الفوائد الغروية

تصنيف

العلامة الفقيه

الشيخ إبراهيم المحقق الزوذسري

من أعلام القرن الرابع عشر

إعداد

السيد أحمد الحسيني

مؤسسة النشر الإسلامي

الفَوائِدُ الغَرَوِيَّة

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۰۷۴۷۷
تاریخ ثبت :

تَصْنِيف

اَلعَلّامَةُ اَلفَقِيه

اَلشَّيْخ إِبْرَاهِيم اَلمُحَقِّق اَلرُّودْسَرِي

مِن أَعْلَامِ اَلقَرْنِ اَلرَّابِعَ عَشَرَ

جمعداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
س - اموال ۴۹۱۱۸

إِعْدَادُ

السَّيِّد أَحْمَد الحُسَيْنِي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفوائد الغروية

تأليف: الشيخ إبراهيم المحقق الرودسري

إعداد: السيد أحمد الحسيني الإشكوري

نشر: مجمع الذخائر الإسلامية

ليتوغراف: جواد الأئمة عليهم السلام

طبع: ستاره ـ قم

التاريخ: سنة ١٤١٩ هـ (الطبعة الأولى)

العدد: ٢٠٠٠ نسخة

شابك ٨ ـ ٠٢ ـ ٦٧٦٧ ـ ٩٦٤

ISBN 964 - 6767 - 02 - 8

حقوق الطبع محفوظة

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الحَمْدُ للهِ حَمْدَ الشَّاكِرِيْنَ، وَصَلَّى اللهُ وَسَلَّمَ عَلَى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ سَيِّدِ المُرْسَلِيْنَ، وَعَلَى آلِهِ السَّادَةِ المَيَامِيْنَ، الأئمَّةِ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ الأكْرَمِيْنَ، وَالتَّابِعِيْنَ لَهُمْ بِإحْسَانٍ إلَى يَوْمِ الدِّيْنِ.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تقـديـم

عالج العلامة الفقيه المغفور له الشيخ إبراهيم الرودسري ـ قدس الله نفسه الزكية ـ في كتابه الماثل بين يدي القارئ الكريم « الفوائد الغروية » بحوثاً تتصل بالفقه وأصول الفقه، وكانت معالجته لها معالجة عالم يقظ عارف بالمباني الأصولية والفقهية التي يتبناها الأصوليون والفقهاء الذين درس لديهم المؤلف أو اتصل عصره بعصرهم.

تلفت الفوائد النظر إلى تأني مؤلفها في الاستنتاج والحكم، فهو غير متسرع إلى الحكم فيما يرتئيه والبت بما توصل إليه، بل يقلب ما قيل في الموضوع وجهاً لبطن ويدرس مختلف الآراء والنظريات بعمق وتروي، ثم يدلي رأيه بين الآراء غير مصر عليه، بل ربما لا يقطع برأي خاص فيه ويجعل الطريق مفتوحاً لباقي النظريات العلمية في المسألة التي يبحث عنها.

إن الكتاب يحتوي على بحوث عامة مهمة يجب أن يتنبه لها الفقيه المتصدي للإجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية، لا يمكن الاستغناء عنها وغض الطرف عن الدقة فيها إذا أراد الباحث أن يكون مدققاً عميق النظر في المسائل المطروحة على الصعيد العلمي.

يعلمنا مؤلف هذه الفوائد كيفية البحث عن المسائل والغوص في بحار الآراء لاستخراج اللآلي الصافية وعرضها على الآخرين كنماذج ممتازة يحق الركون إليها والأخذ بها. فيخطط لنا عملاً ـ بالرغم من معالجته العلمية المقصودة بالذات ـ طرق التصدي للإجتهاد والإستنباط، وبه نعرف معنى « المجتهد » و« المستنبط » بالمفهوم الصحيح لهذين التعبيرين.

إنه لمن المؤسف ضياع أكثر هذا الأثر العلمي القيم، فإن الذي وجدناه منه بين أوراق مبعثرة من كتابات المؤلف ما هي إلا بعض الفوائد تمثل قطعة يسيرة من الكتاب، ومع ذلك رأينا إحياءها بالطبع منعاً من فقدان ماتبقى منه.

لقد عانينا كثيراً من الصعوبة في قراءة المتن، فإن خط الشيخ - أعلى الله مقامه - بالرغم من وضوحه ظاهراً كثير الإبهام في كتابة حروفه، فكان علينا التأني في القراءة والتدبر في السياق والمعنى لمعرفة الصحيح من الكلمات والمستقيم من العبارات. هذا بالإضافة إلى أخطاء أدبية سبق إليها قلم المؤلف، صححناها من دون تصرف في تعابيره أو تغيير في أسلوبه، وأوكلنا فهم ما استصعب من الجمل والعبارات إلى فطنة القارئ الذي نعلم أنه من الأفاضل العارفين بأساليب علماء الفن.

إن الذي يشجعنا على العمل في إخراج أمثال هذا الكتاب، مع ما نلاقيه من المشاق وصرف الوقت الكثير، شعورنا بضرورة إحياء تراثنا العلمي وإخراجه بشكل فني لائق بذوق العصر، فإن آثار أعاظم علمائنا تكاد تنسى ويسدل عليها الستار، وجهدنا في سبيل إحيائها - وإن كان ضئيلاً لا يروي غليلاً - إلا أنه خطوة نحو الضالة المنشودة نراها أفضل من وضع اليد على اليد.

ومن الله تعالى نسأل التوفيق والسداد فإنه خير موفق ومعين...

قم ١٥ شعبان ١٤١٩ هـ

السيد أحمد الحسيني

ترجمة المؤلف

العلامة الفقيه الأصولي المتتبع الشيخ إبراهيم بن أحمد الجولمي الرودسري المعروف بالمحقق

ولد في مدينة رشت قاعدة جيلان، وبها نشأ وقرأ الأوليات العلمية، ثم هاجر إلى النجف الأشرف لأخذ العلم بجوار أبي الأئمة باب مدينة علم الرسول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، فأقام بها سنين متتلمذاً على أعلامها ومدرسيها، ومنهم الفقهاء العظام الشيخ محمد حسن المامقاني والميرزا حبيب الله الرشتي والسيد عبد العظيم الموسوي الخلخالي، وطال بقاؤه في النجف بين سنتي ١٢٧٧ ـ ١٣٢١ حسب التواريخ التي رأيناها في كتاباته، ولعل أكثر استفاداته فقهاً وأصولاً من أستاذه الرشتي حيث نرى أسلوبه واضحاً في ماكتبه من الأبحاث.

له نشاط في التأليف والتصنيف، إلا أن خطه دقيق متداخل صعب القراءة وبعثرت الأوراق وخلط بعضها ببعض بعد موته بحيث لا يمكن إفرازها وترتيبها فعدمت الاستفادة منها.

رجع إلى جيلان بعد أن أكمل دراسته في النجف ونال المرتبة العالية في العلم والمعرفة، وأقام في مدينة «رودسر» مشتغلاً بالوظائف الدينية وإقامة الجماعة وإرشاد المؤمنين وتولي المهام الاجتماعية، حتى وافاه الأجل وقبره الآن فيها.

لم نجد له ترجمة في كتاب، ولم نعرف من يلقي ضوءاً على حياة هذا العالم الكبير الذي صرف عمره في العلم والعمل، وإنما ذكرنا ما تقدم اصياداً مما

خلفه من آثاره العلمية ، وهذا مما يؤسف عليه حيث لم تُحتفظ لنا تواريخ هؤلاء الفطاحل لنكون على علم بماجريات حياتهم .

خلف كما قلنا كتابات كثيرة مبعثرة بعضها من تقرير أبحاث أساتذته ، ومن تصانيفه التي تمكنا من إفرازها :

١ ـ أصول الفقه ، كبير استدلالي .

٢ ـ حاشية فرائد الأصول للشيخ الأنصاري .

٣ ـ حاشية كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري .

٤ ـ الفوائد الغروية ، وهي الماثلة بين يدي القارئ .

٥ ـ مسائل في الدعوى .

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطاهرين المعصومين

أما بعد فهذا ما [illegible]

[illegible] فائدة المعرف [illegible] إما أن يكون كليا أو يكون

جزئيا والثاني إما أن يكون بسيطا [illegible]

[illegible]

فائدة [illegible] الفهم [illegible]

[illegible]

(الصفحة الأولى من خط المؤلف)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطاهرين المعصومين.

أما بعد:

فهذا ما نظمه الأحقر الخاطئ إبراهيم بن أحمد الرشتي الرودسري، بما بلغه فكري وساعد عليه نظري، وسمّيته بـ«الفوائد الغروية» راجياً من الله وأمنائه الهداية.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

* * *

فـائـدة

[الفرق بين التعريف بالحد وبالرسم]

المعرَّف ـ بفتح الراء ـ إما أن يكون كلياً أو يكون جزئياً، والثاني إما أن يكون موجوداً خارجياً أو يكون موجوداً ذهنياً ولاحظّ له في الخارج أبداً. فصارت الأقسام ثلاثة: أما الأول فيعرَّف تارة بالحد تاماً أو ناقصاً باختلاف المقام، وأخرى بالرسم أي بما هو المركب من الذاتي وغيره تاماً أو ناقصاً باختلاف المقام أيضاً كما [هو مذكور] في محله مفصلاً.

وقد يطلق الثاني مجازاً على التعريف بالأشرف الخارج، وهو بهذا المعنى مختص بالقسم الثاني من الأقسام الثلاثة، أي لا يعرَّف هو إلا به. ويشهد عليه ما هو المعروف المذكور وجهه في محله: من أن التعريف للماهية وبالماهية.

وأما الثالث فيعرَّف بالتعريف اللفظي ويعبّر عنه بالتعريف المعنوي، والشرح الإسمي يطلق عليه الرسمي بمعناه الثاني أيضاً تسامحاً لا بالحدي مطلقاً ولا بالرسمي بمعناه الأول مطلقاً، لانتفاء ملاكهما فيه.

فظهر بما ذكرنا أمور:

منها: أن تعاريف أسماء العلوم التي حقيقتها مسائلها المختلفة التي تجمعها جهة واحدة بها تتميز اسماً وتفرد تدويناً، هي لغوية ولفظية لا غير، ولذا يجعل لفظ الأول من المعرِّف ـ بكسر الراء ـ فيها بمنزلة المعنى لا الجنس نفسه.

فإطلاق القول بأن تعاريفها رسمية، لو لم يكن منزّلاً على ما ذكرناه خالٍ عن وجه الصحة فيها.

ومنها: الفرق بين التعريف الرسمي بمعناه الأول وفيه بمعناه الثاني المختص بالقسم الثاني، فافهم.

ومنها: أن التعريف الذي هو مما يتوقف عليه الشروع في العلم هو اللفظي لا غير، فجعله مطلقاً منه لو لم يكن منزّلاً عليه خالٍ عن الوجه جزماً.

بل يظهر بما ذكرناه حال التعاريف المذكورة في مظانها صحةً وفساداً، فتدبر واغتنم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فـائـدة

[تعريف الفقه وما يرد عليه من الإشكال]

الفقه في اللغة بمعنى الفهم، ومنه قوله تعالى ﴿ لا يَكَادُونَ يَفقَهُونَ قَوْلاً ﴾[1] أو جودة الفهم، ومنه ما قيل من أنه الذكاء والفطانة.

وفي اصطلاح المشهور: هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتـها التفصيلية.

والنسبة بين المعنيين اللغوي والإصطلاحي على الأول أعم مطلق والنقل من الكلي إلى فرده، وعلى الثاني أعم من وجه يجتمعان في العـالم الفـطن. ويفترق الثاني عن الأول في الجاهل الفطن، والأول عن الثاني في العالم الغير الفطن.

وفي كون النقل هنا تعيينياً أو تعيّنياً وجهان، والمتعين منهما هو الثاني لا الأول، لأصالة عدم تعدد وضع الواضع أولاً، ولأنه الغالب فيه ثانياً، فافهم.

ثم العلم يطلق على الإعتقاد الجزمي المعبَّر عنه بالتصديق، وعلى الظن، وعلى الإعتقاد الراجح الشامل للظن والقطع مـعاً، وعـلى الإدراك المـطلق، وعلى الملكة، وعلى التصور. وهو حقيقة في الأول دون غيره، لتصريح أهل اللغة بذلك أولاً وللتبادر الذي هو أمارة قطعية عليها لا ظنية، كصحة التقسيم

---

١. سورة الكهف: ٩٣.

بالنسبة إلى القدر المشترك ثانياً. فتوهم معارضتها ـ كما عن بعض ـ خالٍ عن وجه الصحة جزماً، والمتعين إرادته منها في المقام هو الخامس لا ما بعده ولا ما قبله. أما الأول فظاهر لا خفاء فيه، وأما الثاني فلما تأتي الإشارة إليه في دفع إشكال يأتي بيانه، فانتظر.

ثم الحكم يطلق: على التصديق، وعلى المسائل التي هي المحمولات، وعلى النسبة الحكمية بينها وبين الموضوعات، وعلى الأحكام التكليفية، وعلى الأحكام الوضعية، وعلى خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين الجامع بين الرابع والخامس. لأن التعلق إن كان من مصب الإقتضاء أو التخيير فهو الأول، وإن كان لا من تلك الجهة بل لمجرد وضع الشارع فهو الثاني. والمتعين ههنا بالإرادة في المقام هو المعنى الثاني الشامل للخامس بناء على عدم أولها إلى الرابع أيضاً.

ولا ينافيه خروج الموضوعات التي يبحث عن بعضها المتشرعة كالصلاة والزكاة وأمثالهما في الفقه؛ لأنها من المبادئ التي هي خارجة عن حقيقة العلم، والبحث عن بعضها المشار إليه في الفقه إنما هو لعدم تنبيه في غيره، كما أن الأمر كذلك في المبادئ كلها، فلا تغفل.

لا الأول، لأن المراد به إما تصديق الفقيه أو تصديق الشارع، والأول مستلزم لكون علم الفقيه بتصديقه مع أنه ليس من الشرعية فقهاً أوّلاً، وحاصلاً عن الأدلة ثانياً. نظراً إلى ما هو الظاهر من تعلق الجار أعني «عن أدلتها» بالعلم، لاستلزام الثاني لكون علم الفقيه بتصديق الشارع مع أنه ليس من الفرعية بل هي مصدقه فقهاً أولاً، وحاصلاً من الأدلة نظراً إلى ما مرّ ثانياً. وفساد اللازم كنفس الملازمة على التقديرين ظاهر.

وجعل الجار المزبور متعلقاً بالأحكام ـ مع أنه خلاف الظاهر ـ مستلزم لكون تصديق الشارع حاصلاً عن الأدلة على الثاني، ولكون علم الفقيه بتصديقه فقهاً على الأول. وهو فاسد أيضاً لا خفاء فيه، مضافاً إلى عدم متابعته المعنى الأول لاصطلاح المتشرعة، فافهم.

ولا الثالث، لأن النسبة الحكمية نفسها ليست من الشرعية ولا من الفرعية كما لا يخفى، مضافاً إلى عدم مناسبة لاصطلاح المتشرعة، فتبصر.

ومن هنا ظهر ما فيما أفاده المحقق القمي قدس سره في القوانين: من أن المراد بالأحكام هو النسب الجزئية التي هي أعم من النسب الحكمية كما لا يخفى، فافهم[1].

ولا الرابع، لاستلزامه لخروج الأحكام الوضعية المبحوث عنها في الفقه ـ بناء على عدم أولها إليه وتخصيص البحث بغيرها والتزام الإستطراد فيها على كثرتها مع بحث الفقيه عنها في جميع أبواب الفقه لاسيما المعاملات، خالٍ عن الوجه جزماً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ومن هنا يظهر ما في الخامس، فتبصر.

ولا السادس، لأنه مستلزم لاتحاد الدليل والمدلول، ولا خفاء فيه وفي بطلانه.

وأجيب عنه بوجهين:

أحدهما: ما أفاده المحقق القمي قدس سره في القوانين: من أن الأحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بالإجمال والأدلة عبارة عن الخطابات

---

١. إشارة إلى إمكان القول بأن مراده من النسبة الجزئية هو ما اخترناه من المسائل التي هي المحمولات (منه).

