه تعيينياً وحمله على التخييرية فهو مستلزم لاستعمال اللفظ في معنيين: التعيين، والتخيير، فيتعيّن الإجمال، وبالنتيجة رفع اليد عن العموم في جميع الأطراف.

وأما الحكم بالتخيير بين الاستصحابين كما في كلّ حجّتين تعارضتا - بناءً على السببية - فقد يمنع من جهة اختصاص ذلك بما إذا علم بوجود المقتضي في كليهما، وهو في المقام غير معلوم.

وفيه: أنّ طريق معرفة المقتضي والملاك في سائر المقامات - وهو شمول دليل الاعتبار - قائم، فتخصيص المقام بعدم العلم بالمناط باطل.

[التنبيه] الثالث عشر:

الاستصحاب لا يعارض اليد سواء اعتبرنا اليد من باب الأماريّة كما هو مبني بناء العقلاء

وسيرة المتشرعة، أو اعتبرناه من جهة مجرد التعبد كما يظهر من رواية حفص بن غياث؛ لأنه وارد في مورد الاستصحاب، وقل ما يخلو مورده منه بحيث لو قدمنا دليل الاستصحاب لكننا قد طرحنا دليل اليد إلا في مورد كان تخصيص العام بذلك مستهجناً جداً.

وأما حكم الفقهاء بتقديم قول الخارج إذا أقرّ ذو اليد بأنّ الملك كان سابقاً له وقد تلقّاه منه - مصرحاً بعضهم بأنّ ذلك للاستصحاب - فليس ذلك تقديماً للاستصحاب على اليد، حتى لو كان إقراره بالملك للخارج إقراراً بملك سابق على زمان يده، ولم يكن المقرّ له مصادفاً لجزء من زمان يده حتى تكون يده باطلاً بإقراره.

وكيف يكون ذلك من تقديم الاستصحاب على اليد مع أنّه لا استصحاب لولا اليد؟! إذ لا يقين وجداني بالملك السابق، وإنّما اليقين بالملك السابق يقين تعبدي حاصل من اليد بحكم «إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ» فتكون اليد هي التي مهّدت أركان الاستصحاب وهيأت مقدّماته، وشأن المتعارضين أن يكون كلاً من المتعارضين تامّ الجهات والأركان لولا معارضه، بل ذلك من تقديم الإقرار على اليد، فكما إذا أقرّ بملك فعلي أخذ بالإقرار وترك اليد كذلك إذا أقرّ بملك سابق؛ فإنّ إقراره ذلك إقرار بالاستمرار بحكم الشارع بالملازمة بين الثبوت والاستمرار.

ولذا تقدّم اليد على الاستصحاب فيما إذا كانت الحالة السابقة متيقّنة بالوجدان لا بالإقرار، فالشارع بحكمه بالاستصحاب وسّع في دائرة الإقرار كما وسّع بحكمه ذلك في دائرة الطهارة المجعولة شرطاً في «لا صلاة إلا بطهور» وهل يتوهم متوهم أنّ ذلك من معارضة الاستصحاب بالدليل الاجتهادي؟!

١. و هي مارواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال له رجل: رأيت إذا رأيت شيئاً في يدي رجل أيجوز لي أن أشهد أنّه له؟ قال: «نعم» قال الرجل: أشهد أنّه في يده، ولا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «أفيحلّ الشراء منه؟» قال: نعم، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «فلعلّه لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك؟ ثمّ تقول بعد الملك: هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟» ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق».

الكنافي: ٣٨٧ / ١؛ الفقيه: ٣ / ٣١ / ٩٢؛ التهذيب: ٦ / ٢٦١ / ٦٩٥؛ وسائل الشيعة: ٢٧ / ٢٩٢ أبواب كيفية الحكم، ب ٢٥.

ثم إنَّ المبحث في أصل اعتبار اليد، وأنه أمانة أو أصل؟ وأنه هل يستفاد من أدلته اعتبار اليد بما هي يد أو اعتبارها من باب أصالة الصِّحة التي هي أعمّ من كون المتصرّف مالكاً أو مأذوناً من قبل المالك أو الشارع، وبها يقوم للمسلمين سوق من غير حاجة إلى ثبوت الملك؟ وأنَّ اليد هل هي دليل على أصل الملك أو على كونها طلقاً أيضاً - فيكون مع تردّد ما في اليد بين كونه ملكاً طلقاً أو وقفاً أو أمّ ولدٍ دليلاً على نفي العنوانين - وأنَّ اليد كما تكون دليلاً على الملك تكون دليلاً على الحقّ أيضاً - كما في اليد على الأوقاف العامّة، وكاليد على ما يعلم أنّه مال غير، ويحتمل أن يكون لحقّ رهانة ونحوه - وأنَّ اليد كما تكون دليلاً على ملك العين تكون دليلاً على ملك المنفعة أيضاً أولاً إلى غير ذلك بمقام آخر.

والمهبة هاهنا تقديمه على الاستصحاب بعد الفراغ عن اعتباره.

[تمّ ولله الحمد، وقد نقلته إلى البياض في يوم ٢٠ ذي القعدة. الجاني يوسف نجل

المصنّف الإيرواني رحمته].

رسالة

التعادل والتراجيح

رسالة التعادل والتراجع

التعارض الذي هو موضوع البحث في المقام هو تراحم الأمارتين في الاندراج تحت دليل الاعتبار بعد اندراج كلّ منهما لولا الآخر في موضوعه، لا التعارض بمعنى تنافي الدليلين في لسانهما كما في «يجب» و «لا يجب» أو «يجب» و «يحرّم»؛ ولهذا يشمل الدليلين المعلوم كذب أحدهما مع عدم ارتباط أحدهما بالآخر كدليل من باب الطهارة وآخر من باب الديات.

ثمّ التعارض بالمعنى الثاني لا يكون في الدلالة؛ إذ الدلالة والكشف والإراءة لا يعقل فيها التعارض إلّا بتبع الواقع المكشوف، ففي الحقيقة التعارض يكون في مدلول الدليلين، ويكون توصيف الدليلين به بالعرض والمجاز.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ البحث في المقام يقع في عنوانين:

الأوّل: في تعادل الدليلين المتعارضين.

الثاني: في ترجّح أحدهما على الآخر.

وقبل الدخول في البحث ينبغي تقديم أمرين:

الأوّل: أنّ البحث في هذين العنوانين هل يعمّ صورة مرجّح دلالي مع أحد المتعارضين،

أو أنّ صورة [وجود] المرجّح الدلالي ترجع إلى المرجّح الدلالي ولا تنظر إلى التعادل ولا

إلى الترجيح، وإنّما النظر إلى هذين العنوانين والبحث عنهما يكون مع تكافؤ الدالتين.

الثاني: أنّه مع إمكان الجمع بين الدليلين بوجهٍ ولومع تكافؤ دالتيهما هل يتعيّن الجمع،

فلا يرجع إلى حكم التعادل ولا إلى حكم الترجيح إلا بعد تعدّر الجمع، أو أنّ الجمع غير العرفي لا ينظر إليه، وأنّ المتعارضين الممكن جمعهما وغير الممكن جمعهما في حدّ سواء في دخولهما في محلّ البحث وجريان حكم التعادل والترجيح عليهما؟

وقبل الخوض في التكلّم في الأمر الأوّل ينبغي الإشارة إلى ضابط الجمع العرفي.

فاعلم أنّ الجمع العرفي يدور مدار كلمة واحدة، وهي قوّة أحد المتعارضين في مقام الدلالة على صاحبه سواء بلغ مبلغ الصراحة أم لم يبلغ. والحاكم والمحكوم لا يشدّ عن هذا الضابط؛ فإنّ تقديم الحاكم على المحكوم أيضاً يكون بهذا المناط.

فلولا أظهرية الحاكم لما كان يستحقّ التقديم على صاحبه، سواء جعلنا الحاكم بمعنى المفسّر الفعلي لدليل المحكوم بحيث كان مقامه مقام «أي» و «أعني» الذي لازمه لغويّة دليل الحاكم لولا دليل المحكوم - كما ذهب إليه شيخ مشايخنا المرتضى^١ -، أو جعلنا الحاكم بمعنى المفسّر بالقوّة والمفسّر الشأني بحيث لو فرض في قبالة دليل كان هذا مفسّراً له فلا تلزم لغويّة لولاه - كما ذهب إليه الأستاذ^٢ (طاب ثراه) -، أو قلنا: إنّ لا هذا ولا ذلك، وأنّ الحاكم يقال لدليل محدّد للحكم الواقعي، وكان في مقام ضبط الواقع بما هو واقع لا بما هو مدلول الدليل، فإنّه لا ينافي بوجه دليل ذلك الحكم الذي حدّده وإن كان دليلاً إطلاقاً وعموماً بل يقدّم هذا عليه ويعدّ شارحاً لمدلوله، ومحدّداً لمفاده.

مثل: دليل نفي الضرر ناظر إلى تحديد الأحكام الواقعيّة، وأنّ الأحكام ليست في مورد الضرر؛ فإنّه لا يعدّ معارضاً لدليل تلك الأحكام، بل يعدّ شارحاً لمؤدّياتها لكن لا بما هي مؤدّياتها بالفعل ليرجع إلى التفسير الأوّل، أو بالقوّة ليرجع إلى التفسير الثاني، بل ذات المؤدّي ونفس الواقع صار مؤدّي دليل بالفعل، أو بعد هذا، أو لم يصّر مؤدّي دليل أصلاً.

هذا، مع أنّه ليس عنوان الحاكم عنوان دليل ليهتمّ في أمره، بل اصطلاح من الأصوليين لجمع خاصّ من الجموع العرفيّة، وقد عرفت أنّ مناطه كمناط سائر الجموع هو الأظهرية، لأنّ الحاكم يقدّم ولو كان أضعف من المحكوم كما قيل^٣؛ إذ لولا قوّة الحاكم في الدلالة على

١. فرائد الأصول ٢: ٧٥٠ و ٧٥١.

٢. كناية الأصول: ٤٣٧؛ درر النوادر: ٦٤٢ - ٦٤٦.

٣. كناية الأصول: ٤٣٨.

تحديد الواقع من المحكوم الكاشف عن سعة الحكم وعدم تحديده بهذا الحدّ لم يعقل تقديمه عليه.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ البحث في عنوان التعادل وعنوان التراجيح يعمّ كلّ دليلين تعارضاً - كان بينهما جمع عرفي أو لم يكن - فحكم صورة الجمع حكم سائر الصور ترجيحاً وتخييراً، ولا وجه لإخراج صور الجمع العرفي عن إجراء أحكام التعارض والإرجاع إلى الجمع العرفي إلاّ توهم أنّ دليل الاعتبار بجعل الإمارات الظنيتين كأمارتين قطع بصدورهما. ومن المعلوم أنّ الحكم في أمارتين قطعيتين بينهما جمع عرفي هو الجمع فكذلك ما بحكمه، فإنّه لا فرق بين سند قطعي بالوجدان وسند قطعي بحكم الشارع وتعبده^١، لكنّه توهم فاسد.

ويتّضح ذلك ببيان أمور:

الأوّل: أنّ الاعتبار فيما ثبت اعتباره بدليل الاعتبار هو بنفس دليل الاعتبار والعمل عليه والأخذ به سنداً ودلالة، وهو الحجّة في كلّ باب لا الإمارات الخاصّة القائمة على كلّ حكمٍ حكم، على أن يكون «صدّق» دليلاً على الدليل، ومعتبراً سند تلك الإمارات. بيان ذلك: أنّ دليل «صدّق» على إجماله واختصاره حاوٍ لكلّ حكم هو مدلول للأمانة منسئ لما يطابقه ويمائله، فتمام كتاب وسائل الشيعة في طي «صدّق» وتحت طيلسانه. ومعنى اعتباره له ليس إلاّ هذا، ولا يتعقل أن يكون معنى لاعتباره سنداً للأمانة غير ما ذكرنا. فيكون في الحقيقة المعبر سنداً ودلالة هو هذا، غاية الأمر لا يتعيّن مقدار مدلول هذا إلاّ بملاحظة ذلك، فذاك مقدّر لمدلول هذا، ومقياس يتعيّن به مدلوله.

وبالجملّة: كتاب وسائل الشيعة له وجودان: وجود بنحو البسط وهو الكتاب الخارجي الذي من كلام الرواة المحتمل للصدق والكذب، وآخر بنحو اللفّ وهو الكتاب الإجمالي الذي تتكفّله عبارة «صدّق» غير المحتمل للكذب، وهذا الكتاب هو الحجّة دون ذلك، وإنّما نحتاج إلى ذلك لأجل التوصل إلى مدلول هذا وتعرّفاً على مضمونه وتعييناً لمؤداه. ثمّ بعد ذلك المدار في العمل والفتوى على هذا دون ذلك.

الثاني: أن دليل «صدق» مصاديقه وأفراده هو كل واحدٍ واحدٍ من الأمارات لا كل اثنين اثنين أو ثلاثة ثلاثة على صفة الاجتماع والانضمام حتى يكون المتعارضان منضمين مصداقاً واحداً لدليل «صدق».

الثالث: أن دليل «صدق» مؤداه تقرير الظهور الذي تتضمنه الأمارات فينشأ مطابق ظهور كل منها، ولا يتكفل ما هو خارج عن الظهور.

الرابع: أن دليل «صدق» ظهوره بالنسبة إلى أفراده ظهور واحد لا يختلف بالقوة والضعف، يعني أن ظهور دليل «صدق» بالنسبة إلى أمانة دلّت على وجوب إكرام العلماء، وأخرى دلّت على عدم وجوب إكرام زيد في حدّ سواء، وإن اختلف ظهور الأمارتين، بل كانت إحداها نصّاً.

وبعبارة أخرى: الاختلاف الظهوري إنّما يكون في الأمارات المنفصلة التي عرفت عدم العبرة بها، وأمّا الذي عليه الاعتبار وهو المدار فلا اختلاف ظهوري فيه بالنسبة إلى شمولاته، فكلّ المختلفات متوافقات هنا.

إذا عرفت هذه الجملة فاعلم أنّ قضية القاعدة في تعارض الأمارتين جميعاً واحدة - كان بينهما جمع دلالي وتوفيق عرفي أم لم يكن - ولا يختصّ ما فيه الجمع بالجمع؛ وذلك لأنّ دليل الاعتبار بشموله للعامّ ينشئ حكماً على طبق العامّ، وبشموله للخاصّ ينشئ حكماً على طبق الخاصّ، وإنشاءه في مرتبة واحدة من الظهور؛ لأنّ الجميع بعبارة واحدة هي عبارة «صدق» - وقد عرفت أنّ العبرة بها - فيكون كعامّ وخاصّ تعارضاً وقد توافق ظهورهما، فكما لا يجمع هناك لا يجمع هنا.

وقد عرفت توهماً نشأ من حساب أنّ الأمانة الظنيّة بشمول «صدق» تكون بمنزلة الأمانة القطعيّة، فكما يرجع إلى الجمع في الأمانة القطعيّة إذا تعارض فردان منهما، فكذلك ما هو بمنزلتها، فدليل «صدق» يعتبر سند الأمانة الظنيّة، ويحكم بالمعاملة معها معاملة الأمانة القطعيّة، ومعاملة الأمارتين القطعيّتين إذا تعارضتا وكان بينهما جمع هو الأخذ بما يقتضيه الجمع^١.

وهو توهم فاسد، وإن شاع أمثال هذه التعبيرات في السنة الطلبة؛ فإن دليل «صدق» لا يجعل غير الصادر صادراً ولا يعتبر سند مظنون الصدور، بل ينشئ حكماً مماثلاً لحكم الأمانة المظنونة الصدور، وهذا معنى اعتباره لها، ولا يتصور له معنى سواه.

إن قلت: مؤدّي الأمارتين المتعارضتين بالعموم والخصوص منضمة هو ما عدا الخاص العلم، فإذا شملهما دليل «صدق» أنشأ حكماً على طبق هذا المؤدّي، وهو معنى الجمع. قلت: مفاد «صدق» قول هذا العادل وحده وذاك العادل وحده لا هذا منضمّاً إلى ذلك، فينشأ بشموله لكل واحد من الأمارات مدلول ذلك الذي يشملهما، وأمّا هذا منضمّاً إلى ذلك فليس فرداً لينشأ بشموله له ما هو قضية الجمع بينهما.

إن قلت: دليل «صدق» وإن لم يشمل ابتداءً إلا هذا وحده وذاك وحده لكن بعد أن كان ما ينشؤه بشموليه متهافتاً متناقضاً، فلا جرم يحمل على ما ذكرنا رفعاً للتهافت والتناقض.

قلت: هذا هو مناط الجمع الذي نسب إلى صاحب عوالي اللآلي^١، وسنشير إلى ضعفه، مع أنّه لو بني على ذلك لم تلزم رعاية جانب الأقوى دلالة، بل يجمع بينهما كيفما اتفق، ولو يرفع اليد عن الأظهر أو النصّ، فإنّه بمناط ترك السند دون ترك الدلالة.

الثاني: في خروج مورد إمكان الجمع - والأخذ بسند كلّ من الروائتين المتعارضتين - عن مورد البحث حتّى تختصّ أحكام التعادل والتراجيح بغير مورد إمكان الجمع - كما نسب إلى صاحب عوالي اللآلي - أو أنه يعمّ الجمع، ويعامل معاملة المعارضة في الجميع؟ وهذا بعد الفراغ عن تقديم الجمع الدلالي وإلا كان هذا أحرى بعدم الاعتناء منه.

لا إشكال في أنّ كلّ خطاب عامّ يجب الأخذ بعمومه مهما أمكن، ولا ترفع اليد عنه في شيء من مصاديقه مهما تيسّر. وقد عرفت أنّ معنى «صدق» تقرير مؤدّي ظهور الروايات، وينشأ الحكم على طبق مؤدّياتها، فإذا أخبر عادل بأنّ «ثمن العذرة سحت» وأخبر عادل آخر بأنّه «لا بأس ببيع العذرة» أنشأ «صدق العادل» بشموله لهما مطابق هذين الحكمين، وحيث إنّ غير معقول فلا بدّ من الأخذ من مفاده بالمعقول، والمعقول أمور: الأخذ بتمام مدلوله بالنسبة إلى هذا الخطاب دون ذلك، أو ذلك دون هذا، أو التبعض بأخذ مقدار من هذا

ومقدار من ذلك على اختلاف المقدارين أيضاً تركاً وأخذاً.

وليس للأخير ترجيح على الأولين كما ليس للأولين ترجيح على الأخير؛ إذ ليس الأخير عملاً بصدق في تمام مدلوله حتى يتعين، بل هو عمل في كل فرد بمقدار منه، وليس الأخذ بنصفي فردين أولى من الأخذ بنصفي فرد واحد - وهو تمام أحد الفردين - كما أنّ العكس أيضاً ليس بأولى، وحينئذٍ فلو بني على استفادة التخيير من نفس دليل الاعتبار وجب التخيير بين الجمع والأخذ بأحدهما.