المفصلة، فإنّا نعلم أولاً بالبديهة أن لآكل الميتة وآكل الربا وغيرهما حكماً من الأحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل إلا من قوله تعالى ﴿حُرِّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[1] و﴿حَرَّمَ الرِّبَا﴾[2] ونحو ذلك.

وثانيهما: ما عن الأشاعرة من أن كلاً من الدليل والمدلول خطاب الله تعالى، إلا أن الأول خطاب بمعنى أنه كلام لفظي والثاني خطاب بمعنى أنه كلام نفسي، وهما متغايران جزماً.

وفيهما ما لا يخفى، أما الأول فلأنه ـ مضافاً إلى أن المعلومات المجملة بوصفها ليست مفاهيم ومداليل للخطابات المفصلة كي تكون هي أدلة عليها ـ أنه خروج عن فرض كون الحكم بمعناه الإصطلاحي كما لا يخفى، مع استلزامه لخروج الدليل كالكتاب مثلاً عن معناه الإصطلاحي، لأنه بناء عليه يكون كاشفاً عن المدعى لا مثبتاً للدعوى كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر فساد ما وجهه به بعض محشي القوانين قدس سرهما بما هذا لفظه: ولما كانت المعلومات بالإجمال التي يعرف تفاصيلها من الأدلة من قبيل القضايا العقلية والخطابات المفصلة من قبيل القضايا المفصلة، فلا يتحد الدليل مع مدلوله. انتهى.

وجهه ما عرفته من أن المعلومات بالإجمال بوصفها ليست مفاهيم للخطابات المفصلة كي تكون بالنسبة إليها من قبيل القضايا المعقولة، فتبصر.

وأما في الثاني فلأنه بالنظر إلى تفسيرهم له «بأنه مدلول للكلام اللفظي قائم بنفس المتكلم قديم مغاير للعلم والإرادة والكراهة» غير معقول؛ لأن الكلام

---

١. سورة البقرة: ١٧٣.

٢. سورة البقرة: ٢٧٥.

اللفظي إما خبري أو إنشائي، فغاية ما يتصور على الأول أمور أربعة:

أحدها: اللفظ المركب الصادر من المتكلم.

وثانيها: النسبة المستفادة منه المعبَّر عنها بالنسبة الذهنية.

وثالثها: النسبة الواقعية النفس الأمرية.

ورابعها: الإذعان بها إثباتاً أو نفياً.

والأول لفظي اتفاقاً، والثاني حادث بحدوث اللفظ ويدور معه وجوداً وعدماً، والثالث أثر واقعي غير قائم بنفس المتكلم وليس وصفاً له وموجوداً فيه كسائر صفات النفس كما هو مراد الأشاعرة منه ظاهراً، والرابع علم مغاير له لا خفاء فيه.

كما أن غاية ما يتصور على الثاني أمور ثلاثة:

أحدها: اللفظ الإنشائي الصادر من المتكلم.

وثانيها: النسبة المستفادة منه التي ليس لها نسبة خارجية تطابقها أو لا تطابقها.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وثالثها: الإرادة التي هي عين الطلب لا غيره.

والأول لفظي اتفاقاً، والثاني حادث بحدوث اللفظ يدور معه وجوداً وعدماً. وليس بقديم جزماً، والثالث ليس بكلام نفسي كما هو صريح تفسيرهم المزبور، فأين الكلام اللفظي الذي يكون مدلوله متصفاً بالصفات المزبورة ومسمىً بالكلام النفسي؟

ومما ذكرنا يظهر فساد ما أفاده بعض محشي القوانين قدس سرهما في المقام بعد كلام له بما هذا لفظه: ويمكن دفعه بأن الخبر يعتبر فيه أمر رابع، وهو النسبة الذهنية الحاكية عن النسبة الواقعية التي هي مناط الصدق والكذب

باعتبار مطابقتها الواقعية ولا مطابقتها، وهي تغاير العلم مغايرة العارض والمعروض؛ فإنها معروضة له. كما أن الإنشاء يعتبر فيه أمر ثالث، وهو الطلب المغاير للإرادة والكراهة، كما عليه الأشاعرة خلافاً للمعتزلة، وهو الحق. انتهى.

وجهه بعد ما مرت الإشارة إليه ظاهر، فتبصر.

ثم ان هنا إشكالين مشهورين أحدهما ما ينشأ من ظاهر لفظي العلم والأحكام، ويناسب لما اخترناه سابقاً من معنى الحكم لا غيره كما مرت إليه الإشارة، وقرّره في القوانين قدس سره بما هذا لفظه: إن الفقه أكثره من باب الظن لإثباته غالباً على ما هو ظني الدلالة أو السند فما معنى العلم، ومحصّله إن لفظ العلم ظاهر في القطع ولفظ الأحكام بمادته ظاهر في الحكم الواقعي الأولي، فإرادة الظاهر منهما ـ كما هو الظاهر ـ مستلزمة لخروج أكثر المسائل للبناء المزبور، فلا ينعكس التعريف جزماً.

وأجيب عنه تارة بالتصرف في لفظ العلم وهو لوجهين:

أحدهما: أن المراد بالعلم هنا الظن، وإنه استعارة منه بمثابة رجحان الحصول كما عن الزبدة.

وثانيهما: أن المراد به هو الإعتقاد الراجح معبراً عنه بذكر الخاص وإرادة العام الشامل للظن والقطع معاً كما في المعالم.

ولا يخفى ما فيهما: أما الأول فلأنه وإن كان مما يندفع به الإشكال، إلا أن الإلتزام بكون مظنون الفقيه كله أو مقطوعه كله حكماً واقعياً أوّلياً دائماً لا يناسب مع مذهب المخطئة كمناسبته مع المصوبة، فهو كرّ على ما فرّ منه بوجه آخر لا خفاء فيه. ومنه يظهر ما في الثاني.

بل يرد ما ذكرنا إذا أريد بالعلم الإدراك المطلق أيضاً كما لا يخفى، فتبصر.

فإن قلت: إنه يرد إذا أريد بالعلم الملكة أيضاً كما اعتبرته سابقاً، لأن المستنبط منها ليس كان حكماً واقعياً أوّلياً على رأي المخطئة، فلا فرق بينه وبين غيره من المعاني المزبورة ولا فائدة فيه أيضاً.

قلت: هذا متوجه إذا كان وجه ما احترزه من الملكة هو الإحتراز عن هذا الإشكال، وإلا كما ستأتي الإشارة إليه في الإشكال الثاني ويظهر فيه الفرق والفائدة أيضاً فلا، كما أن جوابنا عن الإشكال الأول وجه آخر لا فرق فيه بين أن يكون المراد من العلم معناه الحقيقي أو ما اخترناه من الملكة أيضاً دون غيرهما، وأخرى بالتصرف في لفظ الأحكام بصرفه عن ظاهره، ويناسب ما اخترناه من معنى الحكم سابقاً وهو المتعين محصّله: إن الأحكام الشرعية تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

الأول: الواقعية الأولية التي لم يلحظ في جعلها وصفاً من أوصاف المكلف، كالضرر والخوف والجهل ونحوها.

الثاني: الواقعية الثانوية المعبرعنها بالأحكام الظاهرية، التي لوحظ في جعلها وصفاً من الأوصاف المزبورة.

الثالث: الأحكام الفعلية التي هي عبارة عما يتعلق بالمكلف باجتماع شرائطه وارتفاع موانعه يكون جامعاً بين الأولين ومنشأ للمثوبة والعقوبة.

والمراد من الأحكام في التعريف هو القسم الثالث الذي قطعيتها خالية عن الشبهة، فلا مجال للإشكال حينئذ بالبديهة.

وإليه يرجع ما عن العلامة قدس سره من أن الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه، وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم. فالإعتراض عليه بأنه يناسب

لمذهب المصوبة لا المخطئة ـ كما في المعالم ـ خالٍ عن وجه الصحة، فافهم.

ثم إن السيد المحقق القزويني أجاب عن الإشكال في حاشيته على القوانين بما محصّله: إن الأحكام تلاحظ تارة من حيث كونها واقعية وأخرى من حيث كونها واجبة العمل، والفقه عبارة عن العلم بها من الجهة الثانية لا الأولى، وقطعيتها من الجهة الثانية لا تنافي ظنيتها من الجهة الأولى. وإليه يرجع ظاهراً ما قيل في المقام من أن المراد بالعلم هنا هو وجوب العمل أو مدلول الدليل، فإرجاعه إلى الجواب الأول كما في القوانين لا وجه له ظاهراً.

وكيف كان فهو ـ بعد الغض عما فيه مما أوردناه على الجواب الأول ـ راجع إلى ما اخترناه من الجواب، لأن الأحكام مطلقاً ـ واقعية كانت أو ظاهرية ـ مادام لم تبلغ إلى مرتبتها الفعلية الجامعة بينها لا يجب العمل بها جزماً.

فظهر بما ذكرنا كله أن ما اخترناه من الجواب هو المتعين لا الأحسن كما في القوانين، فاغتنم.

وثانيهما ما محصله: إن لفظ الأحكام بهيأته ظاهر في الكل، فالمراد به إما البعض أو الكل، فعلى الأول يلزم أن لا يكون التعريف مطرداً، لصدقه على من علم بعض المسائل عن الأدلة، لكنه مبني على أمور ثلاثة:

الأول: أن يكون التجزي ممكناً لا ممتنعاً.

والثاني: أن لا يكون ما استنبطه المتجزي من الحكم واجب العمل به ومتّبعاً.

والثالث: أن يكون التعريف تعريفاً للفقه الصحيح لا للأعمّ منه ومن الفاسد.

وعلى الثاني يلزم أن لا يكون التعريف منعكساً لخروج أكثر الفقهاء عنه لولا كلهم.

لا يقال: لا معنى لهذا الحصر بين الكل والبعض، لجواز كون المراد بالأحكام الجنس بحيث يصدق على الكل والبعض، مع أنه لا جهة للتعبير عن البعض مطلقاً أيضاً.

لأنّا نقول: المقصود الحصر في الجميع، وفيما يصدق على البعض أيضاً، فمآل الإشكال إلى أن الأحكام إما للإستغراق وأو للجنس الذي يصدق على الكل والبعض قليلاً كان أو كثيراً، بعد القطع بأن الحقيقة والماهية من حيث هي ليست بمراد في المقام.

ومرادنا بلزوم دخول من علم بعض المسائل عن الأدلة، البعض مطلقاً ولو كان مسألة واحدة، باعتبار أن الجمع إذا عرّف باللام يسقط عند اعتبار الجمع، فحينئذ يجوز إرادة الواحدة منه أيضاً. وحينئذ فدفعه على الأول منحصر بمنع أحد الأمور الثلاثة المزبورة. لكن الأظهر هو منع الثالث، لأن الغرض من التعريف غالباً هو امتياز المعرَّف ـ بفتح الراء ـ عن غيره في الجملة لا مطلقاً كما لا يخفى.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وأجاب عنه المحقق القمي قدس سره بما هذا لفظه: ويمكن دفعه على ما اخترناه أيضاً بأنه لم يثبت كون ما أدركه حكماً شرعياً حقيقياً ولا ظاهرياً، لأن الدليل لم يقم على ذلك فيه. انتهى.

ولا يخفى ما فيه، لأنه بعض ما يبتني عليه الإشكال لا مما يندفع به بل ما فيما أفاده قبل هذا من قوله واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة.. إلى آخره. لكن بناء على ما بيّناه في الجواب الثالث عن الإشكال الأول لا على ما زعمه قدس سره ومرت إليه الإشارة، فتبصر.

ودفعه على الثاني بناء على ما اخترناه سابقاً من معنى العلم، ظاهر لا خفاء

فيه. نعم هو متوجه لو كان المراد من العلم معناه الحقيقي أو الظن أو الإعتقاد الراجح أو الإدراك المطلق، ولا يمكن الذب عنه إلا بإرادة الملكة منها ثانياً المستلزمة لسبك المجاز عن المجاز مع ما فيه على الثلاثة الأخيرة دون الأول.

ومن هنا ظهر وجه ما اخترناه سابقاً من معنى العلم، وظهر الفرق والفائدة بينه وبين غيره من المعاني المزبورة، فتبصر واغتنم.

ثم إن لفظي الشرعية والفرعية صفتان للأحكام، وفسّر الأول بما من شأنه أن يؤخذ من الشارع من حيث إنه شارع ولو بلسان العقل، والثاني بما يتعلق بعمل المكلف بلا واسطة، أي ما يتعلق بقوله أو فعله بلا واسطة في العروض. والمراد بالموصول فيهما ما هو المراد من الأحكام مر بيانه سابقاً، فيخرج بالأول الأحكام العقلية والعادية ونحوهما، وبالثاني العقائد الدينية كما لا يخفى.

ثم إن الجار ـ أعني «عن أدلتها» ـ متعلق بالعلم، فيخرج به علم الله تعالى وعلم الملائكة والأنبياء والأئمة عليهم السلام، لا خفاء فيه.

والأدلة جمع الدليل، وهو ينقسم إلى الشرعي والعقلي، والأول إلى الكتاب والإجماع والسنة، فالكلام هنا في أمور ثلاثة:

الأول: إن تقسيم الدليل إلى الشرعي والعقلي بلحاظ الدال أو المدلول أو الدلالة، أو بلحاظ ما يدل على اعتباره. فيه وجوه، والمتعين منها هو الأول، ولا وجه لغيره من الأخر، فتبصر.

الثاني: إن جعل الإجماع دليلاً مستقلاً قسيماً للكتاب والسنة ـ كما هو ظاهر معاشرنا الخاصة ـ خالٍ عن وجه الصحة، سواء قلنا فيه بطريق القدماء أو المتأخرين. أما على الأول فلأن الحجة عندهم هو قول الإمام عليه السلام

المعلوم بين الأقوال إجمالاً أو تقريره كما عن الشيخ قدس سره أيضاً لا الإتفاق نفسه. وأما على الثاني فلأن الحجة عندهم في الحقيقة هو المكشوف بالكشف الحدسي القطعي من الكتاب أو السنة لا الكاشف نفسه، ولعله الوجه فيما عن المفيد قدس سره من حصره الدليل في الثلاثة: العقل والكتاب والسنة.

ويمكن التشبث للنافي عنه بما أشار إليه بعض المحققين قدس سره: من أنه اصطلاح من العامة، لما رأوه من حجية الإجماع بنفسه من دون رجوعه إلى الكتاب أو السنة، فتبعهم فيه معاشرنا الخاصة وإن كانوا مخالفين لهم في وجه اعتباره، فتبصر.

الثالث: إن الدليل عند الأصوليين عبارة عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وعند المنطقيين جار على معنى قول مؤلَّف من القضايا يلزم لذاته قولاً آخر، ويعبر بالقياس أيضاً. وقيد الإمكان في الأول إشارة إلى عدم اشتراط فعلية الوصل، فيدخل فيه دليل المغفول عنه، والخبري لإخراج المعرَّف، والقولي الشارح. والمراد بالصحيح هو الصحيح عند المستدل، وبالنظر هو ترتيب أمور معلومة.

لا خفاء فيما ذكر كله، إنما الخفاء في أن الدليل عند الأصوليين أعم من المفرد والمركب، كما قد يتوهم من إطلاقهم له على المفرد كإطلاقهم له على المركب، أو هو مركب عندهم كما عند المنطقيين؟ فيه وجهان، والمتعين منهما هو الثاني كما يظهر من القيود المعتبرة في تعريفهم.

وإطلاقهم له على المعرَّف الأوسط إنما هو بلحاظ أنه روحه لا لأنه نفس الدليل وتمامه. كيف وإثبات المطلوب الخبري لا يمكن إلا بمقدمتين، فإن

الدليل من حيث إنه يتوصل به إلى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لابدّ فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتاً للمحكوم عليه لينتقل منه الذهن إلى المحكوم عليه، ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له، فلا محيص عن الأمرين بكون أحدهما دالاً باللزوم وثانيهما دالاً على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه. والأول هي الكبرى، والثاني هي الصغرى، فاعتبارهما مندرج في قولهم: بصحيح النظر.

ومنه ظهر أن الدليل مركب عند الفريقين لا يمكن أن يكون مفرداً خبر «ما».