نعم، على مبني التساقت والرجوع إلى الأخبار الخاصة كان ظاهر أخبار التخيير هو التخيير بين أخذ كلٍّ وطرح الآخر، ولا يكون الجمع داخلياً في أطراف التخيير. ثم إن هاهنا أموراً:

[الأمر الأول]: أنّ كل دليلين كان أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة خارج عن موضوع التعارض حقيقة، لا أنه من المتعارضين اللذين كان بينهما جمع عرفي، فأدلة اعتبار الأمانة بناءً على أنها واردة على أدلة الأصول غير متعارضة لها بوجه، بل عمومها وشمولها يكون قاطعاً لدابر أدلة الأصول. فقدّ تقديمها عليها من الجمع والتوفيق العرفي - كما عن الأستاذ العلامة رحمته مع اختياره - ممّا لا وجه له.

[الأمر الثاني]: أنّ مدار الجمع العرفي على وجود ظهور قويّ في البين، فيتصرف بسببه في الظهور الضعيف، سواء كان ظهوراً وضعياً أو بالقرينة، وسواء كان ذو الظهور القوي أحدهما أو كلاهما مجتمعاً أو كلياً منهما، فيكون هذا أظهر من الآخر في جهة وذلك أظهر من هذا في أخرى، كما في «افعل» و «لا تفعل» فيؤخذ بصريح «افعل» وهو الترخيص في الفعل، ويترك ظاهره وهو الرجحان والوجوب، ويؤخذ بصريح «لا تفعل» وهو مرجوحية الفعل، ويترك ظاهره وهو التحريم، فكلُّ يكون قرينة على صاحبه في جهة، وقد عرفت أنّ التقديم على وجه الحكومة أيضاً يدور مدار الأظهرية، ولولاه لم يقم دليل على دليل.

[الأمر الثالث]: قيل: إنّ الحكومة والورود تكونان في الأصول اللفظية أيضاً، فالقرينة تكون واردة على أصالة الظهور إذا كانت قطعية، وحاكمة إذا كانت ظنّية. وينبغي أن يراد من

الحكومة الظنيّة حكومة دليل اعتبار سندها، فإنّ اعتبار القرينة بإزاء العموم اللفظي، يرجع إلى إلغاء العموم اللفظي، وعدم الاعتداد به في مقابل هذه القرينة المنصوبة. هذا بناءً على أن يكون اعتبار أصالة الظهور من باب أصالة عدم القرينة، وأما إذا كان من باب الظنّ النوعي بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة أو غيرها فالقرينة وارادة مطلقاً.

ويتّجه عليه الإشكال من وجوه:

[الوجه] الأوّل: أنّ الأصول اللفظيّة عبارة عن عمل أهل اللسان والمحاورة، فهي مأخوذة من عملهم وعنوان عملهم. والعمل على طبق الظهور مع القرينة الظنيّة التي اعتبرت إمّا أن يكون أو لا يكون ولا ثالث، فإن كان فمعنى ذلك طرح دليل اعتبار سند القرينة، وإن لم يكن فذلك معنى الورود، وأنّ عملهم مقصور بغير صورة القرينة قطعيّة كانت أو ظنيّة معتبرة، مع أنّ القرينة دائمة تكون قطعيّة؛ فإنّ القرينة في الحقيقة هي دليل اعتبار هذه الأمانة الظنيّة، وهي قطعيّة سنداً.

فيكون التعارض في الحقيقة بين عموم دليل اعتبار سند الخاصّ وبين دليل العامّ، ومعنى تقديم الخاصّ هو أنّ أهل اللسان يأخذون بعموم دليل «صدّق» الشامل للخبر الخاصّ، ويتركون العموم الذي هو في مقابله، ولا يعكسون الأمر، أو يتركون كلا الظهورين مع أنّ النسبة بينهما هو العموم من وجه.

[الوجه] الثاني: أنّ التفصيل بين اعتبار أصالة الظهور من باب أصالة عدم القرينة وبين اعتبارها من باب الظنّ النوعي باختيار حكومة القرينة الظنيّة على الأوّل، وورودها على الثاني ممّا لا تتعلّقه؛ فإنّ جهة البناء وكونها هذا أو ذاك لا توجب اختلاف النسبة وروداً وحكومة، فإن كان العمل غير موجود مع القرينة كان وروداً، منشأ عملهم كائناً ما كان.

[الوجه] الثالث: التفصيل بين المبنيين يؤذّن بأنّ مبني العمل إمّا هذا فقط أو ذاك فقط، مع أنّه هذا وذاك جميعاً، هذا في مقام وذاك في مقام. فإن أحرز الظهور وشكّ في قيام قرينة منفصلة كان الأخذ بالظهور مبنيّاً على أصالة الظهور من باب الظنّ النوعي بإرادة ما يطابق الظهور، وإن لم يحرز الظهور - لقيام اتصال الكلام بقرينة تمنع من انعقاد ظهوره الأوّل - كان الأخذ بظهور الكلام لولا القرينة مبنيّاً على أصالة عدم القرينة، والبناء على عدم القرينة، فيؤخذ بظهور له لولا القرينة.

المقصد الأول: في حكم تعارض الأمارتين بحسب الأصل الأولي لولا الأدلة الخاصة المتعوضة لحكم خصوص صورة التعارض، يعني أن دليل اعتبار الأمانة هل له اقتضاء في صورة تعارض فردين منها واجدتين لتتام ما يعتبر من الخصائص، أو ليس له اقتضاء إما ذاتاً وبانصرافها عن صورة التعارض أو عَرَضاً ولحصول الإجمال فيه بسبب التعارض، فلا يكون حجة في كل واحد بعينه بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي وإن كان حجة فيهما، أو في أحدهما بالنسبة إلى المدلول الالتزامي المشترك بينهما، وهو نفي الثالث؟ فنقول: أما دعوى الانصراف ففي غير محلها؛ لعدم سبب الانصراف بعد دخول كل من المتعارضين في عنوان الموضوع، وإن لزم من الأخذ بهما تصديق أمانة معلوم الكذب على سبيل الإجمال.

وأما الإجمال العَرَضِي فمحصل الكلام فيه أن شمول دليل الاعتبار لكلتا الأمارتين مستلزم للعمل بأمانة علم كذبها، والأمانة المعلوم كذبها ولو على سبيل الإجمال لا يعقل اعتبارها طريقاً إلى الواقع، فلا جرم يحكم بعدم شموله لكلتا الأمارتين. وأما شموله لأحدهما المعين فهو وإن لم يكن فيه المانع المذكور، لكنّه ترجيح بلا مرجح. والواحد المرّد ليس من أفراد العامّ، فلا مقتضى لشموله له.

وأما شموله لهما وحمل الحكم على التخييري فهو مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد: التخييري بالنسبة إلى صورة التعارض، والتعيني بالنسبة إلى غيرها. فيؤول الأمر إلى إلغاء دليل الاعتبار وإذا أُلغي بالمرّة، بمعنى أنّه كما لا يؤخذ بكلّ من الأمارتين في مدلولهما المطابقي كذلك لا يؤخذ بهما في مدلولهما الالتزامي حتّى نفي الثالث، فجاز الرجوع إلى الأصل المخالف لهما لا أنّه يؤخذ بهما في نفي الثالث، ولا أنّه يؤخذ بأحدهما في نفيه.

أما الأول؛ فلأنّ اعتبارهما جميعاً بالنسبة إلى المدلول الالتزامي - حيث لم يعلم بكذبهما فيه - مستلزم للتفكيك في اعتبار الأمانة بين المدلول المطابقي والالتزامي، ولو جاز ذلك لزم في صورة العلم التفصيلي أيضاً بكذب أمانة أن يؤخذ بمدلولها الالتزامي غير معلوم الكذب وهذا وإن لم يكن فيه محذور؛ لأنّ الالتزام يتبع المطابقة وجوداً لا حجّة،

لكن جملة واحدة فرد واحد من عموم «صدق» لا فردين أو أزيد بحسب مداليلها العرضية والطولية، فإذا لم يشمل «صدق» جملة لم يشملها بتمام مداليلها، أو لا تتبعض في الشمول وعدمه باعتبار مداليلها.

وأما الثاني؛ فلأنه بذاك الملاك الذي يطل اعتبار أحدهما مردداً أو معيناً بالنسبة إلى المدلول المطابقي يبطل اعتباره بالنسبة إلى المدلول الالتزامي.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إننا نمنع عدم المقتضي لاعتبار أحدهما المردد؛ فإنه وإن لم يكن من أفراد العام واللفظ لا يشملهما لكن الخروج لا بعنوان يصير قرينة على بقاء اللابنوان. مثلاً لو قال: أكرم الرجلين، ثم قال: لا تكرم أحدهما - أحداً غير معين واقعاً - كان قوله ذلك قرينة على أن واجب الإكرام أيضاً أحدهما غير معين. وهذا ليس من قبيل إرادة الباقي من العام بعد خروج الخارج بالتخصيص حتى يقال: إن الفرد المردد لم يكن من أفراد العام ليبقى تحته بعد خروج الخارج، بل من قبيل قرينة المجاز.

فحسب ما بيّناه يكون الأصل الأولي في المتعارضين هو التخيير، إلا أن يقال بالفرق بين المثال الذي كان إخراج أحدهما بالدليل اللفظي وبين المقام الذي يعلم أن الاثنين جميعاً غير مشمول للزوم المحذور، وهو اعتبار معلوم الكذب في البين لا أن عنوان الواحد خارج؛ لوضوح أن عنوان الواحد لم يكن مشمولاً حتى يكون خارجاً سيما مع العلم بكذبه. هذا كله بناءً على مسلك الطريقة في الأمارات. وأما على مسلك السببية فكذلك عيناً لو قلنا بأن معلوم الكذب ولو إجمالاً غير مشمول.

فالحال لا تخلو إما أن يكون التعارض من جهة العلم الإجمالي بالكذب من غير تناقض وتضاد في مدلول المتعارضين، أو يكون من جهة التناقض والتضاد.

فعلى الأول يعمل بكلتا الخبرين كما إذا لم يكن هناك تعارض، وهو واضح. وعلى الثاني فإما أن يكون مفاد الخبرين حكيمين إلزاميين أو لا، فعلى الأول فإما أن يكون الحكمان الإلزاميان واردين على موضوع واحد أو على موضوعين، فعلى الأول يحكم بالإباحة مع تساوي الملاكين، أو بغير الإباحة من سائر الأحكام مع اختلاف الملاكين حسب مراتب الاختلاف من كون المزية في أحدهما مزية ملزمة أو غير ملزمة، وأيضاً كون المزية في جانب المصلحة أو المفسدة. وعلى الثاني يحكم بالتخيير مع عدم

الأهميّة، وبمراعاة جانب الأهمّ مع الأهمّيّة. وهكذا فيما إذا دلّ أحد الخبيرين على استحباب فعل والآخر على كراهته، أو دلّ أحدهما على استحباب فعل والآخر على استحباب ضده. وعلى الثاني فالحكم يكون على كراهته، أو دلّ أحدهما على استحباب فعل والآخر على استحباب ضده.

وعلى الثاني فالحكم يكون على طبق الإلزامي؛ لأنّ غير الإلزامي مصلحته لا اقتضاء فلا يزاحم المصلحة المقترضية للإلزام، ولا يعقل أن يكون الحكم غير الإلزامي عن مصلحة مقترضية للحكم غير الإلزامي؛ فإنّ عدم الإلزام ينشأ دائماً من ضعف المصلحة، والضعيف لا يزاحم القوي. ومعنى السببيّة في الأمارات هو سببيّة قيام الأمانة في موارد الأحكام الترخيصيّة؛ لعدم المصلحة الملزمة بإحداث ما تعادلها من المفسدة، فتصل إلى حد اقتضاء الاستحباب أو الكراهة.

نعم، إذا قلنا بالمصلحة في نفس الحكم أمكن أن يكون الحكم الترخيصي عن مصلحة مقترضية للحكم الترخيصي، فتزاحم حينئذ الإباحة مع الوجوب إذا كان الحكمان في موضوع واحد ويكون الحكم تابعاً لذي الجهة القويّة، ومع التساوي يحكم بإباحة غير اقتضائيّة. وإذا كان الحكمان واردين على موضوعين متضادّين كان الحكم التخيير مع مساواة الملاكين كما في الواجبين المتزاحمين.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا بين أن يقال بوجوب الموافقة الالتزاميّة للأحكام وبين أن يقال؛ فإنّ وجوب الالتزام - لو قلنا به - عقلي وفي رتبة متأخّرة عن الحكم لا يزاحم به ملاك الحكم أصلاً، فعمامات الملاكات الواقعيّة لا تتغيّر وتتبدّل بالقول بوجوب الالتزام.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ التخيير في موارد التخيير في غير ما كان التعارض من جهة العلم الإجمالي بكذب أحدهما وعدم صدوره ليس بمعنى التخيير بين الأخذ بهذه الأمانة أو بذاك، بل الأخذ بمقدارٍ من هذه وتلك على اختلاف مقدار المأخوذ من هذه وتلك أيضاً من أطراف التخيير، فيكون مركّباً من التخيير والجمع المنسوب إلى صاحب عوالي اللآلي، فإن شاء أخذ بمضمون هذه تماماً أو تلك تامّاً أو مقداراً من مضمون هذه ومقداراً من مضمون تلك حسب ما استطاع.

والوجه في ذلك واضح على السببيّة؛ لفرض حدوث المصلحة في آحاد آحاد مضمون

كلّ من الأمارتين فيما إذا كان مفادهما عموماً استغرافياً، وحيث تعدّر الجمع بين المصلحتين حكم العقل بإتيان المقدار الممكن، والمقدار ليس خصوص مصلحة هذه أو تلك، بل بعض كلّ منهما أيضاً ممكن. فلو قامت أمانة على وجوب إكرام العلماء وأخرى على وجوب إكرام الشرفاء وتعدّر الجمع بينهما حكم العقل بإكرام المقدار الممكن، إمّا العلماء فقط أو الشرفاء فقط، أو بعض من كلّ منهما كنصف من هذا ونصف من ذلك أو ثلثين من هذا وثلث من ذلك، وهكذا.

وأما على الطريقة فكذلك، ولكن في غير صورة العلم الإجمالي بكذب أحدهما بمعنى عدم صدوره؛ وذلك لأنّ دليل الاعتبار اعتبر كلتا الأمارتين، وحيث إنّ كليهما بتمام مفادهما معلوم الكذب كما في «ثمن العذرة سحت» و«لا بأس ببيع العذرة» لا جرّم رفع اليد عن كليهما بتمام مفادهما، وأما ما عدا ذلك الذي من جملة بعض من مفاد كلّ منهما فلا يعلم بكذبه فيؤخذ به تخييراً؛ فإنّه من المحتمل صدورها جميعاً مع إرادة بعض من كلّ منهما.

هذا تمام الكلام فيما هو قضية القاعدة بالنسبة إلى المتعارضين بعد فرض شمول دليل الاعتبار.

المقصد الثاني: في حكم المتعارضين بالنظر إلى الأدلة الخاصة وأخبار العلاج.

فاعلم أنّ أخبار العلاج بين دالّ على التخيير بقول مطلق، وبين دالّ على التوقّف كذلك، وبين دالّ على الترجيح ثمّ بعده التخيير أو التوقّف.

وقبل الخوض في ذكر الأخبار وبيان العلاج بينها ينبغي تقديم أمر، وهو أنّه ما معنى التخيير بين الحجّتين بناءً على الطريقيّة، سواء جعلناه مقتضى الأصل الأوّلي أو كان مستفاداً من الأخبار الخاصّة، إمّا مطلقاً أو بعد فقد المرجّح.

وأما بناءً على السببيّة فمعناه الوجوب التخييري ولا إشكال فيه.

فاعلم أنّ التخيير قد يطلق في مقابل الاقتضاء ويراد منه الحكم الترخيصي مقابل الحكم الإلزامي، وقد يطلق ويراد كون الوجوب تخييراً مقابل الوجوب التعييني، وقد يطلق ويراد منه التخيير الظاهري الذي أحد الأصول العمليّة الذي مورده دوران الأمر بين الوجوب

والتحريم، ومعناه إنشاء حكم ظاهري على سبيل التعيين مطابق ما اختاره المكلف من الحكمين المتزاحمين.

وقد يطلق ويراد منه التخيري في تعيين الحجّة، فتكون الحجّة هو ما اختاره المكلف من الخبرين المتعارضين، ومتعلّق الاختيار المأمور به في هذه الصورة لا يخلو عن أحد أمور ثلاث:

الأول: أن يكون متعلّقه الحجّة فتكون الحجّة الفعلية عند تعارض الخبرين هي عنوان ما اختاره المكلف من الخبرين المتعارضين لأن يكون حجّة في حقّه.

الثاني: أن يكون متعلّقه هو مضمون الخبرين، فتكون الحجّة في حقّه ذلك الذي اختار أن يكون مضمونه حكماً له.

الثالث: أن يكون متعلّقه هو ما اختاره من الخبرين لأجل العمل، فيكون ذلك الذي اختاره للعمل هو الحجّة في حقّه.
والكلّ باطل.

أما أولاً؛ فلأن مقتضى جميع الاحتمالات أن لا تكون له حجّة قبل مرتبة الاختيار، فصحّ أن يرجع إلى الأصول حيث لم يختر، أقصاه الحكم بالعصيان بترك الاختيار إذا كان الاختيار واجباً بنفسه. مع أنّ الاختيار ليس واجباً من الواجبات، وليس معنى «تخيّر» إلا إنشاء مماثل ما اختاره كما أنّ معنى «صدّق» إنشاء مماثل ما أدّت إليه الأمانة.

وأما ثانياً؛ فلأنّ الحكم لا يعقل أن يكون تابعاً لاختيار المكلف ودائراً مداره، مع أنّ الاختيار لا يتعلّق إلا بفعل النفس، فأما الذوات والأفعال فتلك غير متعلّقة للاختيار إلا بواسطة فعل النفس. وعليه، فكيف يعقل تعلق الاختيار بالحكم الذي هو مضمون الخبر أو بالحجّة كما في الاحتمالين الأولين؟!

وبالجملة: لا معنى للأمر بالتخيير إلا الترخيص في ترك الموافقة القطعية، والاقتصار على الموافقة الاحتمالية من دون إنشاء حكم شرعي على طبقه.

ومن ذلك يظهر أنّ حمل أخبار الترجيح على الاستحباب أيضاً لا معنى له؛ إذ ليس هناك أمر بالترجيح ليحمل على الاستحباب، بل معنى الأمر بالترجيح هو إنشاء ما أخبرت به الأمانة الراجحة، فمؤداه ومؤدى دليل «صدّق» واحد، غاية الأمر هذا يختصّ بصورة

التعارض، وذلك يعمّ صورة التعارض وغيرها، فإن كان الحكم في حقّ من تعارضت عنده أمارتان هو مؤدّى الأمانة الراجعة تعيّن الأخذ بها، وإلا لم يكن للاستحباب أيضاً معنى. هذا، مع أنّ من نظر مقبولة عمر بن حنظلة^١ وتأمل في تعليلاتها قطع بفساد هذا الحمل. إذا عرفت هذا فلنشرع في ذكر الأخبار وبيان مؤدّاها في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: في إطلاقات التخيير

فمنها: رواية الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام قلت له: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ؟ قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»^٢. ومنها: رواية الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث، وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه»^٣. ومنها: رواية علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّها في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّها إلا على الأرض. فوَقَّع عليه السلام: «موسّع عليك بأيّة عملت»^٤.