نعم بينهما فرق من وجه آخر، وهو أن الدليل عند الفرقة الأولى يعم العلمي والظني بخلافه عند الثانية، فإنه خاص بالبرهان ولا يعم غيره من الصناعات الأخر، كالوجدانيات والخطابيات والشعريات والمغالطات والإستقراء والتمثيل، إلا أن لا يعتبر قيد الإستلزام في التعريف كما عن بعض؛ فإنه حينئذ يعمّها جزماً، فتبصر.

ثم قد وقع الإختلاف في كيفية حصول التعبد بالنتيجة، فقيل كما عن المعتزلة: إن العلم بالنتيجة من باب الآثار المترتبة على فعل العبد، فيكون من قبيل الأفعال التوليدية، كحركة المفتاح عند حركة اليد، غاية الأمر أن ذلك أثر لا تأثير، فإطلاق الفعل عليه مجاز.

وقيل كما عن الحكماء: إنه يحصل من إفاضة المبادئ الإيفاضية، ويقولون: إن فيضان الممكنات موقوف على الإستعدادات، وبعد حصولها يجب الإفاضة، فيكون النظر والعلم بالمقدمتين من المقدمات لحصول العلم بالنتيجة.

وقيل كما عن الأشاعرة: إنه من باب جري العادة، فلا يمنع عقلاً أن يتخلف العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدمتين، ولا استلزام بينهما، إلا أن عادة الله تعالى جرى بإيجاد العلم بها بعد العلم بهما، لأنه لا مؤثر عندهم في الوجود سوى الله تعالى. فلم يفرقوا بين البرهان والأمارة في جواز التخلف عقلاً، إلا أنهم يقولون بالإمتناع العادي في الأول دون الثاني.

ويؤيد القول الثالث ما ورد: من أن العلم ليس بكثرة التعلم بل هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء. ومن هنا يظهر وجه اعتبار قيد الإستلزام وعدمه في التعريف، فتبصر.

ثم لا خلاف في أن اختلاف القوم في «التفصيلية» وصفاً للأدلة، إنما هو خلاف في أنه قيد احترازي أو توضيحي، فذهب الأكثر ـ على ما حكي عنهم ـ إلى الأول وإلا مخرج لعلم المقلد بالأحكام لكونه حاصلاً من دليل إجمالي مطرد في جميع مسائله، وهو قوله: كلما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقي.

وذهب المحقق القمي قدس سره ـ بعد النقض عليهم بوجود مثله للمجتهد وهو قوله: كلما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي ـ إلى الثاني، وأن علم المقلد يخرج بنفس الإضافة، أي إضافة الأدلة إلى الأحكام المراد بها هي الأدلة المعهودة المستفادة من الإضافة.

لكن الصواب هو الأول، لأنه مضافاً إلى الفرق بين الإجمالين، إذ التفصيل ملحوظ في علم المجتهد دون علم المقلد، لأن قوله «هذا ما أدى إليه ظني» ناظر إلى تفاصيل الأدلة ووجوه الدلالة وجهات الترجيح في كل مسألة مسألة، وإن عبر عنها بتلك العبارة الإجمالية، فإنها إجمال في الصورة وتفصيل في الحقيقة. بخلاف علم المقلد، فإنه ناشٍ عن دليل إجمالي محض غير ملحوظ

فيه شيء من التفصيل كما لا يخفى، فافهم أن تعدد الدليل ووحدته إنما هو بتعدد الأوسط وحده لا بتعدد الأصغر والأكبر ووحدتهما، ولا خفاء في أن دليل المقلد في كل واقعة ليس له إلا وسط واحد، وهو فتوى المفتي، فلا يتصور التعدد لدليله كما لا يخفى، فتوهم تعدده بالنظر إلى الموارد فاسد لا خفاء فيه.

ثم إن المحقق القمي قدس سره أفاد في هذا المقام أمرين:

أحدهما: ما محصله: إن ما ذكره القوم من خروج علم المقلد بقيد «التفصيلية» يصح لو كان دليله الإجمالي دليلاً لعلمه بالحكم، وإلا بأن كان دليلاً لجواز عمله به كالإجمالي للمجتهد فلا، لخروج علم المقلد حينئذ بالمفهوم لا بالوصف، فيكون توضيحياً.

وفيه ما لا يخفى، لأن دليل المقلد على جواز عمله بالحكم الصادر من المجتهد، هو ما يدل على وجوب رجوعه إلى العالم المجتهد وأخذ حكمه منه كما أن دليل المجتهد على جواز عمله بما استفاده عن الأدلة من الحكم هو ما يدل على اتباع [illegible] جوب عمله على طبقه، فجعل الإجمالي المزبور دليلاً لجواز العمل لا العلم بالحكم خالٍ عن وجه الصحة، فتبصر.

وثانيهما: أن الوصف المزبور مخرج لما دل على ثبوت التكاليف إجمالاً من الأدلة الإجمالية، فإن معرفة الأحكام بهذه الأدلة ليست بفقه جزماً، بل هو معرفتها عن الأدلة التفصيلية، وهذا مبني على ما أفاده قدس سره ومرت الإشارة إليه من خروج علم المقلد بنفس الإضافة، وهو بناء عليه ينبغي للتصديق ظاهراً، إلا أنه خلاف ما عرفته من الصواب الذي مر بيانه، فتبصر.

ثم لا خفاء في أن موضوع الفقه عمل المكلف وما يصدر منه مطلقاً، قولاً

كان أو فعلاً، وثمرته هو معرفة المكلف بكيفية عمله وصفاً وتكليفاً.

فبما ذكرنا كله ظهر تعريف الفقه عكساً وطرداً مع موضوعه وفائدته على وجه لو نظر فيه ناظر يجده مورداً للتصديق والتحسين، وهو الموفق والمعين.

***

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فـائـدة

[تعريف أصول الفقه والمناقشة فيه]

قولنا: أصول الفقه علم لعلمه. وله معنيان الإضافي والعلمي. وقد جرت عادة الأصوليين بتعريفه بمعنييه معاً: أما الثاني فالوجه فيه ظاهر، لأنه المقصود بالبيان، وأما الأول فالوجه فيه إما إظهار المناسبة المصححة للنقل أو الإشارة إلى توافق المعنيين في المصداق وصحة إرادة كل منهما من اللفظ لانتفاء الهجر. وقد يقدم تعريفه بالمعنى الأول نظراً إلى تقدمه طبعاً، وقد يقدم تعريفه بالمعنى الثاني نظراً إلى أنه المقصود بالبحث أصالة، كما أن الأمر كذلك في جميع المقامات، فلا تغفل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فتهذيب المرام في المقام في أمور ثلاثة:

(الأول): في تعريفه بمعناه الإضافي

وهو يظهر بمعرفة أجزائه الثلاثة:

الأول: لفظ الأصول وهو جمع الأصل، وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء، وقد يعبر عنه بأسفل الشيء، وفي الإصطلاح يأتي لمعان مرجعها إلى الأربعة المعروفة: الظاهر، والإستصحاب، والدليل، والقاعدة.

والنسبة بين المعنيين ـ اللغوي والإصطلاحي ـ أعم مطلق، والنقل من الكلي إلى فرده تعيناً لا تعييناً، لأصالة عدم تعدد وضع الواضع أولاً ولأنه

الغالب في مثله ثانياً، فافهم.

الثاني: لفظ الفقه، قد مر بيانه في الفائدة الأولى، فلا نطيل الكلام بالإعادة.

الثالث: نفس الإضافة ـ أي إضافة الأصول إلى الفقه التي يعبر عنها بالجزء الصوري ـ وهي هنا لامية، إذ ليس الفقه عين الأصول ولا ظرفاً لها على الحقيقة، فلا تكون بيانية ولا ظرفية، فيدل على اختصاص المضاف بالمضاف إليه.

فظهر أن أصول الفقه بمعناه الأول إما عبارة عن مباني مختصة بالفقه إن أريد بالأصل في التركيب الإضافي معناه اللغوي أو قواعد مختصة به إن أريد به فيه الرابع من الإصطلاحية أو أدلة مختصة به إن أريد به فيه الثالث منها، ولا وجه لإرادة غيرها ظاهراً، لكن الأول أحسن من الثاني وهو من الثالث، يظهر وجه ذلك في الأمر الثاني، فانتظر.

(الثاني): في تعريفه بمعناه العلمي

وله بهذا المعنى على ما وجدنا تعاريف أربعة:

الأول: ما عن المشهور من أنه العلم بالقوانين الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية.

والثاني: ما عن بعض الفحول من أنه العلم بالقواعد التي يستنبط منها الأحكام الشرعية الفرعية.

والثالث: ما في الضوابط من أنه العلم بأحوال أدلة الأحكام الشرعية الفرعية من حيث إنها أدلتها.

والرابع: ما في الفصول من أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.

وهذه التعاريف بين صحيحة وسقيمة، فالأولان من الأولى والأخيران من الثانية.

وتوضيح الأمر بذكر ما أورد على الأولين من الإشكال والإشارة إلى دفعه وفساد الأخيرين معاً بما يساعده الحال، فنقول:

قد أورد المحقق الشريف قدس سره على الأول بوجوه:

منها: أنه غير مطرد، لصدقه على القواعد الفقهية وبعض المسائل اللغوية التي يذكر في هذا العلم لأمر اعتباري مع خروجها عن المعرَّف جزماً.

ومنها: أنه غير منعكس، لعدم تناوله لمسألة حجية الظن ونحوها، لأن الظاهر من التعريف هو كون القواعد الممهدة سبباً قريباً لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، والعلم بالمسألة المزبورة ونحوها ليس علماً بما هو كذلك، وجعل السبب أعم من القريب والبعيد يستلزم لدخول المسائل اللغوية ونحوها من الأسباب البعيدة في المعرَّف كما لا يخفى.

وبما ذكر أورد الفصول قدس سره على التعريف الثاني المحكي عن بعض الفحول، فتبصر.

ومنها: أن المراد بالقواعد الممهدة إما ممهدة في السابق واللاحق أو ممهدة في السابق، وعلى الثاني فالمراد منها: إما ما مهّده كل العلماء، أو السابقون الموجودون في صدر بناء العلم، أو ما مهّده بعض مطلقاً كان موجوداً في صدر بناء العلم أولاً. والأول يستلزم لدخول المسائل اللغوية ونحوها في المعرَّف لو مهّدها بعض لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، والثاني والثالث يستلزمان لخروج أكثر المسائل الأصولية، والرابع يستلزم لدخول ما هو ممهد سابقاً في المعرَّف وخروج ما يمهد لاحقاً عنه. وبطلان اللوازم كنفس الملازمة ظاهر.

فقيد التعريف جزماً مع أنه لا معنى لتعلّق معرفة مسائل الأصول بتمهيد العلماء لما فيه من السخافة لكنّها مدفوعة جزماً: أما الأول فلأن المراد بالقواعد هي المباني الكلية المرتبطة بالأدلة المعهودة المنتمية إليها المأخوذة من البحث عن حالها المعبرة بقواعد يستنبط منها الأحكام الشرعية الفرعية، ككون الخطابات الإنشائية ظاهرة في الوجوب أو الحرمة والنص مقدماً والأظهر مقدماً وأقوى الدليلين وأرجحهما مقدماً والخاص مقدماً على العام ومبيناً له والمفهوم حجة وخبر العادل حجة والظن حجة وأمثالها من القواعد المبنية عليها الفقه التي هي مسائل لعلم أصول الفقه وحقيقته أيضاً.

ولا خفاء في أن هذا المعنى لا يصدق على القواعد الفقهية ولا على المسائل اللغوية ويصدق على مسألة حجية الظن ونحوها جزماً، فلا غبار على التعريف مطلقاً لا طرداً ولا عكساً.

ومنه ظهر اندفاع ما أورده صاحب الفصول على التعريف المحكي عن بعض الفحول مرت الإشارة إليه، بل يظهر اندفاع الثالث أيضاً، سواء أريد بالممهدة المعنى الأول أو غيره من المعاني الأخر، لعدم استلزام شيء منهما بعد ما عرفته من معنى القواعد لشيء من المحذور المتوهّم الذي مرت الإشارة إليه، مع أن القواعد العلمية كلها مؤسَّسة من العلماء ومأخوذة منهم لا مجال لإنكاره. ولا أن يقال: إن المعلوم يتزايد بتزايد الأفكار.

وكيف كان لا وجه لعدوله عن تعريف المشهور إلى ما أفاده من التعريف الذي مرت الإشارة إليه، مع أن العلم بأحوال الأدلة نفسه ليس من القواعد التي عرفت المراد منها.

كما لا وجه لما أفاده الفصول من التعريف، لأن الأدلة موضوعات لعلم

أصول الفقه وليست من القواعد التي عرفت أنها حقيقته وأنها مما يستنبط منها الأحكام لا الأدلة. وما ربما يقال من أنها مما يستنبط منها الأحكام، تسامح لا خفاء فيه، فتبصر.

فظهر بما ذكرنا كله أن ما ينبغي المصير إليه من التعاريف الأربعة هو أحد الأولين لا غير، لكن الأحسن هو الأول لما فيه من موافقة المشهور دونه.

ثم النسبة بين المعنى الإضافي والعلمي هو الأعم المطلق أو التوافق أو التباين، فيه وجوه ثلاثة مبنية على الوجوه الثلاثة المتقدمة في الأمر الأول التي مرت الإشارة إلى أصلها. فالأول على الأول الذي هو أعم فائدة، لشموله مباحث الإجتهاد والتقليد والعلم بأحوال الرواة ونحوها مما لا مدخل لها في الإستنباط ولو بعيداً، والثاني على الثاني الذي هو دون الأول في الفائدة، والثالث على الثالث. وتوهم كونه كالثاني فاسد، لأن الأدلة نفسها موضوع لعلم أصول الفقه لا ما يبنى عليه الفقه بل هو غيرها مما سبق ذكره.

ومما ذكرنا ظهر ما وعدناه في الأمر الأول من وجه الأحسنيّة، فتبصر.

(الثالث): في موضوعه

المشهور أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

وأورد عليه بما محصله: إنه تعريف بالأخص، وهو كما في محله غير مايز.

ووجّه ذلك بوجهين: أحدهما أن المتداول في المباحث العلمية هو البحث عن الأمور العارضة لموضوعاتها بتوسط أمر أعم من تلك الموضوعات، كالبحث عن وجوب الأفعال وكراهتها التي هي عارضة لموضوعاتها بتوسط طلب الشارع الذي يعم كلاً من تلك الموضوعات وغيرها. وثانيهما أن المبحوث عنه غالباً في العلوم هو الأمور العارضة لأنواع موضوع العلم أو

لعوارضه الذاتية. ومن المعلوم أن شيئاً منهما ليس عرضاً ذاتياً لموضوع العلم، لأن العارض بتوسط الأخص ـ نوعاً كان أو صنفاً ـ غريب اتفاقاً.

وما ذكرناه من تقرير الإعتراض هو الذي أشار إليه غير واحد من المحققين، ومنهم شارح المطالع، قال بعد كلام له بما هذا لفظه: واعلم أن ما عرَّف به المصنف من موضوع العلم ليس يتناول إلا الأعراض الأولية، ويخرج عنه ما يعرض للشيء بتوسط أمر مساوٍ داخل أو خارج والتعويل على ما شيدنا أركانه. انتهى.

ومنهم بعض تلامذة صاحب القوانين في حاشيته، قال بعد كلام له بما هذا لفظه: وقد أورد بأن أكثر موضوعات المسائل إما أنواع موضوع العلم أو أعراضها الذاتية، فلم خصصتم البحث عن عوارضه الذاتية فقط؟ انتهى المقصود من كلامه قدس سره.

ومنهم صاحب هداية المسترشدين، قال بما هذا لفظه: إن تفسير الموضوع بالمعنى المزبور لا يكاد ينطبق على شيء من موضوعات العلوم للوجهين المزبورين. وعلى هذا يرد على من قرر الإعتراض المزبور ـ بما هذا لفظه: ثم إن هنا إشكالاً معروفاً، وهو أن المبحوث عنه في العلوم غالباً هو الأمور اللاحقة للأنواع والأصناف، ومن المعلوم أن العارض بتوسط الأخص غريب نوعاً كان أو صنفاً ـ أنه خلط بين الوجه والموجَّه، فتبصر.