ومنها: ما عن الاحتجاج في جواب مكاتبة محمّد بن عبد الله الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام - إلى أن قال عليه السلام -: «في الجواب عن ذلك حديثان: أمّا أحدهما: فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر: فإنّه روي أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»^٥.

١. الكافي ١: ٥٤ / ١٠؛ الفقيه ٣: ٥ / ٢؛ التهذيب ٦: ٣٠١ / ٨٤٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦ أبواب صفات القاضي، ب ٩.

ح ١.

٢. الاحتجاج: ٣٥٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٠.

٣. الاحتجاج: ٣٥٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤١.

٤. التهذيب ٣: ٢٢٨ / ٥٨٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٤.

٥. الاحتجاج: ٤٨٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٣٩.

ومنها: المروي في عيون الأخبار - في حديث طويل - عن أحمد بن الحسن الميثمي أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه، وكانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ﷺ في الشيء الواحد - إلى أن قال عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَهَى عَنْ أَشْيَاءَ لَيْسَ نَهْيُ حَرَامٍ بَلْ إِعَافَةٌ وَكَرَاهَةٌ، وَأَمْرٌ بِأَشْيَاءَ لَيْسَ بِأَمْرٍ فَرَضٌ وَلَا وَاجِبٌ، بَلْ أَمْرٌ فَضْلٌ وَرَجْحَانٌ فِي الدِّينِ، ثُمَّ رَخَّصَ فِي ذَلِكَ لِلْمَعْلُولِ وَغَيْرِ الْمَعْلُولِ. فَمَا كَانَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَهْيٌ إِعَافَةٌ أَوْ أَمْرٌ فَضْلٌ فَذَلِكَ الَّذِي يَسَعُ اسْتِعْمَالَ الرَّخْصَةِ فِيهِ. إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ عَنَّا الْخَبْرُ فِيهِ بِاتِّفَاقٍ يَرُويهِ مِنْ يَرُويهِ فِي النَّهْيِ وَلَا يَنْكُرُهُ، وَكَانَ الْخَبْرَانِ صَحِيحَيْنِ مَعْرُوفَيْنِ بِاتِّفَاقٍ النَّاقِلَةَ فِيهِمَا يَجِبُ الْأَخْذُ بِأَحَدِهِمَا، أَوْ بِهِمَا جَمِيعاً، أَوْ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ وَأَحْبَبْتَ، مَوْسَعٌ ذَلِكَ لَكَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَالرَّدُ إِلَيْهِ وَإِلَيْنَا، وَكَانَ تَارَكَ ذَلِكَ مِنْ بَابِ الْعِنَادِ وَالْإِنْكَارِ وَتَرَكَ التَّسْلِيمَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَشْرُكاً بِاللَّهِ الْعَظِيمِ.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله تعالى، فما كان في الكتاب موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ، فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهى حرام، وما مورأ به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله ﷺ وأمره، وما كان في السنة نهى إعافه أو كراهه ثم كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله ﷺ» الحديث^١.

اعلم أن هذا الحديث وسابقه أجنبي عن التخيير بين الخبرين، بل مؤداهما أن الحكم تخييري كما في التخيير في الأماكن الأربعة، وفي خصال الكفارة، وموارد التخيير العقلي في أفراد المطلوب فيؤخذ بالخبرين جميعاً، بل ظاهر هذا الأخير أن حكمهم بالتخيير دائماً من هذا القبيل، فيكون شارحاً لباقي الأخبار الآمرة بالتخيير. وقد وقع التصريح بما ذكرنا فيما رواه سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ، كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟

قال: «يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»^١.

وأما رواية الحارث بن المغيرة فلا إشارة فيها بأن ذلك حكم صورة التعارض حتى يكون معناه التخيير، فيحتمل أن يكون المراد: موسّع عليك في العمل بأخبار الآحاد حتى ترى القائم، إلا أن يقال - بقرينة تحديد التوسعة برؤية القائم - : يعلم أن ذلك حكم صورة المعارضة، وإلا فحجّية خبر الواحد غير مغتبا برؤية القائم، وإن كان ذلك منقوضاً بأن التخيير في الخبرين المتعارضين أيضاً غير مغتبا برؤية القائم.

ثم لو سلّمنا أن مورد الخبرين المتعارضين معنا أن معنى قوله: «موسّع عليك» هو التخيير في العمل بأيّهما شاء، بل يحتمل قوياً - إن لم يكن ظاهره - أن يكون المراد هو التساقط والرجوع إلى الأصل؛ فإن معنى التوسعة هو ذلك، وإلا فأيّ توسعة في الأخذ بخصوص الوجوب أو بخصوص التحريم الذي دلّ عليهما الخبران. ويشهد على ما ذكرنا جعل الحكم مغتبا برؤية القائم.

ومن ذلك يعلم الحال في الرواية الأولى؛ فإن مادة التوسعة في قوله: «فموسّع عليك بأيّهما أخذت» يناسب أن يكون الحكم تخييراً، يجوز كلّ من الفعل والتارك الذي دلّ عليه الخبران، فكان الحكم ظاهراً هو الإباحة، لا أنه يتخيّر فيأخذ بكلّ منهما تعييناً فيصير واجباً معيّنأ أو حراماً كذلك بالاختيار.

وهذا مضافاً إلى ما أشكلناه في معقولية التخيير بين الخبرين. فقد تحقّق أنه ليس لنا دليل يدلّ على التخيير عموماً.

المقام الثاني: في ذكر أخبار التوقف

فنهنا: ما عن ابن إدريس في السرائر عن كتاب مسائل الرجال علي بن محمّد عليه السلام: أن محمد بن علي بن عيسى كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام، قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟

١. الكافي: ١/ ٥٣: ٧؛ وسائل الشيعة: ٢٧: ١٠٨ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٥.

فكتب عليه السلام: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا»^١.

ومنها: ما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «انظروا أمرنا وما جاءكم عنّا، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده، وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا»^٢.

ومنها: ما رواه سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قلت له: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه. قال: «لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقي صاحبك فتسأله» قلت: لا بدّ أن نعمل بواحدٍ منهما، قال: «خذ بما فيه خلاف العامّة»^٣.

وهذا الحديث الأخير يشرح أخبار التوقف، وبه يحصل الجمع بينها وبين أخبار الترجيح باختصاص هذه بحال التمكّن من الوصول إلى الإمام.

المقام الثالث: في ذكر أخبار الترجيح، فنقول: مقبولة ابن حنظلة^٤ التي هي أشمل ما في الباب من أخبار الترجيح مختصةً بترجيح حكم الحاكمين المختلفين باعتبار ترجيح مدرك حكمه، فلا يشمل المقام من ترجيح الخبرين في مقام الفتوى. نعم، بتعليقه لترجيح المشهور بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه يقتضي التعدي، فيحكم بعموم مرجّحيّة الشهرة فقط.

ومرفوعة زرارة المنقولة في عوالي اللآلي عن العلامة^٥ لا سند لها.

وبقيّة الأخبار بين أمر بالأخذ بمخالف العامّة وأمر بالأخذ بموافق الكتاب بالأعمّ من الترجيح، أو تعيين الحجّة عن اللاحجّة.

والرواية التي اشتملت على مجموع الأمرين هي ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله تعالى، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله

١. السرائر ٣: ٥٨٤ (المستطرفات)؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٠ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٣٦.

٢. أمالي الطوسي ١: ٢٣٦؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٠ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٣٧.

٣. الاحتجاج: ٣٥٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٢.

٤. الكافي ١: ٥٤ / ١٠؛ الفقيه ٣: ٥ / ٢؛ التهذيب ٦: ٣٠١ / ٨٤٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

٥. عوالي اللآلي ٣: ١٢٩ / ١٢.

فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروهم وما خالف أخبارهم فخذوهم^١. وبهذا الحديث يحصل الجمع بين الطائفتين من الأخبار، فيقتد أخبار الترجيح بمخالفة العامة بصورة عدم وجود المرجح الكتابي.

ثم إذا أخذنا الترجيح بالشهرة من مقبولة عمر بن حنظلة كانت المرجحات ثلاثاً. ولا يبعد تقديم الترجيح بها على الترجيح بهذين قضاءً للنفي الرب عن المجمع عليه، فكأنه لا تعارض، بل هذا هو الواقع الذي لا ريب فيه.

أقول: الذي يظهر من رواية الحسن بن الجهم - عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: «ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله تعالى وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا» قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيهما الحق؟ قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت»^٢. إن أخبار الترجيح لتعيين الحجّة عن اللاحجّة في موضوع عدم وثاقة الراوي، فتكون موافقة الكتاب أحد الجهات الموجبة لحجّيّة الرواية، والجهة الأخرى مخالفة العامة. وقد ورد الأمر في رواية ابن أسباط في مورد عدم المفتي من الشيعة بإتيان فقيه البلد واستفتائه ثم الأخذ بخلاف ما أفتى به^٣. والجهة الثالثة وثاقة الراوي.

ففي مادة التعارض إن كانت الحجّيّة بإحدى الجهتين الأوليين لم يكن إشكال؛ فإنّه يأخذ الحجّة ويترك اللاحجّة، وإن كانت بالجهة الثالثة وكانت تلك الجهة مشتركة في الروايتين كان الحكم هو التخيير، وقد تقدّم تفسير التخيير. وعلى ذلك كان الحكم في مادة التعارض المبحوث عنه الذي هو مع وثاقة الراوي هو التخيير مطلقاً بما قدّمناه من التفسير. اعلم أنّه ورد في بعض الأحاديث الأمر بأحدث الروايتين صدوراً في مورد التعارض، بل هذا هو مقتضى القاعدة من غير حاجة إلى ورود التعبد به كما فهمه الراوي أيضاً في روايته^٤، لكن لم أجد من أفتى به، بل استظهر صاحب الوسائل من الأخبار اختصاص هذا

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨ أبواب صفات القاضي ب ٩، ح ٢٩.

٢. الاحتجاج: ٣٥٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٠.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٥ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٣.

٤. الكافي ١: ٥٣ / ٨؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٧.

الترجيح بزمان الإمام ونسب حملة على زمان الإمام إلى الصدوق، ولم أعرف وجهاً للاستظهار ولا وجهاً للحمل، بل عرفت أنّ الترجيح بذلك هو مقتضى القاعدة ما لم يرد الردع عنه. والحقّ ورود الردع عنه بكلتا طائفتي أخبار التخيير والترجيح. وأما دلالة الأخبار فهي مختصة بالحديث الذي ينقله نفس الإمام، أو الفتوى التي يفتيها دون الحديث المنقول عنه.

ففي رواية الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أرأيت لو حدثتك بحديث العام ثمّ جئتني قابل بأيهما كنت تأخذ؟» قال: كنت آخذ بالآخر. فقال لي: «رحمك الله»^١.

وعن أبي عمرو الكناني قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا عمرو، أرأيت لو حدثتك بحديث، أو أفيتتك بفتيا، ثمّ جئتني بعد ذلك فسألتنني عنه، فأخبرتني بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفيتتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟» قلت: بأحدثهما وأدع الآخر. فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أباي الله إلا أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أباي الله عزّ وجلّ لنا في دينه إلاّ التقيّة»^٢.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق مجموع الطوائف الثلاث من الأخبار هو الردع عن الجمع العرفي - لو قلنا بالجمع العرفي في الأخبار ولم ننكره - فضلاً عن الجمع الاقتراحي المنسوب إلى صاحب عوالي اللآلي.

ودعوى أنّ موضوع السؤال في الأخبار هو الحديثان المتعارضان أو المختلفان، والتعارض أو الاختلاف لا يصدق مع الجمع العرفي، فلا تعمّ الأخبار صورة الجمع العرفي؛ مدفوعةً بمنع عدم صدق التعارض والاختلاف في مورد الجمع العرفي، لا سيما في بعض أفراد الجمع العرفي المبني على تدقيق النظر في تشخيص الظاهر والأظهر.

كما أنّ دعوى أنّ مورد السؤال هو صورة التخيير، ولا تحيّر لأهل المحاورة في صورة الجمع العرفي، مدفوعةً بأنّه يكفي في صحّة السؤال احتمال أن يكون الحكم في صورة

١. الكافي ١: ٥٣ / ٨؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٧.

٢. الكافي ٢: ١٧٣ / ٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١٧.

تعارض الخبرين هو التساقط والرجوع إلى أمر آخر، أو الأخذ بواحد معيّن أو مخيّر دون الجمع العرفي الذي عليه بناء أهل العرف في كلام سمعوه من الإمام عليه السلام. وعليه فلا يكون مخصّص لعموم السؤال.

وأما دعوى أنّ بناء أهل المحاورة على الجمع العرفي، وسيرتهم على ذلك تكون مقيدة لإطلاق الأخبار، فمدفوعة بما تقدّم في حجّية خبر الواحد من أنّ الظهور يكون رادعاً عن السيرة لا السيرة مخصّصة للظهور؛ وذلك لأنّ عملهم عند وجود الظهور بالظهور لا بالسيرة الجارية على خلاف الظهور، وهذا معنى ردع الظهور للسيرة. فلو كان عملهم في ذلك على العكس كان ذلك معنى تخصيص السيرة للظهور.

ثمّ إنّّه قد سنح بالخواطر وجهان آخران لخروج مورد الجمع العرفي عن مورد الأخبار: الأوّل: أنّ السؤال في الأخبار عن الأخذ بأيّ الخبرين كاشف عن أنّ مورد السؤال التعارض على وجه التباين بحيث كان الأخذ بكلّ مستلزماً لآخر؛ إذ في مثل ذلك يسأل عن الأخذ بأيّهما.

الثاني: التمسك في ذلك بما دلّ من الأخبار على الجمع العرفي مثل: ما عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان بن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟ قال: «إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»^١.

وما عن داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا؛ إنّ الكلمة لتتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء، ولا يكذب»^٢.

وفي كلا الوجهين نظر. أمّا في الأوّل فلأنّه يكفي في صحّة السؤال بكلمة «أيّ» استلزام الأخذ بكلّ طرح ظهور الآخر، وهذا حاصل في مورد الجمع العرفي، ولا يتوقّف صدق هذا اللفظ على استلزامه طرح الآخر رأساً.

١. الكافي ١: ٥٢ / ٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤.

٢. معاني الأخبار: ١ / ١؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٧ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٧.

وأما في الثاني فبأنه على تقدير الدلالة فإنما تدلّ على الجمع في كلامين علم أنهما منهم لا في روايتين لا يعلم صدورهما منهم.

مضافاً إلى أن مرتبة الجمع العرفي - وأنه مقدّم على الترجيح السندي أو مؤخّر عنه - غير مستفادة من هذه الأخبار. إلا أن يقال: إن تأخيره مساوق لطرحة بالكليّة؛ إذ لا يبقى مورد يخلو عن الحكم بالترجيح أو التخيير حتى يكون مورداً للجمع، فلا بدّ من تقديمه. لكنّ هذا نحو جمع عرفي بين هاتين الطائفتين، وهو أوّل البحث، مع أن من المحتمل - كما هو ذهب إليه بعض - أن يكون الجمع متخللاً بين الترجيح والتخيير، فيكون مؤخراً عن الترجيح مقدماً على التخيير.

تذييلان يتعلّق أحدهما بالتخيير والآخر بالترجيح:

أما الأوّل فقد وقع في التخيير في مقامين منه:

[المقام] الأوّل: أن المجتهد في موارد التخيير هل يفتي بالتخيير، بمعنى أنه يخيّر مقلّديه في العمل بمضمون أيّ الخبرين شاء كما هو مخيّر بينهما دون التخيير في المسألة الفرعيّة، فإنّه منفي بحكم كلا الخبرين، أو يفتي بما اختاره على وجه التعيين؟

يشهد للأوّل: أن اختياره الاقتراحي لم يدلّ دليل على وجوب اتّباعه؛ فإنّ المجتهد متّبّع فيما هو راجع إلى الاستنباط، وهو نائب عن العامّي فيما هو عاجز عنه لا ما هو مستطيع فيه. ويشهد للثاني أولاً: عدم دليل على التقليد في المسائل الأصوليّة؛ لعدم إطلاق في أدلّته، والمتيقّن منه هو التقليد في المسائل الفرعيّة، فلو جاز التقليد في المسائل الأصوليّة لجاز أن يقلّد الشخص المجتهد في مباني الأصول، ثمّ يستقلّ هو باستنباط الأحكام من تلك المباني.

وثانياً: لو كانت الفتوى بالتخيير في مورد التكافؤ لكانت الفتوى بالترجيح في مورد الترجيح لا بمضمون ما رجّحه، فلربّما يكون المقلّد رجالياً يخطئه في اعتقاده، ويرى المزيّة في خلاف ما اعتقده، أو ربّما لا يرى المزيّة ويعتقد التكافؤ. وعليه، فلا يجوز الإفشاء بالترجيح أيضاً، بل بيّن له الواقع وأنّها هنا روايتين تعارضتا ومضمونهما كذا وكذا، فإن كان بينهما ترجيح في اعتقادك فخذ بالراجح، وإلا فتخيّر.

الحقّ عندي الفتوى بالتخيير؛ فإنّ حكم التخيير عامٌّ لا يختصّ بالمجتهد، ونهاية ما يستنبطه المجتهد يفتيه للمقلّد، ونهايته هنا هو التخيير في مورد التراجيح؛ فإنّه بعد اعتقاده التراجيح يحتاج إلى إعمال قواعد نظريّة في تعيين الراجح من المتعارضين، مع أنّ التزام الفتوى بالتراجيح هناك مع تمكن المقلّد منه ممّا لا ضير فيه. وأمّا اختصاص التقليد بالمسائل الفرعيّة فهو ممنوع، فإنّ عمدة أدلّته هي السيرة وبناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم وهو عامٌّ، بل أدلّته اللفظيّة أيضاً عامّة.

[المقام] الثاني: هل التخيير في مورد التخيير بدوي أو استمراري؟

والكلام تارة فيما تقتضيه الأدلّة اللفظيّة، وأخرى في قضية الأصول العمليّة.