وأجيب عن الوجهين بوجوه:

أحدها: ما يختص بالوجه الأول، ومحصله: إن المعتبر في الأمر الأعم أن لا يكون أعم من موضوع العلم، والمحمولات المفروضة ونحوها كذلك.

وفيه: إن مجرد عدم الأعمية لا يوجب كونها عوارض ذاتية مطلقاً لا

لموضوعاتها، لأن المفروض عروضها لأمر خارج أعم ولا لموضوع العلم إذ لا يلزم أن يكون الوسط من الأمور المساوية له أبداً، إذ قد يكون أخص منه أيضاً. ومن البيّن أن العارض لأمر خارج ـ أعم كان أو أخص ـ غريب جزماً.

وثانيها: ما عن الدواني وتختص بالوجه الثاني، وهو أن ما ذكروه في طي العبارة، وكأنهم أجملوا في المقاصد بما فصلوه في موضوعات المسائل.

وفيه: أنه خلاف الظاهر أولاً وغير مناسب للمقام ثانياً.

وقد أورد عليه أيضاً بأنه مستلزم لعدم تميز العلم الأدنى عن العلم الأعلى كسائر العلوم عن العلم الإلهي، لما قد صرحوا به من أن الموضوعات في سائر العلوم من العوارض الذاتية لموضوع العلم الإلهي، فيكون البحث عن عوارضه الذاتية المذكورة في سائر العلوم مندرجاً في العلم الإلهي حسبما ذكر في التوحيد.

وفيه: منع انحصار التميز بالموضوع، وما هو المعروف من أن تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها وارد على الغالب، فتبصر.

وثالثها: ما عن الدواني، ويختص بالوجه الثاني أيضاً، وهو أنه فرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كالفرق بين موضوع العلم وموضوع المسألة، لأن محمول العلم هو ما ينحل إليه محمولات المسائل، وهو المفهوم المردد بين جميع محمولات المسائل. ولا شك أنه عرض ذاتي لموضوع العلم، وإن كان كل واحد عرضاً غريباً بالنسبة إليه.

وفيه: مضافاً إلى أن اللازم حينئذ أن يعرَّف الموضوع بما يبحث عن عرضه الذاتي، لأن الذاتي بناء عليه ليس إلا المفهوم المردد، وهو عرض واحد لا متعدد، ومضافاً إلى فساد النسبة، لأن البحث عن موضوع المسائل بحث عن

موضوع العلم، بخلاف البحث عن محمولات المسائل فإنه ليس بحثاً عن المفهوم المردد وإثباتها ليس إثباتاً له: إنه يتم لو كان الملحوظ في تلك المباحث هو القدر المشترك والمفهوم المردد بينها، وهو لكونه اعتبارياً غير ملحوظ فيها، بل الملحوظ والمبحوث عنه في المباحث المذكورة ليس إلا أحوالها الخاصة لا المشترك والمفهوم المردد.

ورابعها: ما يعم الوجهين معاً، وهو أنهم قد تسامحوا في التعبير اتكالاً على ما مر من أنه في موضوعات المسائل.

وفيه: إن التسامح في مثل المقام ـ لاسيما عن المحققين الذين بناؤهم على البيان والتوضيح ـ بعيد كله.

وخامسها: ما يعم الوجهين أيضاً، وهو ما أفاده بعض الأعلام بما هذا لفظه: والتحقيق في دفع الإشكال أن المبحوث عنه هو الموضوع، فإن البحث عن الشيء عبارة عن استعلام أحواله، فمعنى البحث عن العوارض الذاتية جعلها عناوين للأبحاث، فإن الفاعل والمفعول والمضاف إليه وغيرها إنما هي أصناف الكلمة، وهي أعراض ذاتية، وكذا الحال في أفعال المكلَّف. انتهى.

وفيه: ما لا يخفى من المصادرة أولاً، واستلزامه لأن لا يكون موضوع أصول الفقه مثلاً الأدلة المعهودة نفسها بل عوارضها مع ما فيه ثانياً، واقتضاؤه لأن يكون موضوع المسائل عرضاً لا غير، الظاهر خلافه ثالثاً.

فالمناص عن الإشكال: إما بما في هداية المسترشدين من أن الوسائط المزبورة ثبوتية لا عروضية فلا نظر للأخصية ولا الأعمية. أو بما يقال من أن غرض المشهور ليس إلا امتياز الموضوع عن غيره في الجملة، وأنه العروض لا العارض، وأما أن العارض لابد أن يكون ذاتياً للموضوع نفسه ولا يبحث

عن غيره أو يبحث عن غيره، أيضاً كالعارض لنوعه مثلاً، فليسوا في مقام بيانه.

ويدل عليه ما عن الشيخ الرئيس وغيره من المحققين المتعيَّن التصديق أيضاً: من أن موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أو عن العوارض الذاتية لأنواعه أو لعوارضه الذاتية.

ويدل عليه أيضاً ما أفاده شارح المطالع بما هذا لفظه: الثالث: البحث عن الأعراض الذاتية، والمراد منه حملها إما على موضوع العلم أو أنواعه أو أعراضه الذاتية أو أنواعها، كالناقض في علم الحساب على العدد والثلاثة والفرد وزوج الزوج، فهي من حيث يقع البحث فيها يسمى مباحث، ومن حيث يسأل عنها يسمى مسائل، ومن حيث يطلب حصولها مطالب، ومن حيث يستخرج من البراهين نتائج، فالمسمى واحد وإن اختلفت العبارات. انتهى.

وهذا الكلام نشر على اللف كما قيل، فالعدد موضوع لعلم الحساب والثلاثة من أنواعه والفرد من أعراضه الذاتية وزوج الزوج من أنواع عرضه الذاتي الذي هو الزوج، فتبصر.

ويدل على ما ذكرنا أيضاً ما أفاده المحقق القمي قدس سره بما هذا لفظه المحكي: و« مسائل العلم » هي المطالب المثبتة فيه، وقد يكون موضوع تلك المسائل نفس موضوع العلم وقد يكون جزءه أو جزئياته أو عرضاً من أعراضه أو أعراض جزئه أو جزئياته، فالبحث عن جواز نسخ الكتاب وعدمه ونسخه بالخبر وعدمه وجواز نقل الخبر بالمعنى وعدمه ونحو ذلك بحث عن عوارض ذات الموضوع، وما قد يذكر لمثال ذلك بقولهم «الكتاب حجة » أو

« السنة حجة » لا يرجع إلى محصل، إذ ذلك معنى كونه دليلاً، والمفروض أنا نتكلم بعد فرضها أدلة فهو خارج عن الفن، وبيانه ليس من الأصول كما لا يخفى بل هو من توابع علم الكلام.

والبحث عن جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثلاً وعدمه بحث عن عوارض العوارض الذاتية، والبحث عن أن المحكم مقدم على المتشابه والنص على الظاهر بحث عن عوارض جزئيات الموضوع، وكذا العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين.

وقد يعد من جملة ذلك البحث عن كون الخبر الواحد حجة والإجماع المنقول حجة أو ليس بذلك، إذ ذاك كلام في تعيين الدليل لا في عوارض الأدلة، فتدبر.

والبحث عن أن الأمر للوجوب وعدمه وللفور وعدمه وللمرة وعدمها بحث عن أجزاء الموضوع وهكذا فقس. انتهى.

وقال الحاكي بعده بما هذا لفظه: أقول: في الكلام لف ونشر، فقال: الأول للأول والثاني للرابع والثالث للثالث والرابع للثاني، بقي الخامس والسادس، وهما البحث عن عوارض عوارض أجزائه وعن عوارض عوارض جزئي من جزئياته بلا مثال. ويمكن التمثيل للأول بالبحث عن أن الأمر إذا نسخ وجوبه بقي جوازه، والإجزاء هل هو مسقط للعقوبة أو عبارة عن إسقاط القضاء، وللآخر بالبحث عن جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة مثلاً وعدمه، فتدبر.

ودلالته على ما ذكرنا من تعريف الموضوع ظاهر.

ثم اختلف القوم في أن العرض الذاتي عبارة عما ليس له واسطة في العروض فقط وإن كان له واسطة في الإثبات، أو عما ليس له واسطة في

العروض غير مساوية لمعروضه في الصدق، سواء لا يكون له واسطة أصلاً أو كانت مساوية للمعروض، سواء كانت داخليةً أو خارجيةً، أو عما لا يكون واسطته في المعروض عين الجزء أو الخارج المساوي له في الصدق، سواء لا تكون له واسطة أصلاً أو لا تكون الواسطة غير أحدهما، من دون فرق في الجزء بين أن يكون مساوياً أو أعم. على أقوال ثلاثة: اختار صاحب الفصول قدس سره الأول حيث فسره بما يعرض للشيء لذاته أي لا بواسطة في العروض فقط، وبعض المحققين الثاني حيث فسره بما يعرض للشيء بما هو هو أو لأمر يساويه، والمشهور الثالث حيث فسروه بما يعرض للشيء بما هو هو أو لجزئه أو لعرض يساويه.

فملاك الذاتية على الأول واحد، وعلى الثاني اثنان على البدل، وعلى الثالث ثلاثة على البدل أيضاً.

والنسبة بين الأول وكل واحد من الأخيرين كالنسبة بينهما أعم مطلق لا خفاء فيه، فالعرض الغريب على الأول أربعة، وهو ما يعرض للشيء بتوسط الجزء أو الخارج المساوي أو الأخص أو الأعم، وعلى الثاني ثلاثة، وهو ما يعرض للشيء بتوسط الجزء الأعم أو الخارج الأخص أو الأعم، وعلى الثاني اثنان، وهو ما يعرض للشيء بتوسط الخارج الأعم أو الأخص. فمجموع العوارض من الذاتي والغريب خمسة، وهو ما يعرض للشيء بلا واسطة أو بتوسط الجزء أو الخارج المساوي أو الأعم أو الأخص. فجعلها ستة بزيادة قسم آخر ـ وهو ما يعرض للشيء بتوسط الأمر المباين وعدّه من الأعراض الغريبة كما عن صاحب القسطاس ومن تبعه ـ خالٍ عن وجه الصحة، لما أشرنا إليه من أن المراد بالواسطة هي الواسطة في العروض التي يستحيل أن تكون

مباينة.

وكيف كان، فالمتعين من الأقوال المزبورة ـ بناءً على ما نقلناه عن المحققين سابقاً ممن يعتبر الموضوع هو القول الأول لا غير، لخلوّ العوارض المبحوث عنها بناء عليه عن الواسطة في العروض لا مجال لإنكاره، فتبصر.

ثم إن قضية ما ذكرنا سابقاً من تعريف الموضوع هو انحصار موضوع أصول الفقه بالأدلة الأربعة المعروفة، إما نفسها كما قيل، أو مع وصفها كما هو الأظهر، لأن انطباقه عليها وانحصاره فيها لا يستلزم أن يكون هو ذواتها مع أنه لو ساوى هو ذواتها لم يكن الفن فناً واحداً لعدم الجامع، ولا يتميز عن سائر العلوم أيضاً، فتبصر.

والثمرة بين القولين يظهر في البحث عن أن الكتاب ونحوه حجة أو لا، لا خفاء فيه كما لا خفاء في أن فائدة أصول الفقه هو استنباط الأحكام الشرعية عما هو ممهد له لا خفاء فيه.

فظهر بما ذكرناكله تعريف أصول الفقه بمعنييه مع ما يتعلق به، إن نظرت فيه بعين الإنصاف تجده حقيقاً بالتصديق والتحسين، وهو الموفق والمعين.

فـائـدة

[حكم الجاهل القاصر والمقصر في الأحكام]

اختلف القوم في معذورية الجاهل بالحكم الشرعي العامل بما يوافق الأصل وعدمها على أقوال: قيل بالمعذورية مطلقاً كما عن صاحب المنبع. وقيل بعدمها مطلقاً كما عن المشهور. وقيل بالأول في صورة الموافقة لا المخالفة كما عن الأردبيلي ومن تبعه. وقيل بالمعذورية فيما إذا كان الجاهل قاصراً لا مقصراً كما عن شارح الوافية. وقيل بها فيما إذا كان الجاهل غافلاً لا ملتفتاً كما في القوانين المحكمة.

فتهذيب المرام في هذه الفائدة يظهر بعد أمور خمسة:

(الأول): إن الجاهل المزبور المعبَّر عنه بالتارك للطريقين أيضاً، إما ملتفت أو غافل، لأنه إن التفت إلى جهله فيعبر عنه بالأول وبالجاهل البسيط والشاك أيضاً، وإلا فيعبر عنه بالثاني وبالجاهل المركب أيضاً.

ثم الأول إما متمكن من الفحص واستعلام الأحكام ويتركه اقتراحاً، أو غير متمكن منه لبعده عن دار الإسلام ونحوه مثلاً، فالأول يعبر عنه بالمقصر، والثاني بالقاصر، فصارت الأقسام ثلاثة.

والموضوع في هذه الفائدة على ما عرفته من الأقوال أعم من الأقسام الثلاثة، فجعل الملتفت مطلقاً أو المقصر منه وتنزيل كلمات القوم عليه استناد

إلى الغلبة ـ أي غلبة هذا الفرد كما في الضوابط والفصول ـ خالٍ عن وجه الصحة، فتبصر.

(الثاني): إن ما يصدر من الجاهل من العمل إما يشترط في صحته قصد القربة أو لا، فالأول يعبر عنه بالعبادة والثاني بالمعاملة، والخلاف المزبور في الأول خاصة أو فيه وفي الثاني معاً؟ فيه قولان، صرح المحقق الشريف بالأول والموازين قدس سره بالثاني، ويساعده ظاهر إطلاق كلمات القوم أيضاً، وهو الأظهر.

(الثالث): لا خفاء في أن صحة العبادة تتوقف على قصد القربة والجزم بها حين العمل، بأن يعلم المكلف حين عمله أن ما يصدر منه ويأتي به هو ما أمر به المولى، إلا في موارد الإحتياط بناء على القول بصحته في العبادة لعله الأظهر يأتي بيانه. ومع الشك في كون المأتي به هو المأمور به لا يتحقق قصد القربة فلا تصح العبادة.

وما ذكرناه لعله مما لا خلاف فيه، بل في الفرائد للمحقق الأنصاري قدس سره أنه مما قام عليه الإجماع نصاً وفتوىً.

(الرابع): إن العامل بأصل البراءة أو الإحتياط في الشبهات الحكمية قبل الفحص عن الأدلة واستعلام المعارض: إما أن يكون ممن يتمكن منه ويتركه اقتراحاً أو يكون ممن لا يتمكن منه رأساً، فإن كان من الثاني كالقاصر والغافل رأساً فيصح عليه المؤاخذة والعقاب عقلاً، بل في الفصول قدس سره أنه مما لا خلاف فيه بين العدلية ظاهراً. وإن كان من الأول كالجاهل المقصر، فيحق عليه العقاب والمؤاخذة.

ويدل عليه ـ مضافاً إلى ما في الفرائد للمحقق الأنصاري قدس سره من

الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بالأصل مطلقاً قبل استفراغ الوسع في الأدلة ـ أمور:

منها: ما يدل على وجوب تحصيل العلم والتفقه والذم على ترك السؤال كآيتي النفر والسؤال.

ومنها: ما يدل على الذم ومؤاخذة الجهال بفعل المعاصي المجهولة، لوجوب تحصيل العلم تحرزاً عن مضرة العقاب الذي يحكم به العقل جزماً، كقوله صلى الله عليه وآله في من أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء: ما كان أسوء حالك لو متَّ على هذه الحالة! ثم أمره بالتوبة وغسلها.

وقوله في من غسّل مجدوراً أصابته جنابة فكزَّ فمات: قتلوه قتلهم الله! ألا سألوا، ألا تيمّموا؟!

ومنها: حكم العقل بحسن العقاب والمؤاخذة عليه جزماً، فإنه لا يعذر الجاهل القادر على الفحص والإستعلام، لاسيما في مثل المقام الذي نظيره في العرفيات ما إذا ورد من يدّعي الرسالة من المولى وأتى بطومار يدّعي أن الناظر فيه يطلع على صدق دعواه أو كذبها.

ودعوى استلزامه العسر والحرج المنفيّين في الشريعة، كماترى. والإستناد فيه إلى ما يدل على البراءة في الشبهات الحكمية من الأخبار، في غير محله أيضاً لظهورها واختصاصها، ولو بلحاظ ما يدل على الإحتياط فيها من الإخبار بالعاجز وغير المتمكن رأساً.

وقد يذكر لحسن المؤاخذة وجوه أخر تركنا ذكرها في المقام لما فيما ذكرناه من الكفاية، وإن شئتها فارجع إلى محلها.

ثم العقاب والمؤاخذة على الواقع أو على ترك التعلم؟ فيه قولان، قيل كما

عن الأردبيلي ومن تبعه بالثاني، وقيل كما عن المشهور بالأول. وهو الأظهر لوجود المقتضي، وهو الخطاب الواقعي الدال على وجوب شيء أو تحريمه مثلاً وعدم المانع منه. إلا ما يتخيل من جهل المكلف به، وهو غير قابل له مطلقاً لا عقلاً ولا شرعاً كما عرفته مفصلاً.

بل لا وجه للثاني إلا دعوى ظهور ما يدل على وجوب الفحص والتعلم والتفقه مما مرت الإشارة إلى بعضها في الوجوب النفسي. لكنها مدفوعة بأن المستفاد منها بالنظر الثاني إنما هو وجوب الفحص والتعلم لئلا يقع في مخالفة الواقع، بمعنى ظهورها في الوجوب الإرشادي لا الموضوعي كما لا يخفى.

وقد يستدلّ على الثاني بقبح التجري، بناء على أن الإقدام على ما لا يؤمن كونه مضرة كالإقدام على ما يعلم كونه مضرة كما عن العدة والغنية وغيرهما، لكنه في محل المنع صغرى وكبرى كما هو مذكور في محلّه مفصلاً.

ثم العبرة في المؤاخذة هي مخالفته الواقع الأولي الثابت في كل واقعة عند المخطئة كان المكلف عالماً به أو لا، فإذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراماً في الواقع وفرض وجود خبر معتبر يعثر بعد الفحص والإستعلام على الحلية فيعاقب، ولو عكس الأمر لم يعاقب، أو هو مخالفة الطريق الشرعي المعتبر المعثور عليه بعد الفحص فيعاقب في صورة العكس دون الأصل، أو يكفي مخالفة أحدهما فيعاقب في الصورتين، أو يكفي في عدم حسن المؤاخذة موافقة أحدهما فلا يعاقب في الصورتين. فيه وجوه، والأقوى هو الأول، فيعاقب في المثال المزبور في صورة الأصل دون العكس.

أما الأول فلوجود المقتضي لحسن المؤاخذة، وهو الخطاب الواقعي

وثبوت التكليف بالواقع وعدم المانع، لما مر سابقاً من أن الجهل غير قابل له مطلقاً لا عقلاً ولا شرعاً.

وأما الثاني فلفقد المقتضي، لأن الطرق الشرعية الظاهرية مجعولة من باب الطريقية لا الموضوعية، فإذا صادفت الواقع فهو وإلا لم يترتب على مخالفتها شيء جزماً. ولذا لو أدّى عبادةً بهذا الطريق فظهر مخالفتها للواقع الأولي لم يسقط الأمر ووجب إعادتها ثانياً وقتاً أو خارجاً.

ومنه ظهر أنه لا يتعدد العقاب مع مصادفته الواقع من جهة تعدد التكليف كما لا يخفى. نعم لو قلنا بأن مؤديات الطرق الشرعية هي أحكام واقعية ثانوية مجعولة في مقابل الواقعات الأولية، كان الوجه الثاني من الوجوه المزبورة أوجهها.

هذا ملخص ما أفاده شيخنا الأنصاري قدس سره في الفرائد. لكن الذي يقوى في النظر أن الواقع الأولي المجعول للواقعة بعنوانها الخاص من غير لحاظ شيء من أوصاف المكلف كجهله أو ضرره أو خوفه مثلاً الثابت لها عند المخطئة مطلقاً كان عالماً به أو لا مادام لم يبلغ إلى مرتبة الفعلية لا يجب عليه امتثاله وإيجاده وتطبيق عمله عليه في الخارج ليستحق المثوبة بإيجاده أو العقوبة بعدمه.

ومن هنا ظهر أن مؤديات الطرق الشرعية المعبَّر عنها بالأحكام الظاهرية المجعولة للواقعة بلحاظ شيء من الأوصاف المزبورة لا لعنوانها الخاص الثابتة لها مادام المكلف جاهلاً بواقعها الأولي لا مطلقاً ـ على القول باعتبارها وجعلها في مقابل الواقع الأولي ـ ليست أيضاً مطلقاً ولو لم تبلغ إلى مرتبة الفعلية مما يدل على اعتبارها من الدليل المعتبر مما بنينا منه المثوبة والعقوبة،

بل المناط فيهما هو الواقع الفعلي الذي يجب على المكلف إيجاده وتطبيق عمله عليه في الخارج، سواء كان هو الواقع الأولي أو الظاهري الثانوي بناء على الموضوعية، فافهم.

فما أفاده الشيخ قدس سره ليس مما ينبغي ظاهراً. وتوهم أن غرضه بيان المقتضي لا العلة التامة، مما يأباه ظاهر كلامه كما لا يخفى.

(الخامس): إن الخلاف في هذه الفائدة في الحكم التكليفي أو الوضعي أو فيهما معاً؟ فيه وجوه ذات قولين: صرح في الضوابط بالثاني وأنه في صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده، وظاهر الفصول كالقوانين بل صريحهما الثالث.

لكن لا يخفى ما فيها:

أما الأول: فلما عرفته في الأمر الأول من أن الموضوع في هذه الفائدة هو الجاهل مطلقاً، وقد قرر في محله وأشرنا إليه في تعريف أصول الفقه أن موضوع كل شيء عبارة عما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وأن البحث فيه لابد أن يكون عن حال الموضوع وعارضه المحمول عليه. والبحث عن الثاني سواء فسرت الصحة بكون المأتي به موافقاً للمأمور به أو كونه مسقطاً للقضاء والإعادة، ليس بحثاً عن حال الجاهل وعارضه المحمول عليه، لأنهما وصفان عارضان لفعله وعمله لا له ظاهراً، فافهم.

وأما الثاني: فمع ظهور فساده بما ذكرنا فتبصر، أن الخلاف فيه إما أن يكون بالنسبة إلى الجاهل المقصر أو يكون بالنسبة إلى غيره كالقاصر أو الغافل رأساً. وعلى التقديرين لا وجه له جداً، لما عرفته في الأمر الرابع ولا يحتاج إلى الإعادة. فالذي ينبغي أن يقال هو أن الخلاف في هذه الفائدة إنما هو في أن

الجهل هل يصلح عقلاً أو شرعاً لأن يكون عذراً للجاهل بحيث يكون ما أتى به جاهلاً من العبادة أو المعاملة صحيحاً مسقطاً بمعنى القضاء والإعادة، أو مؤثراً للملكية والزوجية ونحوها، أو لا يصلح له مطلقاً فيكون فاسداً مطلقاً ؟.

ولعل ما في الضوابط مما عرفته يرجع إلى ما ذكرنا، بناءً على تسامحه في التعبير.

وكيف كان فالمسألة أصولية عقلية لا غير، ولو على ما في الضوابط أيضاً، لأن الصحة بالمعنى المشار إليه أمر عقلي لا شرعي كأصل القضاء وتشريعه كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يجعل المعنى المشار إليه أمراً تعبدياً. لكنه فاسد، لاسيما في طرف النفي والعدم، فتبصر.

ثم إنك قد عرفت في الأمر الأول بأن الجاهل على أقسام ثلاثة، فالكلام في مقامات ثلاثة: الأول في الجاهل المقصر. والكلام في حسن عقابه قد عرفته في الأمر الرابع. وأما الكلام في صحة عمله وفساده بالمعنى المشار إليه في الأمر الخامس فهو تارة فيما إذا كان عاملاً بالإحتياط في العبادة وأخرى فيما إذا كان عاملاً به في المعاملة، وثالثة فيما إذا كان عاملاً بالبراءة في الأولى، ورابعة فيما إذا كان عاملاً بها في الثانية، فتهذيب المرام من هذه الجهة في مقامات أربعة[1]:

---

١. الصحيح أن المقامات ثلاثة كما يعرف مما يأتي، وما في خط المؤلف هنا سبق قلم منه.

[المقام] الأول

فيما إذا كان عاملاً بالإحتياط في العبادة

والكلام فيه: تارة فيما إذا لم يتوقف الإحتياط على تكرار العمل كما في الشك في الشرطية ونحوها، وأخرى فيما إذا كان متوقفاً عليه كما في الشك في وجوب الظهر أو الجمعة في يومها وفي وجوب القصر والإتمام في سير أربع فراسخ ونحوهما.

أما الأول ففي صحة العبادة وعدمها ـ بمعنى كونها مسقطة للقضاء والإعادة ـ قولان مبنيّان على اعتبار نيّة الوجه الذي هو الوجوب والندب في العمل وعدمه، فإن قيل بالأول كما عن الأكثر على وجه القيدية أو الغائية فالثاني، وإن قيل بالثاني كما عن غير واحد من المحققين فالأول. لكن الأظهر هو الثاني مطلقاً لعدم كون الوجه محققاً للموضوع ونفس عنوان المأمور به كالنيابة ونحوها في موردهما أوّلاً وعدم كونه مما يتوقف حصول الإمتثال على تعلقه كالظهرية ونحوها في الوقت المشترك ثانياً، فافهم. وعدم الدليل على اعتباره ثالثاً، لأن ما يمكن أن يستدل به له ظاهراً وجوه غير مجدية:

منها: أنه شرط لتحقق الإطاعة وسقوط المأمور به وخروج المكلف عن العهدة.

ولا ريب أن المرجع في الشك فيه هو الإحتياط وإتيان المأمور به بجميع ما له دخل فيه من كمّه وكيفه، وإليه يرجع ما عن المحقق البهبهاني قدس سره [في] حاشيته على المدارك من أن الإشتغال اليقيني مستلزم للفراغ اليقيني ولا يحصل إلا بلحاظ الوجه في العمل.

وفيه: إن أمثال الخطابات الشرعية ليس إلا كأمثال الخطابات العرفية، ولا

خفاء في أن العبد الآتي بالمأمور به عرفاً من دون لحاظ وجهه ونيته يعدّ ممدوحاً وممتثلاً لا مجال لإنكاره. فالشك في تحقق الإطاعة من دون قصد الوجه في مقام الإمتثال، مقطوع العدم ظاهراً.

ومنها: أن امتثال المأمور به لا يحصل إلا بإتيانه على الوجه المطلوب، وهو لا يتحقق إلا بإتيان الواجب واجباً والندب ندباً، وإليه يرجع ما في المقاصد العلية من أن الإمتثال في العبادة إنما يتحقق بإيقاعها على الوجه المطلوب، ولا يتحقق ذلك الوجه في الفعل المأتي به إلا بالنية.

وفيه ما لا يخفى، لأنّ المراد به إن كان هو ما مرّ من الإشتغال فقد عرفت ما فيه، وإن كان هو وجوب امتثال المأمور به وإيقاعه مقترناً مع وجهه الذي هو الوجوب مثلاً فمصادرة لا غير، وإن كان هو وجوب إيقاع المأمور به وإيجاده على الوجه المأمور به شرعاً فمسلّم، لكن كون الوجه المشار إليه مما يعتبر شرعاً لحاظه وقصده في العمل أول الكلام.

ومنها: ما حكاه في الجواهر ـ ولعله العمدة ـ محصله: إن قصد جنس الفعل المشترك بين فردين أو أفراد مختلفة في الوجوب والندب لا يستلزم تعيين وجوهه بل يتوقف تعيينه وتميز امتثال أحدها عن الآخر على قصد الوجه، فيجب على المكلف أن ينوي الظهر مثلاً ليتميز عن غيرها كالعصر مثلاً، والفرض ليتميز عن ندبها كالمعادة جماعة بعد وقوعها منفرداً. وإليه يرجع ما قيل من أن الصلاة تقع تارة على وجه الوجوب وأخرى على وجه الندب، وقابلة لكل منهما، فيفتقر اختصاصها بأحدهما إلى النية.

وفيه أيضاً ما لا يخفى، لكونه أخصّ من المدعى أولاً لأنه لا يتم فيما إذا كان المأمور به واحداً، كما إذا لم يكن على المكلف إلا صلاة واحدة كالظهر أو

نحوها. وخارجاً عن محل الكلام ثانياً، لأن الكلام في وجوب قصد الوجه لنفسه لا لغيره، ككونه مقدمة للتعيين يمكن حصوله بغيره أيضاً كالقصد إلى ذات صلاة مأمور بها فإنه موجب للتعيين أيضاً، تدبر.

ومنتقضاً ثالثاً بما عن المشهور ـ بل نسب إلى قطع الأصحاب وادعى عليه عدم الخلاف في محكي المدارك والرياض ـ من عدم اعتبار نية القصر والإتمام في مورد التخيير، لعدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه ظاهراً، فافهم.

ومندفعاً رابعاً بعدم إمكان وقوع الصلاة كالظهر مثلاً من المكلف في وقت واحد على وجهي الوجوب والندب، لأن من صلى الفريضة ابتداءً لا تقع صلاته إلا واجبة ومن أعادها جماعة لا تقع إلا مندوبة.

وخامساً بأن غايته هو وجوب القصد إلى العنوان المذكور في الخطاب بوصف أنه مطلوب بهذا الطلب الشخصي الذي هو المعرِّف للخصوصيات المعتبرة والمأخوذة في المأمور به المميزة له عن غيره. وأما توصيفه بوصف الوجوب أو الندب بخصوصه ـ كما هو المدعى ـ فلا، كما لا يخفى.

وسادساً بأنه لا يتم في المقامات التي لم يعلم ـ لاشتباه الحكم أو الموضوع ـ حال المأمور به ووصفه وأنه الوجوب أو الندب. والقول بسقوطه فيها دون غيرها أو قصده فيها على وجه الترديد، مما لا يخفى ما فيه، فافهم.

ومنها: دعوى الإجماع على وجوبه كما عن بعض. ولا يخفى فسادها، لما عرفته من الخلاف، لاسيما إذا كان مستنداً إلى الأمور التي عرفت حالها أو ما تعرفه لا حقاً.

ومنها: ما عن المتكلمين من أن استحقاق الثواب على الواجب أو المندوب مشروط بالإتيان به لوجوبه أو لندبه أو لوجههما من الشكر أو الأمر كما عن

الكعبي والأشعرية أو اللطف كما عن أكثر العدلية أو وجود المصلحة في الفعل والمفسدة في الترك كما عن بعض المعتزلة.

وفيه أيضاً ما لا يخفى، لأنه بعد الغض عن أن مفاده هو الوجوب التبعي لا النفسي الذي هو المدعى وأنه لا يتم في المقامات المشار إليها، لا دلالة له على المدعى، لإمكان أن يكون مرادهم من ذلك هو نية القربة التي لا إشكال في وجوبها. مع أن الواجب على المكلف في مقام الإمتثال ليس إلا تصور المأمور به بجميع قيوده الداخلة في تعلق الأمر به والقصد بفعله طاعة له جلّ شأنه الذي لا ينفك عنه ظاهراً، والزائد عليه مما لا يحتاج إليه، بل قد يعدّ من الوساوس الشيطانية جزماً.

فبما ذكرنا كله ظهر أن وصف الوجوب أو الندب خارج عن ماهية المأمور به كالزمانية والمكانية والأدائية والقضائية ونحوها من المقارنات الإتفاقية التي لا وجه لاعتبارها في العمل.

فظهر أن نية الوجوب في المندوب أو العكس جهله لا يضر بصحة العمل بالمعنى المشار إليه سابقاً، بخلاف ما إذا كان عن علم، لرجوعه إلى نية الخلاف بل هو عينها المعتبر عدمها في الصحة أو في صحة العبادة قطعاً.

ومن هنا ظهر أن القول بتقديم الإمتثال التفصيلي على الإجمالي مطلقاً ـ كان مستلزماً للتكرار أي تكرار العبادة أولا ـ مما لا دليل له كافٍ بإتيانه وتنزيل إطلاقه على الأول، بعيد لا وجه له ظاهراً، فافهم.