فأمّا ما تقتضيه الأدلّة اللفظيّة فهل إطلاق قوله: «إذن فتخيّر» استمرار التخيير، أو ظاهر الأمر بأخذ ما اختاره استمرار الأمر بأخذ ما حدث الاختيار له وإن زال اختياره عنه، أو لا ظهور له في هذا ولا ذاك؟

أقول: أمّا التمسك بالإطلاق على استمراريّة التخيير فذلك أشبه شيء بالتمسك بإطلاق النهي المتعلّق بالطبيعة على بقاء النهي بعد حصول العصيان. وكلاهما باطل؛ فإنّ معنى التمسك بإطلاق متعلّق الحكم هو تعميم المتعلّق بحسب الطوارئ والحالات المعتورة عليه، فيكون المتعلّق ما هو سارٍ جارٍ في طيّ تمام تلك الحالات، وليست من تلك الحالات حالة عصيان الحكم التي هي حالة سقوطه، فهل يبقى بعد السقوط حكم ومتعلّق حكم؟ كما أنّه ليست من تلك الحالات حالة إطاعة الحكم وسقوط الحكم بالإطاعة، فهل يعقل بعد الإطاعة بقاء الحكم الأوّل حتّى يتمسك بالإطلاق لإثباته؟

وبالجملة: بعد تحقّق الاختيار وامتنال أمر «اختر» لا يبقى مجال للتمسك بإطلاق أمر «اختر»، فإنّه قد أطيع بالاختيار الأوّل، وسقط الأمر بالطبيعة بإتيان فرد من تلك الطبيعة.

وأما التمسك بإطلاق هذا الأمر المنشأ على طبق ما اختاره فيقال: إنّه باقٍ وإن ذهب الاختيار، ففيه: أنّ الحكم المتعلّق بعنوان - كعنوان عالم وعادل - أقصى إطلاقه الاستمرار ما استمرّ العنوان لا الاستمرار أبداً وإن زال العنوان حتّى يكون العنوان من قبيل العلة

المحدثة فقط كما في «لا ينال عهدي الظالمين»^١ فإن ذلك خلاف الظاهر.

فتحصّل أن أوامر التخيير لا اقتضاء لها بالنسبة إلى مابعد الاختيار، والمرجع هو الأصول. وحينئذٍ فهل قضية الأصول هو استمرارية التخيير، أو أن قضيتها بدويته، أو لا هذا ولا ذاك؟ فنقول: مقتضى استصحاب التخيير هو استمراريته، ومقتضى استصحاب الحكم المنشأ على طبق ما اختاره هو ابتدائيته، واستصحاب يحكم على الثاني.

هذا ما يخطر بالبال في بادئ النظر، لكن التأمل يقضي بطلان كلا الاستصحابين.

أمّا استصحاب الحكم بالتخيير فلأنه لا حكم متعلّق بالتخيير، وليس التخيير واجباً من الواجبات، بل هو كخطاب «صدّق» وخطاب «خذ بالراجح» إنشاء للحكم المطابق لما اختاره أو للراجح أو لقول العادل، فلا حكم سوى ذلك الحكم المتوجّه إليه مطابقاً لما اختاره من الخبرين، واستصحاب يقتضي بدويّة التخيير، لكنّ هذا الاستصحاب أيضاً باطل؛ لأنّ الموضوع في هذا الحكم هو الاختيار، فإذا زال الاختيار لم يعقل بقاء الحكم كما في استصحاب النجاسة بعد زوال التغيّر، لا أقلّ من الشكّ واحتمال مدخليّة الاختيار حدوثاً وبقاءً.

إذا انسدّ باب الاستصحابين كان الأخذ بالحكم الأول مبرئاً للذمة قطعاً ويشكّ في براءة الذمة. فإن قلنا في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التعيين كان الحكم هنا أيضاً التعيين؛ لأنّ مناط الحكم في المسألتين واحد، وإن كان التخيير هنا بمعنى التخيير في تعيين الحجّة وهناك بمعنى كون الحكم تخييرياً.

وأما الكلام في الثاني^٢: فاعلم أنّه قد يتعدّى على القول بالترجيح من المرجّحات المنصوصة إلى كلّ مزية موجبة لأقربيّة أحد المتعارضين إلى الواقع. ومورد التعدي واستفادة العموم من النصّ فقرات ثلاث راجع بعضها إلى التعدي من باب قياس مستنبط العلة، وبعضها الآخر إلى قياس منصوص العلة.

فأمّا الأوّل فهو وقوع الترجيح في الرواية بالأعدلية والأوثقية؛ فإنّ الظاهر أن ذلك

١. البقرة (٢): ١٢٤.

٢. وهذا هو التذييل الثاني يرتبط بالترجيح.

بمناط حصول الوثوق من أحد الخبرين بما لا يحصل من الآخر من غير مدخلة لأوثقية الشخص، فلو حصل هذا الوثوق من جهة أخرى غير أوثقية الراوي رجح ذيه على صاحبه. وفيه: أن هذا أشبه شيء بالتمسك بأدلة حجّية خبر الواحد لإثبات حجّية الشهرة بدعوى أن المناط في حجّية خبر الواحد هو المظنة، والشهرة لا تقصر عن الخبر في إفادة الظن. ويتّجه عليه:

أولاً: بعدم العلم بالمناط؛ لاحتمال خصوصية السبب الخاصّ في ذلك.

وثانياً: لا يعقل أن يكون المناط أوثقية الرواية؛ لعدم معقولية الوثوق بالمتعارض حتى يعقل أوثقية أحدهما، فلا بدّ أن يكون المناط هو خصوص أوثقية راوي أحدهما من راوي الآخر، وإن لم يحصل وثوق فعلي منهما في مادة التعارض.

وأما الثاني والثالث فهو تعليل الترجيح بالشهرة بـ «أنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، وتعليل الترجيح بمخالفة العامة بأنّ الرشد في خلافهم وفيما وافقهم التقيّة، بتقريب: أنّ الريب المنفي في المجمع عليه ليس هو مطلق الريب المساوق للقطع بالواقع، بل الريب بالإضافة إلى الآخر، والتعليل يقتضي التعديّ إلى كلّ ما يوجب أبعديّة أحد الخبرين عن الريب بالنسبة إلى الآخر. وكذا تعليل الأخذ بمخالف العامة بأنّ الرشد في خلافهم ليس بمعنى أنّ خلافهم هو مرّ الواقع^١، بل بمعنى أنّ فيه أمارة الرشد بسبب مخالفة العامة.

وفيه: أنّ هذا مبنيّ على أن يكون الريب المنفي بمعنى الريب عند المخاطب حتى بقريته وجود جنس الريب في الخبر المجمع عليه على الريب بالإضافة إلى الخبر الشاذّ، أمّا إذا كان بمعنى عدم الريب التعبدي فيكون إنشاء للحكم بلسان نفي الريب كما في مثل: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا»^٢ فلا يبقى مجال للتعدي. ويمكن أن يكون المراد من نفي الريب نفي كون المجمع عليه قابلاً للريب، وصالحاً له، وممّا ينبغي أن يرتاب فيه، مريداً بذلك إنشاء الحكم على طبقه، لا أنّه لا ريب فيه فعلاً. ومنه يظهر الكلام في التعليل بالرشد في خلاف العامة.

١. مرّ: شدّ عليه الحبل. وهو كناية عن كلّ متنوع يسلّط عليه، وفي المقام «مرّ الواقع» بمعنى تحصيل الواقع والشّدّ عليه.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٠ أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤١.

وينبغي التنبيه على أمور:

[الأمر] الأول: لا ريب في قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى العمل في مادة البيانات. فالبيانات المتأخرة عن وقت الحاجة في الأخبار من تخصيص وتقييد وقرينة مجاز - حتى أنه ربما يكون العام صادراً من الأمير عليه السلام والخاص من العسكري عليه السلام إن سلمنا أنه لم يبين قبل زمان العسكري عليه السلام بيان لم يصل إلينا، وسلمنا وصول وقت الحاجة للسابقين على زمان البيان بالنسبة إلى مادة البيان - محكومة بأنها بيانات بالنسبة إلى ما هو المطلوب من اللاحقين عن زمان العسكري عليه السلام دون السابقين على زمانه، وأن المطلوب من السابقين هو العموم تكليفاً واقعياً وإن ضابقت فتكليفاً ظاهرياً.

وعلى ذلك فالخاص الصادر بعد حضور وقت العمل بالعام يمكن فيه الالتزام بالتخصيص والنسخ، كما ذلك في عكس ذلك بجعل الخاص المتقدم مخصصاً، أو العام المتأخر ناسخاً. ومجرد قلّة النسخ خارجاً لا يوجب قوة ظهور الدليل في الاستمرار على ظهوره في استيعاب الأفراد.

ثم لا فرق فيما ذكرناه بين العموم وبين الإطلاق المنعقد ظهوره بمقدمات الحكمة فضلاً عما قلنا بأن ظهوره أيضاً مستند إلى الوضع؛ فإنه مع عدم البيان في مقام البيان ينعقد للإطلاق ظهور فكان مصادمه مصادماً للظهور، ويأتي فيه البيان الآتي في العام بالنسبة إلى الخاص.

[الأمر] الثاني: إذا زادت أطراف المعارضة عن اثنين بأن كانت ثلاثة أو أزيد، فتارةً يتكلم في الجمع الدلالي بينها، وأخرى في العلاج السندي. فهنا مقامان:

وقبل الدخول فيهما ينبغي تقديم أمر، وهو أن التعارض المفروض بين الثلاثة تارةً يكون بين اثنين مع واحد بحيث لا يكون بين الاثنين منهما معارضة كما في مثل: «أكرم العلماء» مع مثل: «لا تكرم النحويين» و «لا تكرم الحكّمين»، وكما في مثل: «أكرم العلماء» و «لا تكرم فساقهم» و «أكرم سادات فساقهم»، وكما في مثل: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» و «أكرم فساق العوام».

وأخرى يكون بين كلّ واحد وصاحبه كما في مثل: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الشعراء» و «يستحبّ إكرام السادات».

المقام الأول: في الجمع الدلالي بين المتعارضات الثلاث، فنقول:

لا إشكال في الجمع حيث يكون بين المتعارضات الثلاث في ظهوراتها الأول جمع دلالي، ولم تنقلب النسبة بين اثنين منها بعد ملاحظة أحدهما مع ثالث ثابت بإجماع أو عقل كما في مثل: «أكرم العلماء» و «لا تكرم زيدا» الثابت بالإجماع مع مثل: «لا تكرم عمراً» فيخصّص بكلا المخصّصين.

وأما مع انقلاب النسبة فهل تراعى النسبة المنقلب إليها أو تراعى النسبة المنقلب عنها فيخصّص دليل «أكرم العلماء» بدليل «أكرم النحويين» الثابت بإجماع أو عقل، ثم تنقلب النسبة بينه وبين «لا تكرم الحكّمين» إلى العموم من وجه، فيعامل معاملة العموم من وجه، أو يعامل معاملة العموم المطلق الثابت ابتداءً بتخصيص «أكرم العلماء» بـ «لا تكرم الحكّمين» أيضاً؟

وكما تنقلب النسبة إلى ما لا جمع فيه فقد تنقلب النسبة إلى ما فيه الجمع كما في مثل: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق» المتعارضين بالعموم من وجه مع دليل «أكرم فسّاق العوام»؛ فإنّ دليل «لا تكرم الفسّاق» بالتخصيص يخرج عن العموم من وجه إلى العموم المطلق.

وقد صرّح شيخنا المرتضى رحمته الله برعاية النسبة الحادثة في المتعارضات المختلفة النسبة - فيخصّص «لا تكرم الفسّاق» في المثال بدليل «أكرم فسّاق العوام»، ثم يخصّص «أكرم العلماء» بدليل «لا تكرم الفسّاق» - قائلاً بأنّ السرّ في ذلك واضح؛ إذ لولا الترتيب في العلاج لزم إلقاء النصّ أو طرح الظاهر المنافي له رأساً، وكلاهما باطل^١.

والحقّ في المقام التفصيل، وهو أنّ العلم بالمراد يرفع المعارضة بين الظواهر بمعنى أنّه لا يبقى للمعارضة أثر ولكن لا يحدث المعارضة؛ وذلك لأنّ المعارضة تكون قائمة بين ظهورين متخالفين، والعلم بالمراد لا يحدث الظهور، ولكن يرفعها بمعنى أنّه بعد العلم بالمراد لا يبقى لمعارضة الظهورين أثر؛ فإنّ الظهورين يتعارضان في الكشف عن المراد الواقعي، فإذا علم بالمراد الواقعي من الخارج لم يبق اعتناء بالظهورين.

فإذا ورد عامّ وخاصّ قطعي لم يوجب تخصيص العامّ بالخاصّ انقلاب نسبته مع خاصّ آخر ورد في السنّة إلى العموم من وجه، بخلاف ما إذا ورد عامّان من وجه مع ما يخصّص أحدهما بإخراج مادّة الاجتماع أو مادّة الافتراق عن تحته؛ فإنّه يرفع المعارضة في الأوّل بالمرّة، ويدخلهما في العموم والخصوص المطلق في الثاني، وكذا في المتباينين كما في «ثمن العذرة سحت» و«لا بأس ببيع العذرة» إذا علم المراد من كلّ منهما، وأنّه غير المراد من الآخر.

المقام الثاني: في العلاج السندي بين المتعارضات الثلاث، فنقول:

أمّا بحسب الأصل الأوّلي فالكلام لا يختلف عن الكلام في المتعارضين، وأمّا بحسب أدلّة العلاج فلا يبعد دعوى شمول أدلّة العلاج للمقام بنفسها أو بمناطها. وحينئذٍ فقد يكون الحكم هو الترجيح في مرتبة واحدة، وقد يكون الحكم هو الترجيح في مرتبتين، وقد يكون الحكم هو الترجيح والتخيير جميعاً.

فإذا تعارضت أخبار ثلاثة بالعموم من وجه مع التكافؤ يحكم بالتخيير بين ثلاثة فيؤخذ بواحد منها في مورد الاجتماع ويترك الباقي، ومع كون الترجيح لواحدٍ قدّم ذو المزيّة على صاحبيه إن اختصّت المزيّة بواحد، وإن اشتركت بين اثنين كما إذا كان راوي خبرين منها أعدل بالنسبة إلى الثالث مع تساويهما في العدالة رجّحاً على الثالث، ثمّ يحكم بالتخيير بينهما.

وهكذا فيما إذا كان التعارض بين واحد ومجموع اثنين كما في عامّ وخاصّين عرضيين كما في «أكرم العلماء» مع مثل: «لا تكرم فسّاقهم»، و«لا تكرم عدولهم»، فيقدّم الراجح من العامّ ومجموع الخاصّين، فإن كان الراجح الخاصّين ترك العامّ بالمرّة، وإن كان الراجح العامّ حصل التعارض بين مجموع الخاصّين فيرجّح أحدهما على صاحبه مع المزيّة، ويتخير مع التساوي.

هذا مع وجود المزيّة، ومع التساوي يتخير فيؤخذ الاثنان ويترك الثالث، فإمّا أن يؤخذ بالخاصّين ويترك العامّ، أو يؤخذ بالعامّ مع أحد الخاصّين مخصّصاً للعامّ به ويترك الخاصّ الآخر.

وبالجملة: في صورة تعارض الواحد مع مجموع الاثنان ينبغي الأخذ بالاثنتين ترجيحاً أو

تخييراً؛ لعدم المانع من الأخذ بالاثنتين بخلاف صورة التعارض بين كل واحد من الثلاثة مع صاحبه.

[الأمر] الثالث: التراجيح بمخالفة العامة من مرجّحات جهة الصدور. والفرق بين التراجيح بقوة الدلالة الذي هو الجمع الدلالي والتراجيح بجهة الصدور - بعد اشتراكهما في أنّ اللفظ المتصرّف فيه في كلّ منهما مستعمل في معناه، وإتما لم يرد معناهما واقعاً وجرّداً لا استعمالاً أنّه في الجمع الدلالي أريد واقعاً وجرّداً بعض مراتب المعنى إن لم يكن حقيقيّة فمجازيّة، وفي الجمع بجهة الصدور لم يرد شيء من معاني اللفظ أصلاً، ولذا شمول دليل اعتبار السند لكلّ من المتعارضين في الأوّل محفوظ دونه في الثاني.

ثمّ أنّه يتكلّم في مرتبة هذا المرّجّح بالنسبة إلى بقيّة المرّجّحات لا بحسب التعبّد الشرعي وأخبار العلاج، بل بعد البناء على عدم دلالتها على الترتيب في العلاج، وحينئذٍ فقد يقال بتقدّم مرتبته عقلاً على سائر المرّجّحات، وقد يقال بتأخّره عنها، وقد يقال باستوائها معها بحسب المرتبة من غير أن يقتضي العقل شيئاً من التقدّم والتأخّر.

وأقوى الأقوال أخيرها؛ وذلك لأنّ هذا المرّجّح في الروايتين الظنّيتين وإن كان من مرّجّحات السند كسائر مرّجّحات السند لا من مرّجّحات جهة الصدور كما في الروايتين القطعيّتين؛ فإنّه لا معنى لصدور ما يجب طرحه، فلا جرّم تكون نتيجة هذا المرّجّح طرح السند ولا نعي بمرّجّح السند إلّا هذا، ولكن مع ذلك مرتبته متأخّرة عن مرتبة سائر المرّجّحات؛ فإنّ تعليل طرح السند إلى جهة الصدور وإسناده إليها كاشف عن أنّ الرواية في الجهات الراجعة إلى أصل الصدور مساوية مع معارضها، فلا جرّم تكون مرتبة هذا المرّجّح بعد فقد سائر المرّجّحات، ويكون ذلك في المتكافئين من الجهات الراجعة إلى السند.

وهذا كما في كلّ تعليل بالأموال العارضة الطارئة الكاشف عن أنّ الذات في حدّ ذاته لا يقتضي ذلك الأمر، وقد ذكر في آية النبأ^١ أنّ إسناد التبيّن إلى فسق المخبر كاشف عن أنّ

الخبر في حد ذاته حجة لا تبين فيه.

ومن ذلك يظهر بطلان ما ذهب إليه الأستاذ رحمه الله من كونه في عداد سائر المرجحات بمجرد كونه كسائرهما من مرجحات السند في الروايتين الظنيتين، وإن كان من مرجحات جهة الصدور في القطعتين؛ زاعماً أن شيخه المرتضى رحمه الله إنما أصرّ مقامه لأجل أنه عدّه من مرجحات جهة الصدور، وجهة الصدور متفرّع على أصل الصدور^١. لكنك عرفت أن تأخيرها ليس مستنداً إلى ذلك، بل إلى أن الترجيح بجهة الصدور ولو كان ترجيحاً سندياً متفرّع على التكافؤ في الجهات الراجعة إلى أصل الصدور.

وأما ما يقال في وجه تقديم مرتبة هذا المرجح على سائر المرجحات عكس ما قلناه فأحد وجهين:

الأول: أن هذا المرجح داخل في الجمع الدلالي المقدم على الترجيح السندي؛ فإن الخبر المخالف يكون قرينة على التصرف في جهة صدور الموافق، وأنه صدر لا بداعي بيان الواقع.

وفيه: أن الجمع الدلالي لا يكون مع الأخذ بسند الخبرين، ولا يعقلها هنا الأخذ بخبر الموافق مع حملها على التقيّة، فلا جرم يكون داخلياً في الطرح، وهذا شأن الترجيح بحسب السند.