وأما الثاني ـ وهو ما إذا كان الإحتياط مستلزماً للتكرار أي تكرار العبادة ـ فالأظهر عدم صحته بالمعنى المتقدم مطلقاً. قلنا باعتبار نية الوجه أولاً، لأن أمثال الخطابات الشرعية كأمثال الخطابات العرفية، ولا خفاء في أن من أتى

بصلوات كثيرة لإحراز شروط صلاة واحدة ـ بأن صلى في موضع اشتبه وتردد فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة أثواب أحدها طاهر ساجداً على خمسة أشياء أحدها ما يصح السجود عليه مائة صلاة مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها اجتماع الشروط الثلاثة ـ يعد في العرف لاعباً بأمر المولى بل أجنبياً عن سيرة المتشرعة.

ويؤيد ذلك ما عن صاحبي السرائر والحدائق قدس سرهما من إيجاب الأول الصلاة عارياً على من عنده ثوبان اشتبه طاهرهما بنجسهما وعدم جوازه لتكرارها فيهما، ومن ظهور دعوى الإتفاق من الثاني على عدم مشروعية تكرار العبادة مع التمكن من الإمتثال التفصيلي والعلم بها كمّاً وكيفاً، فافهم.

نعم، لو كان المكلف غير متمكن من الإمتثال التفصيلي ودار أمره بين أن يسقط عنه المأمور به رأساً أو أن يمتثل به إجمالاً مستلزماً للتكرار، كان المصير إلى الثاني حسناً، ولعله محمود منه عرفاً، فتبصر.

(الثاني): فيما إذا كان عاملاً بالإحتياط في المعاملة المعبَّر عنها بالأسباب الشرعية أيضاً، لا إشكال في صحتها، بمعنى تأثيرها وترتب المسببات عليها مطلقاً كانت وصفها وقت الصدور معلومة أو مجهولة. لأنها تدور مدار الواقع المعلوم حصوله بالإحتياط ولا تتغير عما هي عليه من السببية بالعلم أو الجهل بها جزماً، إذ لا مدخل له في تأثيرها وترتب الأثر عليها وإلا يستلزم التقييد في نفسها أو في أدلتها، وهو كما ترى.

لكن مع ذلك كلّه لا يخلو القول بصحة الإحتياط مطلقاً أو في الجملة عن الإشكال، لأن هذه المسألة نفسها من المسائل الإجتهادية لابد من تعيينها

وجوباً أو استحباباً أولا، وهو إما أن يكون بالإحتياط أو بالظن مطلقاً، والأول مستلزم للدور والثاني لخلاف الفرض جزماً، بل تحصيل مورد الإحتياط وتعيينه ـ كترجيح أحد فردي التخيير على الآخر في المواطن الأربعة ونحوها من المسائل الإجتهادية أيضاً ـ لابد من تشخيصه أولاً، وهو أيضاً إما بالظن أو الإحتياط. وعلى كل منهما يلزم أحد المحذورين جزماً. ودفعه بالتزام المرجوع إلى المجتهد في تعيينه، كما ترى. مع أن الإحتياط يستلزم بالنسبة إلى الكل أو الجل للعسر والحرج المنفيين في الشريعة، ومنعه مكابرة واضحة.

وبما ذكرنا يظهر الإشكال على الإحتياط في المعاملة في الجملة أيضاً. ويؤيده ما أفاده المحقق القمي قدس سره في بعض أجوبة مسائله بما هذا لفظه: آنكه مذكور شد في الجملة اشارة بود در احتياط در عبادات واما معاملات ومرافعات پس در اينجا درو گران‌تر ومرض بي‌درمان‌تر است، گاه هست محتاج شويم بقطع دعوى فيما بين دو نفر كه صلح در آنجا صورت امكان نپذيرد ودر ترك حكم مفاسد عظيمه باشد از قتل نفوس وسفك دماء وهتك اعراض و امثال آن يا مالى ما يترك صغير باشد واحتياط بهيچ وجه ممكن نباشد آيا احتياط در ابقاء مال است تا تلف شود يا ترجيح بلا مرجح، وهر كس مبتلى بمسايل حادثه و واردات يوميه بين ناس شد مى‌داند كه كار به احتياط بانجام نمى‌يابد. انتهى كلامه.

فظهر بما ذكرنا أن القول ببطلان الاحتياط مطلقاً أو في الجملة: إما أن يكون مستنداً إلى ما مرّ أولاً من اعتبار قصد الوجه في العمل أو ما أشرنا إليه ثانياً من الوجوه الثلاثة، فعلى الأول لا وجه له لما مر مفصلاً، وعلى الثاني لا محيص عنه ظاهراً، بل هو مقتضى الإحتياط أيضاً.

ومن هنا ظهر قوة القول بتقديم الإمتثال التفصيلي على الإجمالي مطلقاً، واندفاع ما أوردناه عليه سابقاً. ولو جعل الثاني مستنداً له والأول مؤيداً لكان أسد، لكنه خلاف الكل أو الجل ظاهراً.

ومما ذكرنا ظهر قوة ما اخترناه في بعض الأمور الخمسة المتقدمة من عموم النزاع وعدم اختصاصه بالعبادة. وستأتي الإشارة إليه أيضاً، فانتظر.

(الثالث): فيما إذا كان عاملاً بالبراءة في العبادة. قد عرفت أن فيه أقوالاً ثلاثة:

أحدها: ما عن المشهور من الفساد وعدم الصحة مطلقاً.

وثانيها: ما عن الأردبيلي ومن تبعه من المعذورية والصحة في صورة الموافقة لا المخالفة.

وثالثها: ما عن منبع الحياة من الصحة مطلقاً.

لكن الأظهر هو الأول لوجوه، نذكر منها ما فيه الكفاية، وهو وجهان:

أحدهما: ما هو المسلم ظاهراً من أن الأصل حرمة العمل بالظن في التكاليف والأحكام الثابتة بالضرورة، خرج منه ظن المجتهد والمقلد له بدليل معتبر كالإجماع أو اختلال النظام ونحوهما المذكور في محله، فيبقى الباقي الذي منه ما نحن فيه مندرجاً فيه لا يجوز الإستناد إليه جزماً.

وثانيهما: ما أشرنا إليه سابقاً من أن صحة العبادة متوقفة على قصد القربة المعتبر في صحتها اتفاقاً، ولا يصح ذلك إلا مع علم المكلف أو ظنه المعتبر بأن المأتي به هو نفس المأمور به، ومع الشك فيه حين العمل والإمتثال لا يتحقق فعل ذلك، فلا تصح العبادة جزماً.

واستدل للقول الثاني بوجوه نقتصر على ذكر ما هو عمدتها ظاهراً، وهو

وجوه ثلاثة:

أحدها: إن تحصيل العلم بالمجتهد الجامع للشرائط المعتبرة قيد والرجوع إليه في الأحكام الشرعية الفرعية مطلقاً بالنسبة إلى الكل أو الجل مستلزم للعسر والحرج المنفيين بالكتاب والسنة لا يصح المصير إليه جزماً.

وفيه ما لا يخفى، لأنه يقتضي صحة العبادة مطلقاً، كانت مخالفة للواقع النفس الأمري أو موافقة له، مع أنه غير المدعى.

مضافاً إلى منع الإستلزام المزبور، لكثرة العلماء والفضلاء في البلدان والأمكنة، يمكن منهم تحصيل العلم بالأعلم فضلاً عن المجتهد ومن يجوز تقليده.

وثانيها: إن المأمور به هو نفس العبادة المركبة من الأقوال والأفعال المشروطة بالشرائط المخصوصة، وأخذها من الإمام عليه السلام أو المجتهد غير داخل في حقيقته، فإذا وجد في الخارج يحصل الإمتثال به ويخرج المكلف عن العهدة.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وفيه ما لا يخفى، لأن حصول الإمتثال يتوقف على قصد القربة، وهو يتحقق إذا كان المكلف عالماً أو ظاناً بالظن المعتبر في زمان العمل بأن المأتي به هو نفس ما أمر به المولى، وأما إذا كان شاكاً في ذلك ـ كما هو المفروض ـ فلا يتحقق عنه قصد التقرب، فلا تصح عبادته، فيبقى في عهدة التكليف. ولا مجال لإنكاره.

وثالثها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: رفع عن أمتي تسعة.. ومنها ما لا يعلمون. وقوله عليه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. ومن عمل بما علم كفي ما لم يعلم.. ونحوها من أخبار البراءة، إلا أن الإستناد

إليها في مفروض الكلام ـ وهو الجاهل المقصر ـ بالنسبة إلى رفع المؤاخذة أو صحة العبادة أو هما معاً، خالٍ عن وجه الصحة.

أما الأول فلما عرفته في بعض الأمور الخمسة المذكورة في صدر الفائدة، وأما الثاني فلأنه لا يصح إلا بالتزام أحد أمور ثلاثة: إما بجعل المرفوع هو اشتراط صحة العبادة بقصد القربة في مفروض الكلام، أو بجعله جميع الآثار التي هو منها، أو بجعله اشتراط صحة العبادة بأخذها بطريق الإجتهاد أو التقليد. مع أنه فاسد:

أما الأول فلأن قصد القربة شرط في صحة العبادة، قام عليه الإجماع نصاً وفتوىً مطلقاً، كان المكلف عالماً أو جاهلاً مقصراً أو قاصراً، لا مجال لإنكاره.

ومنه ظهر ما في الثاني، فتبصر.

وأما الثالث فلأنه بلحاظ أن أدلة وجوب [رجوع] العامي إلى المجتهد كبواقي الأدلة مسوقة لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع لا لُبّاً. فاشتراط كون الواقع مأخوذاً منها مما يمكن المصير إليه والتصديق عليه، إلا أنه بعد ما مرت الإشارة إليه من أن قصد القربة المعتبرة في صحة العبادة لا يصح من الشاك ولا يتحقق منه مطلقاً مقصراً كان أو قاصراً غير مجد جزماً، فظهر وجه الثالث أيضاً، فتبصر.

وبما ذكرنا يظهر فساد ما عن شارح الوافية قدس سره من التفصيل بين القاصر والمقصر، بالمعذورية في الأول دون الثاني وستأتي الإشارة إليه أيضاً، فانتظر.

(الرابع): فيما إذا كان عاملاً بالبراءة في المعاملة المعبرة بالأسباب

الشرعية أيضاً. والأظهر هنا ما عن المشهور من التفصيل بين الموافق للواقع والمخالف له بالصحة في الأول دون الثاني، لما مرّ سابقاً من أن العلم والجهل لا مدخل لشيء منهما في صحتها، بمعنى تأثيرها وترتب المسببات عليها، وأن المدار في صحتها وفسادها هو مطابقة الواقع ومخالفته، سواء صدرت عن الإجتهاد أو التقليد أو لا. من دون فرق بين صدور العقد أو الإيقاع ظاناً بكونه سبباً وبين الظن به بعد صدوره، لأنه طريق إلى الواقع لا أنه مقيد به، فافهم.

فما عن بعض من الفرق بينهما والحكم بالصحة في الأول دون الثاني، مما لا وجه له جزماً.

وتوهم الفساد ـ أي فساد معاملة الجاهل نظراً إلى شكه في تأثير ما يوجبه من العقد أو الإيقاع فلا يتأتى منه قصد الإنشاء المعتبر فيهما ـ فاسد، لحصوله بقصد تحقق مضمون الصيغة كالإنتقال والزوجية في البيع والنكاح مثلاً.

وفي الفرائد: إنه يحصل مع العلم بفساد المعاملة أيضاً كبيع الخمر والمغصوب ونحوهما فضلاً عن الشك فيه، وهو كذلك.

بل لا فرق في صحة معاملة الجاهل إذا انكشفت الصحة بعد الصدور بين شكه في صحتها وقت صدورها وبين قطعه بفسادها، لما مر سابقاً من أن صحتها وفسادها يدوران مدار الواقع ولا يتغيران بالعلم أو الجهل ظاهراً.

ويدل على ما ذكرنا ما ورد في براء بن معرور الأنصاري حين تطهّر بالماء من غير استناده إلى طريق معتبر، وأخذه من الشارع عليه السلام من قوله تعالى ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ المُتَطَهِّرِيْنَ﴾[1] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: فكنت أنت أول من صنع هذا أول التوابين وأول المتطهرين. ودلالته

---

١. سورة البقرة: ٢٢٢.

على ما ذكرنا بوجهين مما لا خفاء فيه، فتبصر.

فبما ذكرنا في هذا الأمر ظهر وجه ما قدمناه في صدر الفائدة من أن الخلاف فيه ليس مختصاً بالعبادة كما مرت الإشارة إليه، فتبصر.

المقام الثاني
في الجاهل القاصر

والكلام فيه: تارة في حسن عقابه وعدمه، وأخرى في صحة عمله وفساده بالمعنى المتقدم سابقاً:

أما الأول: فقد مر في بعض الأمور التي ذكرناها في صدر الفائدة فارجع إليه.

وأما الثاني: فهو تارة فيما إذا كان عاملاً بالإحتياط في العبادة، وأخرى فيما إذا كان عاملاً به في المعاملة، وثالثة فيما إذا كان عاملاً بالبراءة في العبادة، ورابعة فيما إذا كان عاملاً بها في المعاملة.

لكن حكم هذه الأربعة يظهر من الأربعة المذكورة في المقام الأول، بمعنى أنه يظهر حكم الأولين هنا من الأولين هناك والأخيرين هنا من الأخيرين هناك. بل يظهر بعد التبصر بما أشرنا إليه في الأخيرين هناك من أن قصد التقرب لا يتحقق من الشاك مطلقاً مقصراً كان أو قاصراً هنا، وما عن شارح الوافية قدس سره من التفصيل بين القاصر والمقصر بالمعذورية والصحة في الأول وعدمها في الثاني، فلا وجه لإعادة الكلام والإطالة، فتبصر.

المقام الثالث

في الجاهل الغافل

والكلام فيه أيضاً تارة في حسن عقابه وعدمه، وأخرى في صحة عمله وفساده بالمعنى الذي عرفته سابقاً. أما الأول فقد مر في بعض الأمور التي قدمنا ذكرها في صدر الفائدة، وأما الثاني فهو تارة فيما إذا كان عاملاً بما يوافق البراءة في المعاملة وأخرى فيما إذا كان عاملاً بما يوافقها في العبادة: أما الأول فالحكم فيه ما مرّ في بعض المقامات السابقة من المقامين الأولين تصريحاً وإشارة من الصحة وترتب الأثر في صورة الموافقة لا المخالفة، وقد مر وجهه ولا يحتاج إلى الإعادة. وأما الثاني فالأقوال فيه يظهر مما ذكرناه في صدر الفائدة، وأظهرها التفصيل بين صورة المطابقة والمخالفة بالصحة في الأولى والفساد في الثانية. أما الثاني فلأن المأتي به ليس هو المأمور به وهو ليس بالمأتي به، فلا يحصل الإمتثال به جزماً، فيبقى المكلف في عهدة التكليف إعادة أو قضاءً، لاسيما إذا كان التنافي بالأمر الأول، فتبصر.

وأما الأول فلأن المعتبر في الإمتثال ليس إلا إتيان المأمور به على قصد التقرب وكونه مأخوذاً من طريق معتبر كالإجتهاد أو التقليد والعلم بمطابقته للواقع حين الصدور. والإتيان ليس شرطاً في صحته جزماً، لأن ما دل على وجوب رجوع العامي المقلد إلى المجتهد كبواقي الأدلة من الأدلة المسوقة لبيان الطرق الشرعية لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً منها، فمتى وجد في الخارج مشتملاً على ما اعتبر فيه من الأجزاء والشرائط كلها ـ كما هو المفروض في المقام ـ وانكشف مطابقته للواقع بما هو مرآة لها من العلم أو الطريق المعتبر كالتقليد أو الإجتهاد يسقط الأمر ويخرج المكلف عن العهدة.

وتوهم أن ظن المجتهد أو فتواه لا يؤثر بالنسبة إلى الأعمال السابقة. فاسد، لأن مؤدى ظنه أو فتواه نفس الحكم الشرعي الثابت لها من دون فرق بين سابقها ولاحقها، بل الحكم في الفعل الصادر عن الإجتهاد والتقليد أيضاً هو ما ذكرناه من التفصيل مادام لم يقم دليل على خلافه كما هو الظاهر.