الثاني: أن خبر الموافق أمره دائر بين الصدور واللا صدور، فإن لم يكن صادراً فلا حجّية فيه، وإن كان صادراً كان محمله التقيّة فأيضاً لا حجّية فيه، فهو على كلّ حال ليس بحجّة، وما ليس بحجّة لا يعارض الحجّة حتّى يلتبس باقي المرجحات، ففي الحقيقة لا يكون هذا من المرجحات بل من المسقطات عن الحجّية.

وفيه: أن هذا كذلك لو كان الخبر المخالف قطعياً؛ فإنّه يتعيّن الموافق - على تقدير الصدور - للحمل على التقيّة، وعلى تقدير عدم الصدور فهو غير صادر. وأما لو كان ظنيّاً محتملاً لعدم الصدور لم يكن الخبر الموافق محمولاً على التقيّة؛ لعدم المعارض له حينئذ حتّى يحمل على التقيّة، فلا جرم تحصل المعارضة بينهما، وتكون المخالفة والموافقة

للعامة من المرجّحات لا من المسقطات عن الاعتبار.

[الأمر] الرابع: بناءً على التعدي من المرجّحات المنصوصة إذاتأيد أحد الخبرين بأمانة أخرى غير معتبرة - سواء كانت ممّا قام دليل خاصّ على عدم اعتباره كالقياس، أو قام دليل عامّ كما في مطلق الأمارات الظنيّة المنهيّة عن العمل بها بدليل حرمة العمل بالظنّ بعد الفراغ عن أنّ الترجيح بها نوع بها ومشمولٌ للأدلة الناهية عموماً وخصوصاً - حصل التعارض بين الأدلة الدالة على الترجيح بمطلق المظنّة وبين تلك الأدلة الناهية، وبعد التساقط يبقى الترجيح به بلا مقتضٍ يقتضيه فيرجع إلى مطلقات التخيير، ومع عدمه فيألى الأصل الأوّلي في تعارض الخبرين.

قد تمّت ولله الحمد رسالة التعادل والتراجيح.

خاتمة

في الاجتهاد والتقليد

خاتمة في الاجتهاد والتقليد

لفظ الاجتهاد ليس موضوعاً لحكم من الأحكام في لسان الأدلة ليهتمنا تعريفه، فالأولى صرف الوقت إلى التعرّض لحال المجتهدين، وأنّه هل يجوز تقليد المجتهد الانسدادي أم لا؟ وأيضاً هل يجوز تقليد من يرى مسلك جعل الحجّية في مورد الأمارات لا جعل أحكام ظاهريّة أم لا؟

وتوضيح الحال في المقامين يظهر بيان أمر، وهو أنّ التقليد هل ينحصر بالأحكام الشرعيّة، أو أنّه يعمّ الأحكام الشرعيّة وما يحصل معه فراغ الذمّة والأمن من تبعه العقوبة؟ والعامّي كما أنّه جاهل بالأحكام الشرعيّة جاهل بكيفيّة تفرّغ الذمّة منها، فإنّ جاز له التقليد في كلّ من الأمرين اللذين يجهلها جاز له التقليد في الموردين وإلا لم يجز له ذلك. والظاهر أنّ دليل التقليد إن كان هو بناء العقلاء لم يختصّ ذلك بالأحكام، بل عمّ مطلق موارد الجهل؛ فإنّ عنوان بنائهم هو رجوع الجاهل إلى العالم وأهل الخبرة من غير خصوصيّة للأحكام في ذلك، وحينئذٍ فيرجع الجاهل إلى العالم الانسدادي أو القائل بالحجّية في تعيين ما هو مفرّغ الذي هو إحدى مادّتي جهله وإن بقيت المادّة الأخرى بحالها، بل المجتهد مثله جاهل في ذلك.

وإن كان هو الأدلّة النقلية من الآيات والأخبار، واستفدنا منها العموم وأنّ خصوصيّة المورد في بعضها لا مدخلية فيها فلا إشكال أيضاً، وإلا أشكل التقليد في المورد. وأما التفصيل بين الموردين بجوازه للقائل بالحجّية و يرجع إليه في تعيين موارد قيام

الحجّة دون المجتهد الانسدادي، ففيه ما لا يخفى؛ فإنّه لو جاز التقليد في غير الأحكام الذي منه تعيين موارد الحجّة جاز تقليد الانسدادي أيضاً فيما هو العذر المؤمن من العقاب وهو العمل بالظنّ، أو في عدم قيام الدليل على شيء من الأحكام، وكون الاحتياط والبراءة فيهما المحذور حتّى يتعيّن العمل بالظنّ، ولو لم يجز لم يجز في كلا الموردين.

ثمّ إنّ هل يجوز التقليد في الأصول العقليّة، أو لا تقليد إلّا في بيان عدم قيام الدليل على الحكم، فيستقلّ العامّي في العمل بما يحكم به عقله ولو على خلاف ما اعتقده مجتهده؟ وجهان مبنيان على ما تقدّم من جواز التقليد في غير الأحكام وعدمه، فإن جاز تعيين الرجوع إلى المجتهد في عدم قيام الدليل على الحكم، ثمّ يرجع إلى الكبرى الذي يدركه عقله في موضوع عدم قيام الدليل، وليس له أن يترك ما يدركه عقله ويأخذ بما يدركه مجتهده، فإنّه والمجتهد في ذلك سيّان ليس عاجزاً في هذه الكبرى حتّى يرجع إلى غيره، وإنّما هو عاجز في صغرى ذلك فيرجع في تعيين الصغرى - وهو عدم قيام الدليل - إلى المجتهد.

وإن لم يجز التقليد في غير الأحكام تعيّن الرجوع إلى ما يستفيده المجتهد من الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة بينه وبين ما يحكم به العقل، وكأنّ عمل العلماء جارٍ على هذا الأخير، ولم يعهد من أحد حوالة مقلّديه إلى ما يحكم به عقله. هذا كلّ في تقليد المجتهدين الثلاثة.

وأما حكمهم في المرافعات فيشكل وإن علموا بعدّة معتدّ بها من الأحكام بالأدلة القطعيّة؛ فإنّ ظاهر الأدلة اعتبار حكم العالم إذا حكم بما يعلم لا بما لا يعلم. نعم، إذا كان المترافعان يسلكان مسلك الانفتاح، ويريان مظنونات المجتهد الانسدادي الحاكم في القضيّة حكم الله لزمهما ترتيب الأثر على حكمه، فالعبرة بنظرهما لا بنظره.

مسألة: هل يمكن التجزّي في الاجتهاد عادةً أو استحليل أو يجب، يعني قوّة الاستنباط قوّة إذا حصلت في مسألة حصلت في سائر المسائل أيضاً بالضرورة، أو يمكن أن تحصل ويمكن أن لا تحصل، أو يجب أن لا تحصل في ابتداء الأمر؟
ويمكن بناء الإمكان والاستحالة على أنّ المسائل بأجمعها تنتهي إلى سنخ واحد من

المدرک كحجیة خبر الواحد وحجیة الظهور، فإذا حصلت قوّة الاجتهاد في المدرک حصلت قوّة الاجتهاد في جميع المسائل، وإذا لم تحصل لم تحصل القوّة في شيء منها، أو أنها تنتهي إلى أسناخ متعدّدة من المدرک كما في العلوم المتعدّدة، فربما يجتهد الشخص في بعض منها ويصير ماهراً فيه ولا يدلّه في بعض آخر.

الحقّ أنّ في قسم النقليات كلّ المسائل تنتهي إلى حجیة خبر الواحد وحجیة الظهور، فلو اجتهد الشخص في هذين المدرکين اجتهد في كلّ المسائل النقلیة، ولو لم يجتهد فيهما لم يكن مجتهداً في شيء.

نعم، الفروع المبنیة على المدرک العقلیة كمسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده من وادٍ آخر، ربما يجتهد الشخص في المسائل النقلیة ولا يجتهد فيها أو بالعكس.

وأما صعوبة بعض المسائل وسهولة آخر فذلك لا يوجب حصول الاجتهاد في السهل قبل الصعب؛ فإنّ السهولة والصعوبة راجعة إلى العمل من غير دخل له بالقوّة والملکة، ولذا ترى أنّ مرضاً عسر العلاج يحتاج علاجه إلى طول زمان آخر سهل العلاج، وذلك لا يوجب عدم مهارة الطبيب الحاذق في الأوّل.

وأما دعوى وجوب التجزّي في الاجتهاد، وأنّ إطلاق الاجتهاد دائماً مسبوق بتجزّيهِ وإلّا لزم الطفرة.

ففيه: أنّ الإطلاق والتجزّي إنّما هو بحسب عموم القوّة لكلّ مسألة وخصوصها، لا بحسب مراتب القوّة والملکة كي لا يعقل الوصول إلى المراتب العالية إلاّ بعد الوفود إلى المراتب النازلة. ومن المعلوم إمكان حصول القوّة في جميع المسائل دفعةً واحدة؛ لانتهاه الجميع إلى سنخ واحد من المدرک كما هو الحال في الصنائع، فربّ صنعة تشترك مع صنعة أخرى في أصولها، ولذا لازمت معرفة إحداها معرفة الأخرى، وربّ صنعة ليست بتلك المثابة، بل عموم العلوم والصنائع تنتهي إلى جامع واحد ولو كان بعيداً. ولذا يسهل تعلّم بعض لمن تعلّم بعض آخر، وكلّ ما ازداد اطلاعاً من العلوم والصنائع ازدادت سهولة.

ثمّ إنّ حجیة نظر المتجزّي بالنسبة إلى نفسه ممّا لا إشكال فيه؛ فإنّه يقتضيه ما يقتضي

حجّية نظر المجتهد المطلق بالنسبة إلى نفسه، وهو نفس أدلّة حجّية المدارك التي استنبط منها الأحكام.

وأما حجّية نظره أو حكمه بالنسبة إلى غيره فالظاهر أنّه ممّا لا ينبغي أيضاً الإشكال فيه وإن لم تحصل له قوّة الاستنباط إلّا في مسألة واحدة. أمّا إذا استندنا في جواز التقليد إلى بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم فواضح أنّ بناءهم إنّما هو بمناسط الرجوع إلى العالم في مورد الرجوع من غير دخل علمه في سائر الموارد لجواز الرجوع في هذا المورد، وأمّا إذا استندنا إلى الأدلّة التبعديّة الدالّة على رجوع الجاهل إلى العالم فلوضوح أنّ المستفاد من تلك الأدلّة أيضاً هو أنّ ذلك بمناسط العلم فيما يرجع إليه، لا في سائر الموارد التي لا يرجع إليها.

مسألة: إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق بعد العمل على طبقه، فهل يُجزي ما أتى به أولاً، أو لا يجزي، بل تجب عليه الإعادة والقضاء على طبق الاجتهاد اللاحق، أو التفصيل بين أن يكون الاجتهاد السابق مستنداً إلى القطع أو إلى الأدلّة التبعديّة بالأجزاء في الثاني دون الأوّل، أو التفصيل بين ما كان منه في الأحكام أو في الموضوعات المستنبطة بالأجزاء في الثاني دون الأوّل؟ هذا بعد الاتفاق على أنّ الأعمال اللاحقة ينبغي أن تكون على طبق الاجتهاد اللاحق.

فاعلم أنّ هذه المسألة جزئي من جزئيات مسألة الأجزاء المتقدّمة في مباحث الألفاظ، فالخلاف هو الخلاف فيها، ولذا تقتصر على ذكر المختار، وهو التفصيل بين الموضوعات فلا يجزي، وبين الأحكام فيجزي عكس التفصيل الأخير، لكن بشرط كون مدارك الاجتهاد الأوّل غير القطع، وإلّا لم يُجز أيضاً.

والوجه أمّا بالنسبة إلى عدم الأجزاء في الموضوعات فلأنّ دليل «صدّق» الشامل للأمانة التي دلّت على كفاية العقد بالفارسيّة أو كفاية فري الودجين في التذكية أو نحو ذلك إنّما ينشئ أحكام ذلك الموضوع كما في الأصول الموضوعيّة لأنّه يوجب تحقّق الموضوع واقعاً، فإذا انكشف الخلاف أجزأ امتثال تلك الأحكام.

وأما ترتيب تلك الأحكام على ذلك الموضوع المتحقّق في زمان الاجتهاد الأوّل - سواء

استمرّ الموضوع إلى زمان الاجتهاد اللاحق، كما إذا كان الحيوان المقطوع الودجين باقياً أو ارتفع - فلا، وكان ترتيب تلك الأحكام مساوياً للعمل على الاجتهاد السابق في مورد تبدل الاجتهاد في الأحكام، مع أنه باطل بالقطع. وليس المقام من قبيل إشارة الأخرس في الطلاق الذي يبقى أثره وإن زال الخرس ولم يجب إعادة الطلاق. وأمّا بالنسبة إلى الإجزاء في الأحكام فلظهور دليل اعتبار الأمانة المستفاد منها ذلك الحكم أن مؤدّاه هو المأمور به في حق من قامت عنده وقد أتى بتكليفه، وتوجّه التكليف بالواقع بعد انكشاف الخلاف مشكوك والأصل البراءة. ولا فرق فيما ذكرناه بين أن نقول بالسببية أو بالموضوعية. وتفصيل القول في محلّه.

مسألة: التقليد هو العمل من غير دليل. وقد جرى بناء العقلاء وسيرتهم على رجوع الجاهل إلى العالم، لكنّ الظاهر أنّ ذلك ليس من باب التعبد بل لحصول الاطمئنان. وعليه، فيشكل الرجوع في الأحكام الشرعية إلى العالم مع ما يرى من شدة الاختلاف بينهم المانع من حصول الاطمئنان، فينحصر المدرك في جواز التقليد بالنسبة إلى العامي في دليل الانسداد، أو يقلدهم في جواز التقليد لحصول الاطمئنان في فتواهم. هذا لندرة المخالف في جواز التقليد، ثمّ يقلد في سائر المسائل تعبدًا وإن لم يحصل الاطمئنان. ثمّ إنّ الفتوى والرأي ليس إلاّ نقلاً لمضمون الحجّة من الكتاب والسنة، وليس في حكمه على طبق الكبريات الكلية المستفادة من الأخبار إعمال نظر واجتهاد إلاّ بمقدار ما يكون في نقل الروايات بالمعنى.

نعم، تطبيق ما يفهمه على الموارد يكون برأيه ونظره، مثلاً حكمه بحلّ مشتبه الحكم ليس إلاّ نقلاً لمضمون أدلّة البراءة.

نعم، حكمه بأنّ الفقاع حلال تطبيقاً لتلك الكبرى على الفقاع راجع إلى نظره واجتهاده في عدم قيام حجّة على الحرمة فيه. والظاهر أنّ المراد من الأخبار الناهية عن التقليد هو الأخذ برأي غيره في الكبريات الكلية - أعني ما أفتاه من الأحكام الكلية بنظر ورأي من نفسه من قياس واستحسان على ما هو دأب العامة - فلا يشمل الرجوع إلى فتوى علمائنا الذي عرفت أنّه في الحقيقة نقل للرواية بالمعنى لا رأياً واجتهاداً.

ثم إن ما يستدل به [على جواز التقليد من الأدلة التعبديّة طوائف من الأخبار:

منها: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى العلماء والرواة مثل: ما في رواية الاحتجاج عن تفسير الإمام عليه السلام، وهي الرواية المفضّلة التي من جملة فقراتها قوله: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه»^١. ومثل: التوقيع الشريف لإسحاق بن يعقوب في جواب مسأله: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»^٢ فإنّ الحوادث المسؤول عنها وإن كانت مجهولة، ومن هذه الجهة يكون التوقيع مجملاً لكنّ التعليل فيه بقوله: «فإنهم حجّتي عليكم» كافٍ في الاستدلال.

ومنها: ما دلّ على الإرجاع إلى أشخاص معيّنين بحيث يظهر منه أن ذلك بمناط عام لا لخصوصيّة في أشخاص المرجوع إليهم من نيابة خاصّة، مثل قوله عليه السلام لشعيب العرقوفي - بعد أن سأل عمّن يرجع إليه -: «عليك بالأسدي» يعني أبا بصير^٣.

وقوله عليه السلام لعلي بن المسيّب - حين سئل عمّن يأخذ معالم دينه -: «عليك بزكريّا بن آدم المأمون على الدين والدنيا»^٤ وقوله عليه السلام لعبد العزيز بن المهدي لما قال: ربما أحتاج ولست ألقاك في كلّ وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ منه معالم ديني؟ قال: «نعم»^٥. وقول أبي محمد عليه السلام مخاطباً أحمد بن إسحاق: «العمريّ وابنه تفتان، فما أدّيا إليك عني فعني يؤدّيان، وما قالاك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنهما الثقتان المأمونان»^٦ فإنّ ظاهر صدره وإن كانت هو الرواية لكنّ ظاهر قوله: «فاسمع لهما وأطعهما» هو الفتوى. ومنها: ما دلّ على الأمر بالفتوى مثل قول الباقر عليه السلام لأبان: «اجلس في المسجد وأفت

١. الاحتجاج: ٤٥٨؛ تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ١٢٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١ أبواب صفات القاضي، ب ١٠، ح ٢٠.

٢. كمال الدين: ٤٨٤ / ٤؛ الغيبة للطوسي: ١٧٦، الاحتجاج: ٤٦٩؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠ أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٩.

٣. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٤٠٠ / ٢٩١؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢ أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ١٥.

٤. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٥٩٤ / ١١١٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٦ أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٢٧ (نقل بالمضمون).

٥. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٤٩٠ / ٩٣٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧ أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٣٣.

٦. الكافي ١: ٢٦٥ / ١؛ الغيبة للطوسي: ١٤٦؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨ أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤.

الناس، فإتي أحب أن يرى في شيعتي مثلك»^١.

ونحوه ما دلّ على النهي عن الفتوى من غير علم^٢؛ فإنّ فيه دلالة واضحة على جوازها مع العلم، وجواز الفتوى يدلّ بالدلالة الالتزامية العرفية الواضحة على جواز الأخذ بها، وليس من قبيل الإخبار المحتمل أن يكون ذلك لأجل أن يؤدّي إلى القطع إمّا بالتواتر أو بانضمام القرائن.

ثمّ إنّ الأخبار المذكورة هل تشمل بإطلاقها الأعلم وغير الأعلم؟ وأيضاً هل تشمل الحيّ والميت أو أنّه لا إطلاق لها، بل هي مهملة مسوقة لبيان أصل تشريع التقليد، فينبغي الرجوع في التعميم والتخصيص إلى حكم الأصل؟
فينبغي التكلّم في مقامين.

الأول: في إطلاق هذه الأخبار بالنسبة إلى المسألتين.

الثاني: في حكم الأصل بالنسبة إليهما.

فأمّا المقام الأوّل فالظاهر أنّ الطوائف الثلاث في مقام بيان شرائط من يرجع إليه، ولم يستفد من مجموع الأخبار اعتبار أزيد من العلم والوثاقة، فيعلم عدم اعتبار قيدي الأعلمية والحياة. نعم، الطائفتان الأخيرتان لا تعمّان تقليد الميت ابتداءً، وإنّما تشملان الاستدامة فقط، لكنّ دعوى استفادة المناط القطعي منهما الشامل للحيّ والميت قريبة جدّاً. وبالجملة: لا ينبغي الريب في دلالة الأخبار على أنّ مناط التقليد هو العلم والوثاقة فقط، فإن حصل الأمران جاز التقليد، وإن لم يحصل شيء ممّا عداهما من الأمور الكثيرة التي اعتبروها في التقليد فيزيد على ما يعتبر في قبول الرواية باشتراط العلم.