وذهب المحقق القمي قدس سره في مفروض المقام إلى الصحة في صورة المخالفة أيضاً، استناداً إلى قبح تكليف الغافل واقتضاء الأمر للإجزاء. ولا يخفى ما فيهما:

أما الأول فلأن المراد به ظاهراً أنه حين الغفلة ليس مكلفاً فعلاً بالواقع الأولي، لا أنه موضوع عنه رأساً أو منحصر بما فهمه وعلمه واعتقده تكليفاً. كيف وهو مستلزم للتصويب ببعض معانيه ولا خفاء في بطلانه.

وأما الثاني فلأنه ـ مضافاً إلى أن الصواب خلافه يأتي بيانه في فائدة مستقلة ـ أن الإجزاء على القول به يعتبر فيه أمران: الأمر وإتيان المأمور به معاً. ومع انتفائهما أو انتفاء أحدهما كما في المقام لأن المتصور فيه يتخيل أمراً وليس بأمر حقيقة لا وجه له. والقول به ظاهر، إذ المتعين في المقام هو ما ذكرناه من التفصيل بين صورة المطابقة والمخالفة بالصحة في الأولى دون الثانية، لكن الشأن في إثبات اعتبار مثل هذا الظن وصحة الإستناد إليه ـ لاسيما مع ذهاب المشهور كما ذكر في صدر الفائدة إلى الفساد مطلقاً حتى في مفروض المقام، والقول بخروجه عن منصرف كلامهم بعيد، وحسن الإحتياط مما لا خفاء فيه، فافهم.

***

هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة، بقي أمور ينبغي الإشارة إليها:

(الأول): إن ما عرفته في صدر الفائدة من أنه لا يجوز العمل بالأصل قبل الفحص عن المعارض الذي منشأه هو العلم الإجمالي بثبوت المعارض والمخصص لما في أيدينا من الأدلة مطلقاً اجتهادية كانت أو فقاهية التي توجب عدم الإطمئنان والوثوق بها قبل الفحص كما لا يخفى، إنما هو في الشبهة الحكمية، من دون فرق فيها بين أن تكون وجوبية أو تحريمية. وأما الشبهة الموضوعية فإن كانت تحريمية فلا يجب فيها الفحص أيضاً، ويدل عليه إطلاقاً أو عموماً الأخبار الكثيرة:

منها قوله: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي.

ومنها قوله: كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة، أو العبد يكون عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة.

ومنها قوله: كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه.

وغيرها من الأخبار التي هي عن المعارض سليمة، ولعله مما لا خلاف فيه ظاهراً كما في فرائد الشيخ قدس سره.

وإن كانت وجوبية فذهب صاحبا المعالم والقوانين قدس سرهما في مبحث شرائط العمل بخبر الواحد إلى وجوب الفحص فيها، وهو المحكي عن جماعة أيضاً كالشيخ والفاضلين قدس سرهم في فضة مغشوشة بغيرها إذا علم بلوغ خالصها نصاباً وشك في مقداره، لكن المحقق القمي قدس سره صرح في جامع شتاته بعدم وجوب الفحص في الثانية أيضاً، وهو الأظهر لوجوه ثلاثة:

الأول: ما مر من الأخبار المعتبرة التي تشتمل بإطلاقها أو عمومها لما نحن فيه، فلا مجال لإنكاره.

الثاني: استلزام الفحص فيه العسر والحرج المنفيين في الشريعة، فإن كل واحد من المكلفين في يومه وليلته يحتاج في كثير من الأمور المتعلقة به إلى إعمال الأصل، فلو بنى على لزوم الفحص للزم المحذور، بل هو مستوعب للوقت كلاً بحيث يختل سائر أمور معاشه. مضافاً إلى ما فيه في كثير من الموارد من فتنة أو عداوة أو كسر قلب ونحوها مما لا يخفى من المفاسد.

لكن فيه منع ظاهر، لقلة مورد الإستدلال كما لا يخفى.

الثالث: عدم ما يدل على وجوب الفحص بحيث يوجب وفع اليد عما عرفته من الأخبار المعتبرة، لأن ما يمكن أن يستدل به له ظاهراً وجوه ثلاثة لا تخلو عن المناقشة، منها أن الألفاظ كالفسق والعدالة والبلوغ والرشد والإستطاعة ونحوها موضوعة لمعانيها الواقعية لا المعلومة، فإذا رتب على هذه الموضوعات كلاً أو بعضاً حكم شرعي كقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] يجب على من كان شاكاً في استطاعته لفقد علمه بمقدار ما له محاسبته لظهور حاله وأنه واجد للإستطاعة أو لا. نظير ما إذا قيل عرفاً: أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهماً، حيث يجب على المكلف الفحص عمن هو جامع للوصفين واقعاً وإكرامه، لا الإكتفاء بإعطاء من لم يعلم اجتماعهما فيه.

وتوهم الفرق بين الخطاب الشرعي والعرفي، فاسد لا يخفى وجهه. وفيه ما لا يخفى، لأن مقتضاه هو وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية مطلقاً

---

١. سورة آل عمران: ٩٧.

تحريمية كانت أو وجوبية، فتخصيصه بالثانية دون الأولى تخصيص بالدليل لا خفاء في بطلانه.

وتوهم خروج الأولى عنه بالإجماع دون الثانية، فاسد جزماً، لأن عدم وجوبه في الأولى مستند إلى ما عرفته من الأخبار المعتبرة المزبورة التي تعم بإطلاقها أو عمومها للثانية أيضاً كما أشرنا إليه أولاً، لا الإجماع نفسه بل الإستناد إليه في المقام ـ مع ما هو الظاهر من كون مدركه هو الأخبار المذكورة ـ خالٍ عن وجه الصحة، مضافاً إلى ما فيه من المنع أيضاً، فتبصر.

ومنها: ما عن صاحب الإشارات قدس سره من أن الوجه في الحكم المزبور ـ أي وجوب الفحص في الثانية ـ فهم العرف، فإن المولى إذا أمر عبيده بأن من كان عنده ألف دينار فليأت منها بمائة ومن كان عنده مائة فليأت منها بعشرة، فيفهم عرفاً وجوب المحاسبة على كل من الصنفين لتبين المكلَّف منهما عن غيره. وكذلك الأمر في الموضوعات التي رتب عليها الحكم شرعاً.

وفيه: مضافاً إلى منع فهم العرف أن اختصاصه بالثانية ـ أي الشبهة الوجوبية دون التحريمية مع أنهما على حدّ سواء ـ يحتاج إلى دليل مفقود في المقام. وتوهم خروج الثانية بالإجماع دون الأولى، قد عرفت فساده في الوجه الأول، فتبصر.

ومنها: ما أفاده المحقق الأنصاري في فرائده، ومحصل ما أفاده قدس سره فيه هو: الفرق بين ما إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف متوقفاً كثيراً على الفحص بحيث يكون إهماله فيه مستلزماً للوقوف في مخالفة التكليف كثيراً كالإستطاعة ونحوها، وبين ما إذا لم يكن كذلك، بوجوب الفحص في الأول وعدمه في الثاني.

وفيه ما لا يخفى، لأن هذا الفرق والتفصيل إما بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية الوجوبية بخصوصها ـ كما هو ظاهر سياق كلامه قدس سره ـ أو بالنسبة إلى أصل الشبهة الموضوعية مطلقاً تحريمية كانت أو وجوبية، بأن يكون كلامه هذا استثناء عن كلية عدم وجوب الفحص فيها كما هو ظاهر إطلاق كلامه.

وعلى التقديرين لا وجه له:

أما على الأول فلأنه مضافاً إلى أن العلم بأن الموضوع المزبورمن قبيل الأول أو الثاني مما لا يخلو عن العسر والمشقة، وإلى أنه لا فرق ظاهراً عند القائل بوجوب الفحص فيها أو بعدمه بين أن يكون الموضوع المزبور من قبيل الأول أو الثاني خلاف ظاهر إطلاق ما مرّ أو عمومه من الأدلة المتقدمة التي اعترف أولاً بسلامتها عما يصلح للمعارضة معها كما لا يخفى.

وأما على الثاني فلأنه مضافاً إلى ما ذكرنا يرد عليه قدس سره أن وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية مطلقاً فيما إذا كان الموضوع المزبور من قبيل الأول إن كان لحكم العقل به، فيدفعه أن حكمه به معلق على عدم ثبوت الرخصة من طرف الشارع، ويكفي في ثبوتها إطلاق ما يراد عمومه من المعتبرة. وإن كان ذلك لبناء العقلاء عليه الكاشف عن تقرير المعصوم عليه السلام، فهي كافية في ردعه أيضاً، مضافاً إلى ما فيه من المنع. فلا وجه لرفع اليد عما عرفته من الأدلة المعتبرة بالأمر الإعتباري فضلاً عن إثبات القاعدة الثانوية به، فتبصر.

ثم إن ما ذكرنا من وجوب الفحص عن المعارض مما لا يختص بالأصل وإعماله، بل هو يجري بالنسبة إلى الأدلة كلها فقاهية كانت أو اجتهادية،

وتخصيص الكلام بالأصل أو العام كما في القوانين إنما هو من بـاب المـثال والمناسبة أو لقوة احتمال المعارض بالنسبة إليه كما لا يخفى.

والقول بعدم وجوب الفحص عن المعارض ـ كما عن غير واحد من محققي المتأخرين قياساً حالنا على حال أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسـلم والأئمة عليهم السلام في عدم فحصهم عن المعارض والمخصص بعد ظهور الفرق بيننا وبينهم في طريق فهم الأحكام وأخذها منهم عليهم السلام ومـن أحاديثهم لأنهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم وعارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية السائلين لما يحتاجون إلى سؤاله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الأئمة المعصومين عليهم السلام، نظير المقلدين السائلين من مجتهدهم في هذا الزمان ما لا مـحيص لهـم عـن مـعرفته مـن الأحكام الشرعية بخلافنا الفاقدين للمراتب المزبورة كلها. ووضوح الإفتراق بيننا وبين الموجودين في زمان النبي صلى الله عـليه وآله وسـلم أو الأئـمة الغائبين عن مجلس الخطاب المشاركين لنا في أخذ الأحكام من الأحاديث والأخبار التي نقلها الحاضرون في مـجلسه إليـهم لقـلة أسـباب الإخـتلال والإشتباه بالنسبة إليهم وكثرتها بالنسبة إلينا كما لا يخفى.

وكمال البينونة بين ما نقلها الحاضرون في مجلس الخطاب إلى الموجودين الغائبين عنه من الأحاديث وما في أيدينا من الأخبار التي انحصر أمرنا فـي هذا الزمان بالرجوع إليها لمعرفة الأحكام الشرعية ـ لسلامة الأول عما هو في الثاني ظاهراً من المعارضات الكثيرة والإختلالات العظيمة وكثرة أسـبابها، كطول الزمان ودسّ المعاندين للأئمة عليهم السلام وإدراجهم فيما صدر منهم عليهم السلام من الأخبار ما ليس منهم، مما لا وجه له قطعاً، لما عرفته من

الفرق بين المقيس والمقيس عليه بوجوهه الثلاثة، فتبصر.

ويظهر مما ذكرنا هنا وأشرنا إليه سابقاً من العلم الإجمالي بوجود المعارض والمخصص لما في أيدينا من الأخبار والأدلة، أن الإستناد إلى أصالة عدم المعارض والمخصص مما لا وجه له أيضاً.

وتوهم أن الأصل كون الأصل أو الخبر الذي نريد إعماله مما لا معارض له بعد معارضته بالمثل وأن الأصل كونه مما له معارض، وانقسام ما في أيدينا من الأخبار والأدلة إلى القسمين وعدم إمكان إجراء حكم واحد منهما عليه إلا بعد الفحص كما هو الظاهر، مما لا وجه له أيضاً.

وقد استدل لهذا القول بما محصّله: إنه لو وجب الفحص عن المعارض والمخصص أو المقيد مثلاً في العمل بما في أيدينا من الأدلة كالعام والمطلق ونحوهما لوجب الفحص عن المجاز في العمل بأصالة الحقيقة، والتالي باطل اتفاقاً فكذا المقدم. والملازمة بينهما ظاهرة، لأن احتمال إرادة المتكلم خلاف ظاهر اللفظ والوقوع في الخطأ لولا الفحص بالنسبة إلى المقيس والمقيس عليه على حدّ سواء كما لا يخفى.

مضافاً إلى ما هو الظاهر من قضاء العرف بحمل الألفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرفها عن ظاهرها وحقيقتها من القرينة.

وأجيب عنه بما لو تم لكان جواباً عن الإضافة أيضاً، ومحصّله: إن النزاع في المقام ليس في جواز العمل بأصالة الحقيقة قبل الفحص عن الصارف والقرينة وفي جهة دلالة اللفظ وحقيقته، والإحتراز عن التجوز ووجوب الفحص عن المخصص أو المقيد بالنسبة إلى العام أو المطلق، ليس لاحتمال المجاز وإرادة المتكلم خلاف ما هو ظاهر فيه من العموم أو الإطلاق، بل إنما

هو احتمال قوي أو الظن بوجود ما هو رافع لحكمه عن بعض أفراده من المخصص أو المقيد الموجب لعدم جواز الحكم بأن مراد المتكلم من العام أو المطلق مثلاً ما هو ظاهره من العموم أو الإطلاق. وهذا في الحقيقة ـ وإن كان راجعاً إلى حصول التجوز في العام أو المطلق بعد ظهور المخصص أو المقيد عند من رآه مجازاً في الباقي أو الفرد لا حقيقة ـ إلا أن الفرق بين البحثين وتغايرهما وعدم كون الأول مقصوداً لذاته هنا مما لا خفاء فيه.

وحينئذ فالدليل المزبور لا يناسب المدعى ولا يرتبط به كما لا يخفى.

ومن هذا البيان ظهر ما أشرنا إليه من أنه لو تم لكان جواباً عن الإضافة أيضاً، فتبصر.

لكن الذي يقوى في النظر هو: إن الدليل المزبور وما هو تلوه من الإضافة بعد كون المقام من جزئيات مسألة جواز العمل بالأدلة الشرعية مع احتمال قوي أو الظن أو العلم الإجمالي بوجود الصارف والمعارض والمخصص والمقيد لها أو مطلقاً استناداً إلى أصالة الحقيقة وعدم جوازه كذلك إلا بعد الفحص عنها، كما يشهد عليه قول غير واحد من المحققين بأن تخصيص البحث بالعام ونحوه إنما هو من باب المثال والمناسبة أو غيرهما مما مرت الإشارة إليه سابقاً، في كمال الإرتباط والمناسبة ولا مجال لإنكاره. وحينئذ فالجواب عنه بوجه يندفع به ما هو تلوه من الإضافة أيضاً هو: أنه فرق بين المقيس والمقيس عليه، لقيام الإجماع على عدم وجوب الفحص في الثاني دون الأول كما اعترف به المستدل، وهو كافٍ في بطلان القياس كما لا يخفى.

مضافاً إلى وجود الفرق بينهما بوجه آخر، وهو تفاوت الحقائق في الظهور واختلاف مراتبها فيه وبلوغ استعمال بعضها كالعام في معناه المجازي

واشتهاره فيه إلى أن قيل: ما من عام إلا وقد خص، دون غيره من الحقائق كما لا يخفى.

وتوهم مساواتها فيه نظر. أو لحاظاً إلى ما قيل من أن أكثر اللغات وكلام العرب مجازات بعد كونه من باب الإغراق والمبالغة. واحتمال كون المراد منه أن أكثر الألفاظ لها معان مجازية، مما لا وجه له جزماً.

مضافاً إلى ما حكاه في القوانين عن غير واحد من المحققين من الإجماع على وجوب الفحص عن المعارض والمخصص الذي هو بنفسه كاف في إثبات المرام أيضاً، فتبصر.

فظهر أن الدليل المزبور وما هو تلوه من الإضافة، مما لا وجه له أيضاً.

وقد استدل لهذا القول بآيتي النفر والتثبت، وقد أشار إليهما وإلى ما فيهما من الإختلال والسقم غير واحد من المحققين في كتبهم المبسوطة لاسيما في القوانين، فارجع إليها لأن غرضنا في المقام الإختصار والإشارة.