وإنّ أوضح من ذلك دلالتها على جواز الاستمرار بما يأخذه وإن خرج المفتي بعد ذلك عن العلم والعدالة فضلاً عن الأعلمية والحياة وسائر ما قيل باعتباره، كما يؤخذ بالخبر وإن خرج المخبر عن الوثاقة فضلاً عن الحياة.

والحاصل: لا تفهم فرقاً بين دليل اعتبار الخبر ودليل اعتبار الفتوى، حيث قيل هناك

١. رجال النجاشي: ١٠ / ٧.

٢. وسائل الشريعة: ٢٧ / ٢٠ أبواب صفات القاضي، باب عدم جواز القضاء والإنفاذ بغير علم....

بالإطلاق من حيث الحياة والممات ابتداءً واستدامة، وبالإطلاق من حيث الوثيقة المعتمدة ابتداءً بحسب الاستدامة، بل بعض الأخبار المتقدمة شامل للفتوى والرواية جميعاً، فكيف يمكن التفكيك في مفاد الدليل واحد بالنسبة إلى موردين وجزئين من مدلوله؟!

ثم إنّ دليلاً بالنسبة إلى مورد المعارضة يسقط عن الاعتبار؛ لمكان حصول التزام في شموله وعدم إمكان شموله لكلا المتعارضين. وأمّا دليل اعتبار الفتوى فلا وجه لسقوطه في مورد اختلاف المجتهدين في الفتوى سواء تساوى في العلم والعدالة أو اختلافًا؛ وذلك لأنّ العموم في دليل اعتبار الفتوى بدلي والعموم هناك شمولي، ولا معارضة في شمول العموم البدلي للمعارضين؛ لأنّ مفاده الأخذ بأحد المتعارضين بخلاف العموم الشمولي الذي مفاده الأخذ بكلّ واحد منهما.

وأما المقام الثاني فتارةً يتكلّم في قضية الأصل بالنسبة إلى مسألة تقليد الأعلّم، وأخرى في قضيته بالنسبة إلى مسألة تقليد الميّت.

فأما الأوّل فالأصل فيه هو الاحتياط والأخذ بقول الأعلّم؛ لأنّه متيقّن الحجّية وغيره مشكوك الحجّية، وإن بنينا على أن الأصل عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التخيير. فإنّ المقام ليس من ذاك الوادي، ومن قبيل تردّد التكليف بين التعيين والتخيير، بل من قبيل تردّد الحجّة بين التعيين والتخيير مع القطع بعدم التكليف التخييري، وأنّ التكليف إمّا فتوى من يختاره من المجتهدين تعييناً أو فتوى خصوص الأعلّم منهما، فالتكليف تعييني لا محالة، فالمقام يكون من قبيل دوران الأمر بين الترجيح والتخيير في الروايتين المتعارضتين، فكما أنّ المتعّين هناك هو الأخذ بالراجح لأنّه مبرّئ يقيني وغيره مشكوك كذلك هنا.

وأما استصحاب التخيير فيما إذا حدثت الأعلميّة في أحد المجتهدين المختلفين بعد أن كانا متساويين ابتداءً، ثمّ يسري الحكم إلى غير تلك الصورة بالإجماع على عدم الفصل بين الموارد، ففيه: أنّه إذا احتمل دخل التساوي في موضوع التخيير لم يكن لاستصحابه مجال عند حدوث التفاضل، كما لا مجال لتتميم ما ثبت بالأصل في مورد في سائر الموارد بالإجماع إلّا أن يكون إجماع على عدم الفرق بين الموارد حتّى في الحكم الظاهري.

وأما الثاني فقضية الاستصحاب جواز تقليد الميّت وحجّية فتواه ميّناً كحجّيته حيّاً.

وجهة الإشكال في هذا الاستصحاب أمران:

أحدهما: احتمال دخل الحياة في موضوع جواز التقليد.

الثاني: عدم إحراز بقاء الرأي للميّت أو بقاء الرأي المستند إلى الكتاب والسنة إمّا بانكشاف الواقعيّات له بموته أو بانمحاء ما كان يعلمه أيضاً بالدهشة الواردة عليه من الموت، وكلّ منهما لا يصلح للمانعيّة.

أمّا الأوّل فلأنّ الموضوع في نظر العرف هو النفس التي يكون العلم قائماً بها وهي باقية ولا مدخليّة لتعلّقها بالبدن، كما أنّ الموضوع في جواز نظر الزوج إلى زوجته - بعكس ذلك - هو البدن من غير مدخليّة لتعلّق النفس به. ولا يصغى إلى ما يقال بعدم بقاء النفس في نظرهم، بل فنائها بالموت، ومدار الاستصحاب على نظرهم؛ فإنّه لا نظر لهم في ذلك - بقاءً وفناءً - ولا حكم مع أنّ الشارع الخبير إذا أخبرهم بالبقاء ارتدعوا عمّا كانوا يحسبونه أولاً ورثوا آثار البقاء.

وأما الثاني فاستصحاب بقاء الرأي الحاصل من الكتاب والسنة محكّم، فيرتّب عليه أثره؛ فإنّه كما يحتمل كلّ من انكشاف الواقعيّات بالموت ومن استتار ما كان يعلمه، كذلك يحتمل بقاء معتقداته كما كان، وإنّما انتقل من دارٍ إلى دارٍ بلا تغيير في عقائده. هذا، مع احتمال أن يكون الموضوع لجواز التقليد وحجّيّة قول المفتي هو حدوث الاعتقاد كما أنّ المدار في حجّيّة الخبر هو حدوث الخبر.

ومما ذكرنا ظهر الحال في مسألة البقاء. ويزيدُ مسألة البقاء باستصحاب بقاء التكاليف المتوجّهة إليه في حال الحياة - بل يشترك في هذا الاستصحاب - بعضُ صور التقليد الابتدائي كما إذا انحصر من يجوز تقليده في واحد بحيث لم يحتاج تنجّز فتاويه في حقّ الشخص باختياره.

والمناقشة المتوجّهة إلى هذا الاستصحاب هي المناقشة المتوجّهة إلى الاستصحاب السابق.

ومنّه يظهر أنّه لا وجه للتفصيل بين الحدوث والبقاء كما صدر عن كثير، إلّا أن يعتذروا في المنع عن الحدوث بالإجماع، أو يشتبهوا في تجويز البقاء بالإطلاقات دون الاستصحاب.

ثم إن قضية الاستصحاب الأوّل هو وجوب تقليد الميّت إذا كان أعلم من الأحياء، وقلنا
 بوجوب تقليد الأعم، كما أنّ قضية الاستصحاب الثاني هو وجوب البقاء لا جوازه، إلا إذا
 جوّزنا العدول حتّى من الحيّ، أو تمسّكنا في حرمة العدول من الحيّ بالإجماع المنعقد على
 خلاف مقتضى الإطلاقات، فتبقى الإطلاقات في الميّت سليمةً عن المقيد.
 نسأل الله السلامة من الآفات في الدين والدنيا بمحمّد وآله أصحاب العباء.

قد وقع الفراغ من تسويده لمصنّفه العبد الفقير عليّ ابن المرحوم الشيخ عبد الحسين
 الإيرواني الغروي في آخر ساعة من يوم الأربعاء لسبّ عشرة خلون من شهر جمادى
 الأولى سنة ١٣٤٧ هـ في الأرض المقدّسة الغري.
 وقد كان الفراغ من نقله إلى البياض على يد يوسف نجل المصنّف أعلى الله مقامه في
 يوم الأحد ١٤ ذي الحجّة الحرام سنة ١٣٥٤ هـ.

[تنبيه: إنّ الوالد رحمه الله لم يعد النظر في رسالة الاستصحاب وما بعدها في الدورتين
 الأخيرتين؛ لعدم مساعدة الظروف، وكثرة الأشغال والابتلاءات].

فهارس الكتاب

١. فهرس الآيات الكريمة
٢. فهرس الأحاديث الشريفة
٣. فهرس مصادر التحقيق
٤. فهرس الموضوعات

١ - فهرس الآيات الكريمة

سورة البقرة (٢)

الصفحة	الآية ورقمها
١٨٢	خلق لكم ما في الأرض (٢٩).....
٢٥٢	منهم يسمعون كلام الله ثم يحرقونه... (٧٥).....
٥٢	فتمنوا الموت إن كنتم صادقين (٩٤).....
٤٥٠	لا ينال عهدي الظالمين (١٢٤).....
٦٥	فاستبقوا الخيرات (١٤٨).....
٢٧٠	إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى... (١٥٩).....
٢٧	كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم (١٨٣).....
١٦٠	ثم أتموا الصيام إلى الليل (١٨٧).....
٣٤	علم الله (١٨٧ و ٢٣٥).....
٣٠٤	ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة (١٩٥).....
٢٥٥	ولا تنكحوا المشركات (٢٢١).....
١٧٨	والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (٢٢٨).....
١٧٨	وبعولتهن أحق بردهن (٢٢٨).....
٢٠٩	أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي (٢٦٠).....

- أحلَّ الله البيع (٢٧٥) ١٣٩، ١٩٥
 إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه... (٢٨٤) ٢١٨
 لا يكلف الله نفساً إلاَّ وسعها (٢٨٦) ٢٩٣، ٢٩٤

سورة آل عمران (٣)

- اتقوا الله حقَّ تقاته (١٠٢) ٣٠٣
 وما جعله الله إلاَّ بشري لكم ولتطمئنَّ قلوبكم به... (١٢٦) ٣
 وسارعوا إلى مغفرة من ربِّكم (١٣٣) ٦٥
 فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين (١٨٣) ٢١٩

سورة النساء (٤)

- أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (٥٩) ٣٦٤
 ما لهم به من علم إلاَّ اتباع الظنَّ (١٥٧) ٢٥٨

سورة المائدة (٥)

- لا تعاونوا على الإثم والعدوان (٢) ٣٤٩
 إلاَّ ما ذكَّيتم (٣) ٣٩١، ٣٠٩، ٣٠٨
 أحلَّ لكم الطيبات (٤ و ٥) ١٨٢
 والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب (٥) ٢٥٥
 يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم... (٦) ١٥٩
 فاستبقوا الخيرات (٤٨) ٦٥
 أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (٩٢) ٣٦٤

سورة الأنعام (٦)

- ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله... (١٠٨) ٣٤٨
 إن يتبعون إلاَّ الظنَّ وإن هم إلاَّ يخرون (١١٦) ٣٠٣، ٢٥٨

- ٢٩٥..... ما لكم أن لا تأكلوا ممّا ذكر اسم الله عليه... (١١٩).
- ٣٩١، ٢٩٥..... قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرّماً... (١٤٥)
- ٩١ من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها (١٦٠) .

سورة الأنفال (٨)

- ٣٤..... علم الله (٢٣).....
- ٢٩٦..... ليهلك من هلك عن بينة... (٤٢)

سورة التوبة (٩)

- ٢٧٢..... ومنهم الذين يؤذون النبي... (٦١).....
- ٢٩٤..... وما كان الله ليضلّ قوماً... (١١٥).....
- ٢٩٥..... حتّى يبيّن لهم ما يتّقون (١١٥).....
- ٢٦٧..... فلولا نفر من كلّ فرقة طائفة... (١٢٢).....

سورة يونس (١٠)

- ٣٠٣، ٢٥٨..... وما يتّبع أكثرهم إلاّ ظناً... (٣٦).....

سورة هود (١١)

- ٥٢..... وانتظروا إنّنا منتظرون (١٢٢).....

سورة يوسف (١٢)

- ٣٦٦..... إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل (٧٧).....

سورة النحل (١٦)

- ٣٠٥، ٢٧١..... فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (٤٣).....
- ٣٦٢، ٢٣٢، ٢٠٧، ١١١..... إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان... (٩٠).....

وينهى عن الفحشاء والمنكر (٩٠) ٣٦٢، ١١١
 نقضت غزَلها (٩٢) ٣٦٥

سورة الإسراء (١٧)

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً (١٥) ٢٩٤، ٥٢
 ولا تقف ما ليس لك به علم (٣٦) ٣٠٣، ٢٥٨
 إنَّ السمع والبصر والفؤاد... (٣٦) ٢٥٦
 قل كونوا حجارة أو حديداً (٥٠) ٥٢

سورة مريم (١٩)

وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً (٣١) ٢٧

سورة الأنبياء (٢١)

فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (٧) ٣٠٥، ٢٧١

سورة الحج (٢٢)

وأذن في الناس بالحج (٢٧) ٢٧
 وليوفوا نذورهم (٢٩) ١٧٢
 ما جعل عليكم في الدين من حرج (٧٨) ٢٥٥

سورة المؤمنون (٢٣)

واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم (٥١) ٥٢

سورة النور (٢٤)

إنَّ الذين يحبون أن تشيع الفاحشة... (١٩) ٢١٩
 أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (٥٤) ٣٦٤

سورة القصص (٢٨)

- ٢٩٤ وما كان ربك مهلك القرى... (٥٩)
- ٢١٩ تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً... (٨٣)

سورة العنكبوت (٢٩)

- ٣٠ الصلاة تنهى عن الفحشاء (٤٥)

سورة فصلت (٤١)

- ٥٢ فاعمل إننا عاملون (٥)

سورة الشورى (٤٢)

- ٩١ وجزاء سيئة سيئة مثلها (٤٠)

سورة الزخرف (٤٣)

- ٣٠٣ ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون (٢٠)

سورة الجاثية (٤٥)

- ٢٥٨ ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون (٢٤)

سورة محمد ﷺ (٤٧)

- ٣٦٤ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (٣٣)

سورة الحجرات (٤٩)

- ٢٦٢ إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا... (٦)

- ٢٦٣، ٢٥٩ فتصحبوا على ما فعلتم نادمين (٦)

سورة النجم (٥٣)

- ٢٦٠..... وما ينطق عن الهوى (٣).....
 ٢٦٠..... إن هو إلا وحي يوحى (٤).....

سورة الصف (٦١)

- ٣٠٣..... يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون (٢).....
 ٣٠٣..... كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون (٣).....

سورة الجمعة (٦٢)

- ٥٢..... فتمنوا الموت إن كنتم صادقين (٦).....

سورة التغابن (٦٤)

- ٣٦٤..... أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (١٢).....
 ٣٠٣..... اتقوا الله ما استطعتم (١٦).....

سورة الطلاق (٦٥)

- ٢٩٤، ٢٩٣..... لينفق ذو سعة من سعته... (٧).....
 ٢٩٣..... لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها (٧).....

سورة الإنسان (٧٦)

- ١٧٢..... ويوفون بالنذر (٧).....

سورة الفجر (٨٩)

- ٣٤..... جاء ربك والملك صفاً صفاً (٢٢).....

سورة البيّنة (٩٨)

- ٥٨، ٥٥..... وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين (٥).....

٢ - فهرس الأحاديث الشريفة

- ٢٧٣ أبو عبد الله عليه السلام انت أبان بن تغلب فإنه قد سمع مني ...
- ٤٦٦ الباقر عليه السلام اجلس في المسجد وأفت الناس ...
- ٣٠٤ أمير المؤمنين عليه السلام أخوك دينك فاحتط لدينك ...
- ٣٧٧ أبو عبد الله عليه السلام إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضاً ...
- ٢١٩ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار ...
- ٣٣٩ النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ...
- ٣٧٥ أبو جعفر عليه السلام إذا رأيتم الهلال فصوموا ...
- ٤٤١ أبو عبد الله عليه السلام إذا سمعت من أصحابك الحديث ... فموسع عليك ...
- ٣٧٤ أبو الحسن الأول عليه السلام إذا شككت فابن علي اليقين ...
- ٤٤٤ الصادق عليه السلام إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله ...
- ٢٦٠ أبو عبد الله عليه السلام إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً ...
- ٤٤٦ أبو عبد الله عليه السلام أرايت لو حدثتكَ بحديث العام ...
- ٣٥١ ، ٩١ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أفضل الأعمال أحمرها ...
- ٢٥٦ أبو عبد الله عليه السلام أما سمعت قوله عز وجل: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...﴾ ...
- ٣٥٥ أمير المؤمنين عليه السلام أنّ الحجر المغسوب في الدار رهن على خرابها ...
- ٤٤٧ أبو عبد الله عليه السلام إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن ...

- ٣٤٧ أبو جعفر عليه السلام أن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط الرجل من الأنصار.....
- ٣٧٥ الصادق عليه السلام إن شهر رمضان فريضة من فرائض الله.....
- ٣٧٧ أبو عبد الله عليه السلام أنك أعرته إياه وهو طاهر.....
- ٢٢١ أحدهما عليهما السلام إن الله تبارك وتعالى جعل لآدم في ذريته.....
- ٤٤٢ الرضا عليه السلام إن الله تعالى نهى عن أشياء ليس نهى حرام.....
- ٢١٩ أبو عبد الله عليه السلام إن الله يحشر الناس على نياتهم.....
- ٢٥٥ أبو عبد الله عليه السلام إن هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله.....
- ٣٠٤ النبي صلى الله عليه وآله وسلم إن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة.....
- ٢٥٤ أبو عبد الله عليه السلام أنت فقيه أهل العراق؟.....
- ٤٤٧ أبو عبد الله عليه السلام أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا.....
- ٤٤٤ أبو جعفر عليه السلام أنظروا أمرنا وما جاءكم عنا.....
- ٣٠ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنها عمود الدين.....
- ٢٥٣ أبو عبد الله عليه السلام أنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض.....
- ٣٠ أبو جعفر عليه السلام بني الإسلام على خمس.....
- ٣٦٨ أحدهما عليهما السلام تعيد الصلاة وتغسله.....
- ٣٦٠ أحدهما عليهما السلام حتى يستيقن أنه قد نام.....
- ٢٩٥ أبو عبد الله عليه السلام حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه.....
- ٣٠ النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعي الصلاة أيام أقرائك.....
- ٢١٩ علي عليه السلام الراضي يفعل قوم كالداخل فيه معهم.....
- ٢٩٦ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان.....
- ٣٠ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الصوم جنة من النار.....
- ٣٧٥ أبو عبد الله عليه السلام الصوم للرؤية والفطر للرؤية.....
- ٥٩ أبو عبد الله عليه السلام العبادة ثلاثة: قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً.....
- ٤٦٦، ٢١٣ الرضا عليه السلام عليك بذكرنا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا.....
- ٤٦٦ أبو محمد عليه السلام العمري وابنه ثقتان.....

- ٤٤٥، ٤٤١ الرضا عليه السلام فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت...
- ٤٦٦ العسكري عليه السلام فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه.....
- ٤٤١ صاحب الزمان عليه السلام في الجواب عن ذلك حديثان: أما أحدهما...
- ٣٠٤ أبو عبدالله عليه السلام قال رسول الله ﷺ: حلال بين وحرام بين.....
- ٣٤٨ الصادق عليه السلام قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء.....
- ٢٦٠، ١٨٣ أبو عبدالله عليه السلام كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف.....
- ٣٠٠ أبو عبدالله عليه السلام كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام.....
- ٣٠٠ أبو عبدالله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال.....
- ٣٠٠ الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى.....
- ٣٧٦ أبو عبدالله عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر.....
- ٣٧٦ أبو عبدالله عليه السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام.....
- ٣٤٧ أبو عبدالله عليه السلام كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن.....
- ٢٩٣ أبو عبدالله عليه السلام لا، إن على الله البيان «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها».....
- ٤٦ رسول الله ﷺ لا، بل إنما أنا شافع.....
- ٤٤٤ أبو عبدالله عليه السلام لا تعمل بواحد منهما حتى تلقي صاحبك.....
- ٢٦١ أبو عبدالله عليه السلام لا تقبلوا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة.....
- ٣٦٧، ٣٦٠، ٢٧٩ أحدهما عليه السلام لا تنقض اليقين أبداً بالشك.....
- ٤٢٥، ٣٩١، ٣٤١، ٧٦، ٣٠ أبو جعفر عليه السلام لا صلاة إلا بطهور.....
- ٣٠ النبي ﷺ لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب.....
- ٤٥١، ٢٧٣، ٢١٣ المهدي عليه السلام لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك.....
- ٣٠٥ أبو عبدالله عليه السلام لا يسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون.....
- ٣٤٨ أبو عبدالله عليه السلام لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ.....
- ٣٠٤ مرسلأ ليس بناكب عن الصراط عن سلك سبيل الاحتياط.....
- ٣٥٥ أبو عبدالله عليه السلام ليس لعرق ظالم حق.....
- ٢٦٠ أبو عبدالله عليه السلام ما آتاكم من حديث لا يوافقه كتاب الله فهو باطل.....

- ٤٤٥ الرضا عليه السلام ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله تعالى وأحاديثنا...
- ٢٦٠، ١٨٣ أبو عبدالله عليه السلام ما جاءك من رواية من برّ أو فاجر يوافق كتاب الله
- ٢٦٠ أبو عبدالله عليه السلام ما جاءكم عنّي ما لا يوافق القرآن فلم أقله
- ٢٩٩ الصادق عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
- ٤٤٤ علي بن محمد عليهما السلام ما علمتم أنّه قولنا فالزموه...
- ٤١٩، ٢١٣ أبو الحسن عليه السلام ما قال لك عنّي فعنّي يقول
- ٣٤٠ علي عليه السلام ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه
- ٣١٢ أبو عبدالله عليه السلام من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله...
- ٢٧٣ رسول الله صلى الله عليه وآله من حفظ على أمتي أربعين حديثاً...
- ٤١٦، ٣٧٤ علي عليه السلام من كان على يقين فشك فليمض...
- ٣٧٤ أبو عبدالله عليه السلام من كان على يقين فأصابه شك فليمض...
- ٤٤١ أبو الحسن عليه السلام موسّع عليك بأية عملت
- ١٧٤، ٥٢ رسول الله صلى الله عليه وآله المؤمنون عند شروطهم
- ٣٤٠ علي عليه السلام الميسور لا يترك بالمعسور
- ٢٩٩ رسول الله صلى الله عليه وآله الناس في سعة ما لا يعلمون
- ٢١٩ رسول الله صلى الله عليه وآله نية الكافر شرّ من عمله
- ٢٥٤ الصادق عليه السلام واحتجّوا بالآية، وتركوا السنّة
- ٤٦٦ صاحب الزمان عليه السلام وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها...
- ٣٠٤ أبو عبدالله عليه السلام وخذ بالاحتياط في جميع أمورك
- ١١ أمير المؤمنين عليه السلام والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى
- ٤٤٦ أبو عبدالله عليه السلام يا أبا عمرو، رأيت لو حدّثتك بحديث...
- ٣٦٤ أحدهما عليهما السلام يا زرارة! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن
- ٤٤٣ أبو عبدالله عليه السلام يرجئه حتّى يلقي من يخبره فهو في سعة...
- ٣٧٠ أحدهما عليهما السلام يركع بركعتين وأربع سجّات
- ٣٧٥، ٣٦٠ مضراً اليقين لا يدخل فيه الشكّ

٣ - فهرس مصادر التحقيق

- ١- الاحتجاج. لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (من علماء القرن السادس). تحقيق السيد محمد باقر الموسوي الخراسان. الطبعة الثانية، جزءان في مجلد واحد، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- ٢- اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي). لأبي جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠). إعداده حسن المصطفوي. [الطبعة الأولى]، مشهد، جامعة مشهد، ١٣٤٨هـ ش.
- ٣- الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. لأبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣). تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى، مجلدان، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٣هـ.
- ٤- الاستبصار فيما اختلفت من الأخبار. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠). إعداده السيد حسن الموسوي الخراسان. الطبعة الثالثة، ٤ مجلدات، طهران، دارالكتب الإسلامية، ١٣٩٠هـ.
- ٥- الأعلام. لخير الدين الزركلي (١٣١٠ - ١٣٩٦). الطبعة السادسة، ٨ مجلدات، بيروت، دارالعلم للملايين، ١٩٨٤م.
- ٦- أعيان الشيعة. للسيد محسن بن عبد الكريم الأمين الحسيني العاملي الشقراي (١٢٨٤ - ١٣٧١). إعداده السيد حسن الأمين، الطبعة الخامسة، ١٠ مجلدات + الفهرس، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

٧- أمالي الطوسي. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠). إعداد السيد محمد صادق بحر العلوم، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠١هـ.

٨- أمل الآمل في علماء جبل عامل. للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣-١١٠٤). إعداد السيد أحمد الحسيني. الطبعة الأولى، جزءان في مجلّد واحد، بغداد، مكتبة الأندلس، ١٣٨٥هـ.

٩- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام. للعلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧-١١١٠). إعداد عدّة من العلماء. الطبعة الثالثة، ١١٠ مجلّدًا (إلا ٦ مجلّداتٍ، من المجلّد ٢٩-٣٤) + المدخل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م. [بالأوفست عن طبعة إيران].

١٠- بدائع الأفكار. لحاج ميرزا حبيب الله الرشتي (١٢٣٤-١٣١٢). الطبعة الحجرية، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١١- بشرى المحققين. للحاج ميرزا عليّ الإيرواني النجفي (١٣٠١-١٣٥٤). مخطوط.

١٢- تشریح الأصول. لمولى عليّ بن فتح الله النهاوندي (م ١٣٢٢). طهران، دار الخلافة، ١٣٢٠هـ.

١٣- تفسير الإمام العسكري عليه السلام. المنسوب إلى أبي محمد حسن بن عليّ العسكري عليه السلام. تحقيق مدرسة الإمام المهدي عليه السلام. الطبعة الأولى، قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ١٤٠٩هـ.

١٤- تفسير العياشي. لمحمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي المعروف بالعياشي (من أعلام أواخر القرن الثالث). تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلّاتي. طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٨٠هـ.

١٥- تهذيب الأصول. للعلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨-٧٢٦). مخطوط.

١٦- تهذيب الأحكام. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠). إعداد السيد حسن الموسوي الخراسان. الطبعة الثالثة، ١٠ مجلّدات، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٤هـ ش.

١٧- التوحيد. لأبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ المعروف بالشيخ الصدوق (٣٨١م). تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني. قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٩٨هـ.

- ١٨ - حاشية كتاب المكاسب. للحاج ميرزا عليّ الإيرواني النجفي (١٣٠١ - ١٣٥٤). وفيها نبذة مختصرة عن حياة المؤلف، طهران، مطبعة آقا ميرزا عبدالرحيم العلمي.
- ١٩ - الحدائق الناضرة (في أحكام العترة الطاهرة). لشيخ يوسف البحراني (١١٠٧ - ١١٨٦). الطبعة الأولى، ٢٥ مجلداً، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٩ هـ.
- ٢٠ - الخصال. لأبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ). تحقيق عليّ أكبر الغفاري. الطبعة الخامسة، جزآن في مجلد واحد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦ هـ.
- ٢١ - خلاصة الأقوال في معرفة الرجال. للعلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦). تحقيق الشيخ جواد القيومي. الطبعة الأولى، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، ١٤١٧ هـ.
- ٢٢ - درر الفوائد. لشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي (١٢٧٦ - ١٣٥٥). تحقيق الشيخ محمد المؤمن القميّ - مع تعليقات آية الله الأراكي -، الطبعة الخامسة، جزآن في مجلد واحد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- ٢٣ - الذريعة إلى تصانيف الشيعة. للشيخ محمد محسن آقابرگ الطهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩). الطبعة الثانية، ٢٥ جزءاً في ٢٨ مجلداً (الجزء ٩ في ٤ مجلّدات)، بيروت، دارالأضواء، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.
- ٢٤ - رجال النجاشي. لأبي العباس أحمد بن عليّ بن أحمد النجاشي (٣٧٢ - ٤٥٠). تحقيق السيّد موسى الشبيري الزنجاني، الطبعة الرابعة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- ٢٥ - رسائل الشريف المرتضى. لأبي القاسم عليّ بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (٣٥٥ - ٤٣٦). إعداد السيّد مهدي الرجائي. ٤ مجلّدات، بيروت، مؤسسة النور للمطبوعات.
- ٢٦ - روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات. للسيّد محمدباقر الخوانساري الإصفهاني (١٢٢٦ - ١٣١٣). إعداد أسدالله إسماعيليان. ٨ مجلّدات، قم، إسماعيليان، ١٣٩٠ هـ.
- ٢٧ - ربحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب. للميرزا محمد عليّ بن محمد طاهر المدرّس التبريزي (١٢٩٦ - ١٣٧٣). الطبعة الثانية، ٨ مجلّدات، تبريز، مكتبة الخيّام.

- ٢٨- زبدة الأصول. للشيخ البهائي محمد بن الحسين بن عبدالصمد العاملي الحارثي (٩٥٣-١٠٣١). مخطوط.
- ٢٩- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي (مستطرفات). لمحمد بن منصور بن أحمد بن إدريس العجلي الحلبي (٥٤٣-٥٩٨). إعداده مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ٣ مجلدات، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ.
- ٣٠- سنن أبي داود. لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٠٢-٢٧٥). تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد. ٤ مجلدات، دار إحياء السنة النبوية.
- ٣١- سنن الترمذي. لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٠٩-٢٧٩). تحقيق أحمد محمد شاكر. ٥ مجلدات، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٠٨هـ.
- ٣٢- شرح المطالع. لقطب الدين محمد بن محمد الرازي البوهي (٦٩٢-٧٦٦). المطبوع بالطبعة الحجرية، قم، انتشارات كتبي نجفي.
- ٣٣- شرح المقاصد. لمسعود بن عمر بن عبدالله المعروف بسعد الدين التفتازاني (م ٧٩٣هـ). تحقيق عبدالرحمن عميرة، الطبعة الأولى، ٥ أجزاء في ٤ مجلدات، قم، منشورات الرضي، ١٣٧٠-١٣٧١هـ ش.
- ٣٤- طبقات أعلام الشيعة (الكرام البررة). للشيخ محمد محسن آقابزرگ الطهراني (١٢٩٣-١٣٨٩). الطبعة الثانية، جزءان في مجلد واحد، مشهد، دارالمرضى للنشر، ١٤٠٤هـ.
- ٣٥- طبقات أعلام الشيعة (نقاء البشر). للشيخ محمد محسن آقابزرگ الطهراني (١٢٩٣-١٣٨٩). علّفه السيد عبدالعزيز الطباطبائي، الطبعة الثانية، مشهد، دارالمرضى للنشر، ١٤٠٤هـ.
- ٣٦- عدة الأصول. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠). تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، جزءان في مجلد واحد، قم.
- ٣٧- علل الشرائع. لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (٣٨١م). الطبعة الأولى، جزءان في مجلد واحد، مؤسسة دارالحجة للثقافة، ١٤١٦هـ.
- ٣٨- عوالي اللآلي. لابن أبي جمهور محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي (م ٩٤٠هـ). تحقيق آقا مجتبي العراقي. الطبعة الأولى، ٤ مجلدات، قم، مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام، ١٤٠٣-١٤٠٥هـ/١٩٨٣-١٩٨٥م.

- ٣٩- عيون أخبار الرضا عليه السلام. لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١هـ). تصحيح الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة الأولى، مجلّدان، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
- ٤٠- غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع. لأبي المكارم السيّد حمزة بن علي بن زهرة الحسيني المعروف بابن زهرة (٥١١-٥٨٥). ضمن «الجوامع الفقهيّة». قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.
- ٤١- الغيبة. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠). الطبعة الثانية، قم، مكتبة بصيرتي، ١٣٨٥هـ.
- ٤٢- الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة. لمحمد حسين بن محمد رحيم الطهراني الإصفهاني الحائري (م بعد ١٢٥٠). الطبعة الحجرية، قم، دار إحياء العلوم الإسلاميّة.
- ٤٣- الفقيه (كتاب من لا يحضره الفقيه). لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١هـ). إعداد السيّد حسن الموسوي الخراساني. الطبعة السادسة، ٤ مجلّدات، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- ٤٤- فوائد الأصول (تقريباً لأبحاث محمد حسين النائيني). لشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (١٣٠٩-١٣٦٥). تحقيق علي أكبر الشهابي، ٤ أجزاء في ٣ مجلّدات، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.
- ٤٥- القاموس المحيط. للشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٧٢٩-٨١٧)، ٤ مجلّدات، بيروت، دار الجيل ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م.
- ٤٦- الكافي. لأبي جعفر ثقة الإسلام محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (م ٣٢٩هـ). تحقيق علي أكبر الغفاري. الطبعة الرابعة، ٨ مجلّدات، بيروت، دار صعب ودار التعارف، ١٤٠١هـ [بالأوفست عن طبعة دار الكتب الإسلاميّة بطهران].
- ٤٧- كشف الغطاء. لشيخ جعفر بن خضر المعروف بكاشف الغطاء (م ١٢٢٧ أو ١٢٢٨). إصفهان، انتشارات المهدي.
- ٤٨- كفاية الأصول. لشيخ محمد كاظم بن حسين الخراساني المعروف بالآخوند الخراساني (١٢٥٥-١٣٢٩). تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة

آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩ هـ.

٤٩- كمال الدين و تمام النعمة. لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١). تحقيق علي أكبر الغفاري. الطبعة الخامسة، جزءان في مجلد واحد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٣ هـ / ١٤٠٥ هـ ق.

٥٠- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. لعلاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (٨٨٨-٩٧٥). إعداد بكرى حيّاني وصفوة السقا. الطبعة الخامسة، ١٨ مجلداً في ضمنها الفهرس، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

٥١- الكنى والألقاب. للشيخ عباس بن محمد رضا القمي (١٢٩٤ - ١٣٥٩). ٣ مجلدات، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٦ م.

٥٢- كنجينه دانشمندان. لمحمد شريف الرازي. ٨ مجلدات، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٥٢ ش.

٥٣- ماضي النجف وحاضرها. للشيخ جعفر الشيخ باقر آل محبوبة (حوالي ١٣١٤-١٣٧٧). تصحيح محمد سعيد آل محبوبة، الطبعة الثانية، ٣ مجلدات، بيروت، دارالأضواء، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.

٥٤- مجمع البحرين. للشيخ فخر الدين الطريحي (م ١٠٨٥). تحقيق السيد أحمد الحسيني. الطبعة الثانية، ٦ مجلدات، طهران، المكتبة المرتضوية، ١٣٦٥ هـ ش.

٥٥- مجمع البيان لعلوم القرآن. لأبي علي أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي (حوالي ٤٧٠-٥٤٨). تحقيق الميرزا أبو الحسن الشعراني. الطبعة الخامسة، ١٠ أجزاء في ٥ مجلدات، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٩٥ هـ.

٥٦- المحاسن. لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (م ٢٧٤ أو ٢٨٠). تحقيق جلال الدين الحسيني المشتهر بالمحدث الأرموي. الطبعة الثانية، قم، دارالكتب الإسلامية.

٥٧- مستدرک الحاكم. لأبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بالحاكم النيسابوري (م ٤٠٥). إشراف يوسف عبد الرحمان المرعشلي، ٥ مجلدات، بيروت، دارالمعرفة.

٥٨- مستدرک الوسائل. للحاج الميرزا حسين المحدث النوري (١٢٥٤ - ١٣٢٠). تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٨ مجلداً، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام

لإحياء التراث، ١٤١١-١٤١٢ هـ.

٥٩- مسند أحمد. لأحمد بن محمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١). الطبعة الأولى، ٦ مجلدات، بيروت، دار صادر والمكتب الإسلامي، ١٣٨٩ هـ.

- ٦٠- مسند أبي يعلى الموصلي. لأحمد بن علي بن المثنى التميمي (٢١٠ - ٣٠٧). تحقيق حسين سليم أسد. الطبعة الثانية، ١٦ مجلداً، دمشق، دارالمأمون للتراث، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م.
- ٦١- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. لأحمد بن محمد بن علي الفَيّومي (م حوالي ٧٧٠). الطبعة الأولى، جزءان في مجلّد واحد، قم، دارالهجرة، ١٤٠٥هـ.
- ٦٢- مطارح الأنظار (تقريراً لأبحاث الشيخ مرتضى الأنصاري). لشيخ أبي القاسم الكلاتري (١٢٢٦ - ١٢٩٢). قم، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، ١٤٠٤هـ.
- ٦٣- معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء. للشيخ محمد حرز الدين النجفي (١٢٧٣ - ١٣٦٥). تحقيق محمد حسين حرز الدين. ٣ مجلّدات، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ.
- ٦٤- معالم الدين وملاذ المجتهدين (في الأصول). لجمال الدين حسن بن زين الدين العاملي (٩٥٩ - ١٠١١). تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦هـ.
- ٦٥- معاني الأخبار. لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١). تحقيق علي أكبر الفقاري. قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦١هـ ش.
- ٦٦- معجم الأدباء. لأبي عبدالله شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الرومي الحَمَوِي (٥٧٤ - ٦٢٦). الطبعة الثالثة، ٢٠ جزءاً في ١٠ مجلّدات، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.
- ٦٧- المعجم الكبير للطبراني. لأبي قاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٢٦٠ - ٣٦٠). تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي. الطبعة الثانية، ٢٠ مجلداً، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤هـ.
- ٦٨- المكاسب. للشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤ - ١٢٨١) طهران، دارالكتب العلميّة.
- ٦٩- منتهى المطلب في تحقيق المذهب. للعلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦). الطبعة الحجرية، مجلّدان، إيران، ١٣٣٣هـ.
- ٧٠- المنجد في اللغة. للويس معلوف.
- ٧١- النهاية في غريب الحديث والأثر. لأبي السعادات مجد الدين المبارك بن محمد بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري (٥٤٤ - ٦٠٦). تحقيق طاهر أحمد الزاوي و محمود محمد الطناحي. ٥ مجلّدات، بيروت، دارالفكر.

- ٧٢- نهاية الوصول. للعلامة الحلبي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨-٧٢٦). مخطوط.
- ٧٣- نهج البلاغة. لأبي الحسن الشريف الرضي محمد بن الحسين بن موسى الموسوي (٣٥٩-٤٠٦). تحقيق صبحي الصالح. الطبعة الأولى، طهران، دارالأسوة للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ.
- ٧٤- هداية المسترشدين في شرح معالم الدين. لشيخ محمدتقي بن ميرزا عبدالرحيم الإصفهاني (م ١٢٤٨). الطبعة الحجرية، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٧٥- وسائل الشيعة. للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣-١١٠٤). تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى، ٣٠ مجلداً، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩-١٤١٢هـ.
- ٧٦- وقاية الأذهان. للشيخ أبي المجد محمد رضا بن محمد حسين النجفي الإصفهاني (١٢٨٧-١٣٦٢). تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٣هـ.

٤ - فهرس الموضوعات

٧	تصدير
٩	مقدّمة التحقيق
١٠	حياة المؤلّف
١٠	اسمه ونسبه
١١	ولادته
١١	نشأته
١٢	أساتذته
١٢	تدرسه
١٢	تلاميذه
١٤	آثاره
١٦	تقرير أبحاثه
١٧	أخلاقه
١٧	وفاته
١٨	هذا الكتاب
١٨	عملنا في التحقيق

- ١٩ شكر و ثناء
 ٢١ نماذج مصوّرة من المخطوطات

الأصول في علم الأصول (١)

- ٣ موضوع العلم
 ٤ موضوع علم الأصول
 ٦ تعريف علم الأصول
 ٦ جهة امتياز العلوم
 ٧ جهة وحدة العلم
 ٨ الوضع
 ٩ مختار المحقق النهاوندي والردّ عليه
 ١١ حقيقة الاستعمال
 ١١ المعنى الحرفي
 ١٣ مدلول الجُمَل
 ١٥ أقسام الوضع والموضوع له
 ١٧ الألفاظ موضوعة لذوات المعاني
 ١٨ بطلان تقسيم الوضع إلى تعيني وتعيّني
 ١٩ الاستعمالات المجازيّة
 ٢٠ استعمال اللفظ في شخصه
 ٢٢ الأصول اللفظيّة الوضعيّة
 ٢٣ علائم الحقيقة
 ٢٥ الحقيقة الشرعيّة
 ٢٨ الصحيح والأعمّ
 ٢٨ معنى الصّحة

٢٩	القدر الجامع للصحيح والأعمّ
٣٠	الردّ على ما استدلّ به للصحيح والأعمّ
٣٢	جريان النزاع في أسامي المعاملات

٣٣	المشتقّ
٣٣	معاني الأفعال والأسماء
٣٤	المايز بين المشتقات
٣٥	المراد من الحال في عنوان المشتقّ
٣٦	مختار المحقّق الطهراني
٣٨	بيان حقيقة المشتقّ
٤٠	خاتمة في بساطة المشتقّ

الأوامر

٤٥	مادّة الأمر
٤٦	معنى العالي
٤٦	الطلب الاستجابي ليس بأمر
٤٧	الفرق بين الطلب والأمر
٤٨	الوجوب بحكم العقل
٥١	صيغة الأمر
٥٣	التعبدي والتوصلي
٥٣	الوجوه المتصورة لدخل قصد القرية
٥٥	التكاليف الشرعيّة كلّها تعبديّة
٦٠	إطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسياً عينياً تعيينياً
٦١	الأمر عقيب الحظر

- ٦٢ المَرَّة والتكرار
- ٦٣ مقتضى الأصل العملي في المسألة
- ٦٤ حكم الإتيان بالمتعدّد دفعةً
- ٦٥ الفور والتراخي
- ٦٦ حكم الفعل الفوري بعد تأخيره
- ٦٧ الأجزاء
- ٦٨ المقام الأول: الأجزاء عن المأمور به الواقعي
- ٧٠ المقام الثاني: الأجزاء في الأمر الاضطراري
- ٧٣ المقام الثالث: الأجزاء في الأوامر الظاهريّة
- ٧٤ بطلان مسلك جعل الحجّيّة
- ٧٥ المجعول في الأحكام الظاهريّة هو المؤدّي
- ٧٧ مقدّمة الواجب
- ٧٧ المبحث الأول: معقوليّة الشرط المتأخّر
- ٨١ المبحث الثاني: معقوليّة الواجب المشروط والمعلّق
- ٨١ الواجب المشروط في مقام الثبوت
- ٨٢ الواجب المشروط في مقام الإثبات
- ٨٥ الواجب المعلّق
- ٨٦ رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة
- ٨٧ خاتمة: المرجع في الشكّ في رجوع القيد
- ٨٩ المبحث الثالث: الواجب النفسي والغيري
- ٩٠ المبحث الرابع: استحقاق الثواب والعقاب على الواجبات الغيريّة
- ٩١ المبحث الخامس: الواجب الغيري توصلي
- ٩٢ عباديّة الطهارات الثلاث

٩٤.....	وجوه الذبّ عن إشكال عباديّة الطهارات الثلاث
٩٦.....	المبحث السادس: المقدّمة الموصلة.....
١٠١.....	خاتمة: مرجع الشكّ في نوع الواجب.....
١٠٣.....	الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده.....
١٠٣.....	المقام الأول: الضدّ العامّ.....
١٠٥.....	المقام الثاني: الضدّ الخاصّ.....
١٠٧.....	خاتمة: ثمره بحث الضدّ.....
١٠٨.....	الترتّب.....
١٠٨.....	تصوير الأمر بالضدّين على وجه الترتّب
١١٢.....	الدليل على بطلان الترتّب.....
١١٦.....	تعلّق الأوامر بالطبيعة أو الأفراد.....
١١٩.....	الواجب التخيري.....
١٢٢.....	التخيير بين الأقلّ والأكثر.....
١٢٣.....	الواجبات الكفائيّة.....
١٢٤.....	الواجب المؤقتّ.....
١٢٥.....	القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأوّل؟.....
١٢٦.....	الأمر بالأمر بالشيء.....

النواهي

١٢٩.....	مادّة النهي.....
١٣٢.....	اجتماع الأمر والنهي
١٣٦.....	إمكان الاجتماع أو استحالاته ذاتاً

- ١٣٧.....إمكان الاجتماع أو استحالته بالغير
- ١٣٩.....جواز اجتماع الأمر والنهي
- ١٣٩.....خاتمة: الأضرار بسوء الاختيار
- ١٤٢.....النهي يقتضي الفساد أم لا؟

المفهوم والمنطوق

- ١٤٩.....معنى المفهوم والمنطوق
- ١٥٠.....مفهوم الشرط
- ١٥٣.....مبحث تعدد الشرط
- ١٥٤.....معقولية تعدد الشرط ووحدة الجزاء
- ١٥٦.....مفهوم الوصف
- ١٥٧.....تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية
- ١٥٨.....مفهوم الغاية
- ١٦٠.....مفهوم الاستثناء

العموم والخصوص

- ١٦٥.....أقسام العام
- ١٦٦.....ألفاظ العموم
- ١٦٦.....حجية العام بعد التخصيص
- ١٦٩.....إجمال المخصّص يسري إلى العام
- ١٧٣.....الأصل العدم الأزلي
- ١٧٤.....التمسك بالعام قبل الفحص
- ١٧٦.....الخطابات الشفاهية
- ١٧٨.....الدوران بين التخصيص والاستخدام
- ١٧٩.....تخصيص العام بمفهوم المخالفة

- ١٨٠ الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعددة
- ١٨١ تخصيص الكتاب بخبر الواحد
- ١٨٤ الدوران بين النسخ والتخصيص

المطلق والمقيّد

- ١٨٩ معنى المطلق والمقيّد
- ١٨٩ مسلك سلطان العلماء في الإطلاق
- ١٩٢ لوازم أربعة لمسلك سلطان العلماء
- ١٩٤ نتيجة مقدّمات الحكمة

المجمل والمبيّن

- ١٩٩ معنى المجمل والمبيّن

الأصول في علم الأصول (٢) حجّة القطع

- ٢٠٥ وظائف المكلفين
- ٢٠٧ أحكام القطع
- ٢٠٩ أقسام القطع
- ٢١٢ قيام الأمارات والأصول مقام القطع
- ٢١٤ عدم جواز أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه
- ٢١٦ التجري التجري
- ٢١٦ قبح التجري
- ٢١٨ استحقاق العقاب على التجري
- ٢٢٤ الموافقة الالتزامية

٢٢٦	قطع القطّاع
٢٢٩	العلم الإجمالي
٢٢٩	المقام الأول: ثبوت الحكم بالعلم الإجمالي
٢٣٢	المقام الثاني: سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي

حجّية الظنّ

٢٣٧	محاذير التعبد بالظنّ
٢٣٩	معنى جعل الحجّية
٢٤٢	الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري
٢٤٧	حجّية الظواهر
٢٤٨	عدم اعتبار الظنّ أو عدم الظنّ بالخلاف في حجّية الظواهر
٢٤٩	عدم اختصاص حجّية الظواهر بالمقصودين إفهامهم
٢٥٠	حجّية ظواهر القرآن
٢٥٨	حجّية الخبر الواحد
٢٥٨	أدلة منكري حجّية الخبر الواحد
٢٦٢	الاستدلال بآية النبأ على حجّيته
٢٦٧	الاستدلال بآية نفر على حجّيته
٢٧٠	الاستدلال بآية الكتمان على حجّيته
٢٧١	الاستدلال بآية السؤال على حجّيته
٢٧٢	الاستدلال بآية الأذن على حجّيته
٢٧٢	الاستدلال بالسنة على حجّيته
٢٧٦	حجّية مطلق الظنّ
٢٧٧	جواب مقدمات دليل الانسداد

٢٨١	عموم نتيجة مقدمات الانسداد
٢٨٢.....	الظن بالواقع والظن بالطريق
٢٨٢.....	الكشف والحكومة.
٢٨٤.....	عدم حجبة الظن في الأصول الاعتقادية.

رسالة في البراءة والتخير والاحتياط

٢٨٩.....	مجري الأصول العملية.....
٢٩٣.....	أصالة البراءة.....
٢٩٣	الاستدلال بالآيات على البراءة
٢٩٦.....	حديث الرفع.....
٢٩٩.....	حديث الحجب.....
٢٩٩.....	حديث السعة.....
٣٠٠.....	حديث الإطلاق.....
٣٠٠.....	حديث كل شيء حلال.....
٣٠١.....	حكم العقل بالبراءة.....
٣٠٣.....	أدلة وجوب الاحتياط وأجوبتها.....
٣٠٣.....	الآيات.....
٣٠٤.....	السنة.....
٣٠٧.....	حكم العقل.....
٣٠٨.....	تنبيهات البراءة.....
٣٠٨.....	الأول: اشتراط البراءة بعدم أصل موضوعي.....
٣١٠.....	الثاني: جريانها في الشبهة الموضوعية.....
٣١١.....	الثالث: حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً.....
٣١٢.....	أخبار التسامح في أدلة السنن.....
٣١٣	دوران الأمر بين التعيين والتخير

- ٣١٥ أصالة التخيير
- ٣١٥ المقام الأول: معقولية التخيير
- ٣١٦ المقام الثاني: في الدليل على أصالة التخيير
- ٣١٩ أصالة الاحتياط
- ٣١٩ المقام الأول: منجزية العلم الإجمالي
- ٣٢٠ المقام الثاني: لزوم الموافقة القطعية للعلم الإجمالي
- ٣٢٠ المقام الثالث: اقتضاء العلم الإجمالي للتأثير
- ٣٢٢ تنبيه: عدم اعتبار العلم بعنوان الفعل في تنجز التكليف
- ٣٢٣ الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّنًا أو مردّدًا
- ٣٢٥ خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء
- ٣٢٨ ملاقي بعض الأطراف الشبهة المحصورة
- ٣٣١ الشبهة غير المحصورة
- ٣٣٢ الدوران بين الأقلّ والأكثر
- ٣٣٦ جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة
- ٣٣٧ البراءة تجري في القيد العدمي والوجودي
- ٣٣٨ قاعدة الميسور
- ٣٤١ الدوران بين الشرطيّة والقاطعيّة
- ٣٤٢ شرائط إجراء الأصول العمليّة
- ٣٤٣ حكم إجراء البراءة بلا فحص
- ٣٤٥ شرط إجراء البراءة
- ٣٤٧ قاعدة نفي الضرر
- ٣٥٢ الأمر الأول: الضرر المنفي هو الواقعي دون الاعتقادي

- ٣٥٤..... الأمر الثاني: عموم الضرر لا يحصل مقدّماته باختيار المكلف وغيره
 ٣٥٤..... الأمر الثالث: حكم تعارض الضررين ...
 ٣٥٦..... الأمر الرابع: ترك سدّ الضرر عن الغير لا يكون إضراراً به

رسالة في الاستصحاب

- ٣٥٩..... عدم اعتبار صفتي اليقين والشكّ في موضوع الاستصحاب
- ٣٦١..... عدم اعتبار اتصال زمان المشكوك بالمتيقّن
- ٣٦١..... استصحاب حكم الشرع المستند إلى حكم العقل
- ٣٦٤..... صحيحة زرارة أولى
- ٣٦٤..... تقريب الاستدلال بالصحيحة
- ٣٦٨..... صحيحة زرارة ثانية
- ٣٦٩..... تقريب الاستدلال بالصحيحة
- ٣٧٠..... صحيحة زرارة ثالثة
- ٣٧١..... دلالة الرواية على قاعدة اليقين
- ٣٧٢..... الإشكال على الصحيحة
- ٣٧٣..... اختصاص الصحيحة بموردها
- ٣٧٤..... موثقة إسحاق بن عمّار
- ٣٧٤..... رواية محمد بن مسلم
- ٣٧٥..... رواية الصّفّار
- ٣٧٦..... موثقة عمّار
- ٣٧٦..... رواية الحلّ
- ٣٧٨..... عدم اختصاص الاستصحاب بالشكّ في الرفع
- ٣٧٨..... معاني النقض
- ٣٨٠..... تنبيهات الاستصحاب
- ٣٨٠..... التنبيه الأول: ماهية الأحكام الوجودية

- ٣٨٠ المراد من الجعل
- ٣٨٢ المراد من الانتزاع
- ٣٨٢ المراد من الحكم في الأحكام الوضعية
- ٣٨٣ وجه توصيف الأحكام بالوضعية و مختار المصنف في الأحكام الوضعية
- ٣٨٤ التنبيه الثاني: أقسام الاستصحاب الكلي
- ٣٨٤ استصحاب الكلي القسم الأول
- ٣٨٥ استصحاب الكلي القسم الثاني
- ٣٨٦ شبهات القسم الثاني
- ٣٨٨ حكم تردّد بين البول والمنى
- ٣٨٩ استصحاب الكلي القسم الثالث
- ٣٩٠ استصحاب الكلي القسم الرابع
- ٣٩١ شخصيّة استصحاب عدم التذكية
- ٣٩٢ التنبيه الثالث: الاستصحاب في الأمور التدريجية
- ٣٩٤ جريان الاستصحاب في الفعل المقيّد بالزمان
- ٣٩٦ الشكّ في بقاء الحكم بعد ارتفاع قيده
- ٣٩٧ التنبيه الرابع: الاستصحاب في الأحكام التعليقية
- ٣٩٨ المعارضة بين الاستصحاب التعليقي والتنجزّي
- ٣٩٩ التنبيه الخامس: استصحاب أحكام الشرائع السابقة
- ٤٠١ التنبيه السادس: الأصل المثبت
- ٤٠٢ منشأ الإشكال في المسألة
- ٤٠٤ عدم حجّية الأصل المثبت
- ٤٠٤ عدم ترتّب آثار الكلي على استصحاب الشخصي

- ٤٠٦ التنبيه السابع: الاستصحاب في مورد الشك في التقدّم والتأخر
- ٤٠٨ التنبيه الثامن: استصحاب صفة النبوّة ..
- ٤٠٩ التنبيه التاسع: لا يرجع إلى الأصل مع وجود دليل اجتهادي
- ٤٠٩ موارد استصحاب حكم المخصّص
- ٤١١ التنبيه العاشر: اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب ..
- ٤١٤ التنبيه الحادي عشر: قاعدة اليقين ..
- ٤١٤ استفادة قاعدة اليقين من أخبار الاستصحاب
- ٤١٥ المعارضة من إرادتهما معاً ..
- ٤١٦ دلالة الأخبار على حجّيّة الاستصحاب فقط ..
- ٤١٧ الدليل على قاعدة اليقين ..
- ٤١٧ التنبيه الثاني عشر: تقدّم الأمارات على الأصول ..
- ٤١٧ معنى ورود الأمانة على الأصل ..
- ٤١٨ معنى حكومة الأمانة على الأصل ..
- ٤١٩ تقديم بعض الأصول على بعض ..
- ٤٢١ وجوه تقدّم الأصل السببي على المسببي ..
- ٤٢٢ المباني في الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي ..
- ٤٢٤ التنبيه الثالث عشر: عدم تعارض اليد للاستصحاب ..

رسالة التعادل والتراجع

- ٤٢٩ معنى التعارض ..
- ٤٣٠ ضابط الجمع العرفي ..

٤٣٣ دخول موارد إمكان الجمع العرفي في البحث
٤٣٦ المقصد الأول: الأصل الأولي في تعارض الأمارتين
٤٣٩ المقصد الثاني: الأخبار العلاجية
٤٤١ أخبار التخيير
٤٤٣ أخبار التوقّف
٤٤٤ أخبار الترجيح
٤٤٧ شمول مورد الأخبار للجمع العرفي
٤٤٨ يجوز الإفتاء بالتخيير
٤٤٩ التخيير بدوي
٤٥٠ حكم التعديّ عن المرجّحات المنصوصة
٤٥٢ الأمر الأول: دوران الخاص بين التخصيص والنسخ
٤٥٢ الأمر الثاني: حكم زيادة أطراف التعارض عن اثنين
٤٥٣ الجمع الدلالي بين المتعارضات الثلاث
٤٥٤ العلاج السندي بين المتعارضات الثلاث
٤٥٥ الأمر الثالث: الترجيح بمخالفة العامة
٤٥٧ الأمر الرابع: حكم الترجيح بأمانة غير معتبرة

خاتمة في الاجتهاد والتقليد

٤٦١ في موارد التقليد
٤٦٢ حكم التقليد في الأصول العقلية
٤٦٢ مسألة: في إمكان التجزّي
٤٦٤ مسألة: في تبدّل الاجتهاد
٤٦٥ مسألة: أدلّة جواز التقليد
٤٦٨ اشتراط الأعلمية
٤٦٨ تقليد الميت
٤٧١ فهارس الكتاب