فظهر بما ذكرنا كله أن الأصل عدم جواز العمل بدليل شرعي يحتمل قوياً أن له معارضاً ومخصصاً إلا بعد الفحص، من دون فرق بين أن يكون الدليل اجتهادياً أو فقاهياً، فتبصر.

ثم اللازم هو تحصيل القطع بعدم المعارض واليأس عنه، كما هو مقتضى ما أشرنا إليه سابقاً من العلم الإجمالي بوجود المعارض لما في أيدينا من الأدلة، لاسيما بناء على كونه كالعلم التفصيلي كما هو الأظهر، فتدبر. أو يكفي حصول الظن المعتبر بعدمه؟ فيه قولان، والمتعين منهما هو الثاني لما في الأول، مضافاً إلى عدم إمكانه وإلى فقد ما هو وافٍ بإثباته كما يظهر بالرجوع إلى الكتب المبسوطة من العسر والحرج المنفيين بالإجماع والأخبار والآيات المحكمة

ولا مجال لإنكاره، فتبصر.

(الثاني): إن الأصحاب بعد اختلافهم في معذورية الجاهل بالحكم الشرعي العامل بما يوافق الأصل قبل الفحص عن الأدلة وتحصيل العلم أو الظن المعتبر بعدم المعارض، اتفقوا على معذوريته وضعاً لا تكليفاً في موضعين:

أحدهما: ما إذا أجهر في موضع الإخفات، أو العكس.

وثانيهما: ما إذا تمم في موضع القصر دون العكس ظاهراً.

وحكموا في هذين الموردين بصحة المأتي به وأنه مسقط للقضاء والإعادة وإن لم يكن موجباً لارتفاع المؤاخذة، فوقعوا في إشكال قوي تعرضه غير واحد من المحققين محصله: إن الجاهل المزبور مع كونه مكلفاً فعلاً فيهما بالواقع الأولي ـ كما هو مقتضى حسن المؤاخذة التي هي على تركه لا غير كما أشرنا إليه سابقاً ـ إما مكلف فعلاً أيضاً بما يأتي به في الموضعين من الصلاة الجهرية أو القصرية مثلاً أو لا، والأول لكونه تكليفاً محالاً أو تكليفاً بالمحال، لعدم قدرته على الإمتثال فاسد لا مجال لإنكاره، والثاني مستلزم لأن لا يكون المأتي به فيهما صحيحاً مسقطاً للقضاء والإعادة، لتوقف صحته على الأمر الشرعي المفروض فقده، فالحكم بصحة العبادة المأتي به فيهما لا يجتمع مع حسن المؤاخذة وبقائها كما لا يخفى، فاغتنم.

وأجيب عنه بوجوه ثلاثة:

أحدها: إن الجاهل في الموضعين مكلف فعلاً بالمأتي به فيهما لا بالواقع المتروك، وذلك إما لكون الجهل فيهما كالجهل بالموضوع في كون صاحبه مكلفاً بالمأتي به لا بالواقع، أو لكون تكليفه بالواقع فيهما مشروطاً بالعلم به

تفصيلاً وإن لم يكن كذلك في غيرهما، أو لكون الخطاب بالواقع منقطعاً عنه حال جهله لقبح خطاب العاجز وإن كان العجز بسوء اختياره دون أثره ـ بناء على أن الإمتناع بالإختيار ينافي الإختيار خطاباً لا عقاباً ـ أو لكون الثاني فيهما غير مكلف بالواقع المتروك ومؤاخذاً على ترك التعلم.

والفرق بين الثاني والرابع من وجهين: أحدهما أن العلم شرط للتكليف الواقعي على الأول دون الثاني. وثانيهما أنه واجب نفسي على الثاني دون الأول. إلا أن هذه الوجوه مما لا يخلو عن الإشكال:

أما الأول فلأنه ـ مضافاً إلى منافاته لبقاء المؤاخذة وحسنها التي هي على ترك المأمور به الواقعي العقلي لا غير كما بيناه في الأمر الرابع من الأمور المتقدمة ذكرها في صدر الفائدة ـ خلاف ما عن ظاهر المشهور من حكمهم ببطلان صلاة الجاهل بحرمة الغصب الذي يكشف عن بقاء تكليفه بالواقع الأولي وعدم انقلابه إلى المأتي به.

ومن هنا ظهر ما في الوجه الثاني، مضافاً إلى استلزامه الدور الباطل كما لا يخفى.

وأما الثالث فلأنه مضافاً إلى إمكان القول بأن الإمتناع بالإختيار ينافي الإختيار خطاباً وعقاباً معاً ـ كما هو مقتضى كونه على ترك الواقع العقلي، فتبصر ـ خلاف ما عن ظاهر المشهور من بطلان صلاة الجاهل بحكم الغصب وحكمهم به الذي هو كاشف عن ثبوت النهي بالنسبة إليه وبقاء تكليفه فعلاً بالواقع وعدم انقلابه إلى المأتي به.

ومن هنا ظهر ما في الوجه الرابع مضافاً إلى منع كون التعلم واجباً نفسياً قد عرفت وجهه في صدر الفائدة. وظهر أن الإستناد إلى الوجوه في منع تعلق

التكليف بالواقع الأولي المتروك وعدم كـون الجـاهل مكـلفاً فـعلاً بـه فـي الموضعين المزبورين، مما لا وجه له.

وثانيها: إن الجاهل فيهما مكلف فعلاً بالواقع المفروض تركه لا بالمأتي به، إلا أنه لما كان مشتملاً على بعض ما اشتمل عليه الواقع من المصلحة التـامة يكون مسقطاً له ومخرجاً للجاهل المزبور عن عهدته، وإن لم يكـن مـوجباً لارتفاع عقوبته لتفويته عليه بعض ما يشتمل عليه الواقع المتروك من المصلحة الكاملة.

وتوهم أن المأتي به لابد من أن يكون مما يصح به قصد التقرب المعتبر في صحة العبادة، وهو لكونه علة لترك الواقع فيهما يكون محرماً فلا يـصح بـه قصده كما لا يخفى. فاسد للفرق بين التلازم والعلية، والمتصور في الموضعين هو الأول لا الثاني، فإن ترك الواقع فيهما كالمأتي به فيهما مسبّب عن تقصير الجاهل وهو علة له في الحقيقة. فالمأتي به بعد اختلاف المتلازمين في الحكم كما هو مقتضى التحقيق لا يقع في الخارج إلا مجوزاً مقرباً كما لا يخفى.

لكنه مخالف لظاهر قوله عليه السلام في صحيح زرارة الوارد في المسألة «تمت صلاته»، لأنه ظاهر في كون المأتي به هو المأمور به لا أنه هو الواقع المتروك كما لا يخفى.

والقول بأنه كناية عن سقوط الفعل عن الجاهل ثانياً مطلقاً إعادة وقضاء وهو أعم من أن يكون لإتيانه بما هو مسقط له أو بما هو المأمور به ولا دلالة له على الثاني، بعيد. وهو مع ما فيه من ارتكاب المجاز على وجه مقلوب على قائله، فكل منهما يفتقر تعيينه إلى دليل مفقود في المقام كما لا يخفى.

وثالثها: إن الجاهل في الموضعين مكلف بالمأتي به والواقع معاً مـرتباً،

بمعنى أن تكليفه بالقصر أو الجهر في موضع الإتمام أو الإخفات أو العكس مرتب ومشروط على عصيانه بالنسبة إلى الآخر كالإتمام مثلاً، لا مطلقاً. فقولك يلزم التكليف المحال أو بالمحال، مسلم على التقدير الثاني لا الأول.

وفيه ما لا يخفى، لأن مجرد تقدم أحد التكليفين كالقصر مثلاً على الإتمام أو العكس على الآخر في مرتبة الإنشاء مع اقترانهما في مرتبة الفعلية ووجوبهما عليه فعلاً وعدم تقيد فعليّة كل منهما بمرتبة نفسه كما هو المفروض، مما لا يجدي في ارتفاع اللازم والإشكال جزماً كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: إن الترتب إما أن يلاحظ بالنسبة إلى الخارج، بأن يكون تكليف الجاهل بأحد المرتبين كالتمام مثلاً مشروطاً بتحقق المعصية منه بالنسبة إلى الآخر كالقصر مثلاً وتركه له، نظير تكليف المكلف بالصلاة مع الطهارة الترابية بعد تفويتها مع الطهارة المائية. وإما أن يلاحظ بالنسبة إلى الذهن والقصد، بأن يكون تكليفه بأحدهما مشروطاً بمجرد عزمه على ترك الآخر من دون تحققه منه في الخارج.

فإن كان على الوجه الأول فهو مسلم يرتفع به الإشكال، إلا أنه مخالف لما هو ظاهر الجواب من كون الجاهل مكلفاً بهما فعلاً وأنهما واجبان عليه وباقيان بالنسبة إليه في آن واحد كما لا يخفى.

وإن كان على الوجه الثاني الذي هو مراد المجيب منه لا الأول، فهو مضافاً إلى عدم إمكان اعتبار أخذ عزمه على معصية أحد التكليفين كالقصر مثلاً في مورده في تكليفه الآخر وهو التمام مثلاً أو العكس، فإنه يوجب رفع موضوع الخطاب وانقلابه كما لا يخفى.

مع أنه مستلزم لصحة صلاة المسافر إذا صلى تماماً أو إخفاتاً بعد عزمه على

المعصية وتركه الصلاة قصراً أو جهراً. وهو باطل لا ينبغي المصير إليه جزماً، وهو مما لا ينتفع به المجيب ولا يرتفع به الإشكال كما لا يخفى، وهو الوجه لما قيل في ردّه من أنه غير معقول كما مرّ.

فالأحسن هو الجواب الثاني. ويمكن رفع الإشكال فيما إذا أجهر في مورد الإخفات أو العكس بجعل وجوبه من قبيل وجوب شيء في شيء يوجب تركه حسن المؤاخذة لا فساد العبادة، فافهم.

ثم لا يخفى عليك أن مراد الأصحاب بالجاهل في الموضعين هو من يتحقق منه قصد التقرب كالغافل لا من لا يتحقق منه القصد كالملتفت أو الأعم. كيف في قصد التقرب والجزم به أيضاً إلا في مورد الإحتياط على القول بأن صحته شرط في صحة العبادة ـ لا مجال لإنكاره، وهو لا يتحقق من الجاهل الملتفت مطلقاً مقصراً كان أو قاصراً أو مع فقده لا يمكن الحكم بصحة العبادة جزماً.

وحينئذ يرد عليهم أن حكمهم هنا بحسن المؤاخذة ـ التي هي على ترك الواقع الفعلي ـ ينافي ما عرفته وأشرنا إليه في صدر الفائدة في بعض الأمور الخمسة في قبح المؤاخذة على الجاهل وأن قبحه مما عليه العدلية. وقد أورد عليهم بما محصله: إن الأجوبة بعد تماميتها حاسمة لمادة الإشكال، إلا أن الإلتزام بها يوجب الوقوع في إشكال أصعب، وهو الإلتزام بكون الجاهل الغافل حال غفلته مكلفاً فعلاً بشيء هو غافل عنه، مع أنه كما ترى. وأنت خبير بما في إطلاقه وأنه لا يتم إلا بالنسبة إلى بعضها كما لا يخفى.

فقد ظهر بما ذكرنا أن ما حكم الأصحاب به في الموضعين من صحة العبادة مع حسن المؤاخذة لا يخلو عن الإشكال بالمرة، فتبصر.

(الثالث): قد عرفت سابقاً أن العمل بالأصل مشروط بالفحص وليس له

شرطاً سواه، لكن عن الفاضل التوني قدس سره في الوافية أن له شروطاً أخرى غيره:

منها: أن لا يكون مجراه جزء عبادة، بناء على أن المثبت لأجزائها هو النص لا غير.

وفيه ما لا يخفى، لأن النص والدليل قد يكون مجملاً وقد يكون مفقوداً وقد يكون معارضاً، وعلى التقادير فإن قلنا بأن المرجع في موارد الشك في العبادة جزء أو شرطاً هو البراءة كما هو الأظهر فلا مانع من إجرائها والعمل عليها فيما إذا كان الدليل مفقوداً أو مجملاً كما لا يخفى. وإن قلنا بأنه هو الإشتغال الذي يحكم به العقل، فعدم جواز إعمال البراءة حينئذ إنما هو لفقد شرطه وهو عدم الدليل المعتبر لا لكون مجراها جزء العبادة، فتخصيص مجرى البراءة بما إذا لم يكن جزء للعبادة خالٍ عن وجه الصحة.

ومنها: أن لا يتضرر بإعمالها مسلم أو من بحكمه، كما لو فتح إنسان قفس طائر فطار، فإن إعمال الأصل فيه يجب تضرر المالك، فيحتمل اندراجه في قاعدة الإتلاف أو عموم قوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار. فإن المراد منه هو نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع لا نفي وجوده إما لأنه مستلزم للكذب كما لا يخفى. ومع هذا الإحتمال لا يتحقق شرط العمل بالأصل، وهو فقدان النص والدليل المعتبر، فلا يجوز العمل عليه حينئذ، بل يجب على المفتي في المثال ونحوه التوقف في مقام العمل وترك العمل بالبراءة وعلى الضار تحصيل العلم بها ولو بالصلح.

لكن فيه ما لا يخفى أيضاً، لأن قاعدة نفي الضرر من الأدلة الشرعية المعتبرة المقدمة على الأدلة كلها لا يجوز معها الإستناد إلى البراءة، فإن ثبت

اندراج المفروض تحتها فيخرج عن مورد الأصل، فلا مقتضى لإعماله ظاهراً، وإن ثبت عدمه أو شك فيه فلا مانع من إعماله. ومجرد احتمال اندراج المفروض فيها أو في قاعدة الإتلاف، لا يوجب رفع اليد عن الأصل الذي هو معتمد مع فقد معارضه أو ما هو مقدم عليه مطلقاً كالدليل والأمارة المعتبرين. مع أن المعلوم تعلقه بالضارّ في المثال هو الإثم والتعزير إن كان متعمداً وإلا فلا يعلم وجوب شيء عليه ظاهراً، فالحكم بوجوب التوقف على المفتي والصلح على الضارّ مما لا وجه له ظاهراً.

ومنها: أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى، كأن يقال في أحد الإنائين المشتبهين: الأصل عدم وجوب الإجتناب عنه، فإنه يوجب الحكم بوجوب الإجتناب عن الآخر أو عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً أو عدم تقدم الرتبة حيث يعلم بحدوثها على ملاقاة النجاسة. فإن إعمال الأصل في هذه الأمثلة يوجب الإجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقى أو الماء فيكون ممنوعاً.

ووجهه: إن الأحكام الظاهرية إنما تثبت بمقدار مدلول أدلتها ولا تتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت. ولا خفاء في أن مفاد أدلة الأصول كالإستصحاب وغيره من التنزيلات الشرعية ليس إلا وجوب ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المجعولة للمتعين المحمولة عليه بلا واسطة لا الآثار العقلية أو العادية لعدم قابليتها للعمل كما لا يخفى، ولا الآثار الشرعية المحمولة على المتعين بواسطة الآثار العقلية أو العادية لعدم كونها آثاراً للمتعين في الحقيقة. فإثبات الآثار غير الشرعية المزبورة بالأصل وترتيبها على المستصحب ـ كما في الأمثلة المزبورة ونحوها ـ خارج عن

مفاد دليله، فيكون ممنوعاً.

وهذا الوجه بناء على اعتبار الإستصحاب من باب الإخبار ولعله الأظهر، مما ينبغي التصديق ولا غبار عليه. إلا أن ظاهر كلمات جماعة من المحققين طاب رمسهم في موارد كثيرة المحكية عنهم في المشار إليها في الفرائد المنافي ذكرها لما هو المرام من الإختصار والإشارة، هو عملهم بالأصول المثبتة وعدم الفرق عندهم بين الآثار العقلية والشرعية كانت مع الواسطة أو بدونها.

مع أنه بناء على كون مدرك الإستصحاب هو الإخبار، بعيد عن التحقيق والصواب، إلا أن يقال: إن الموضوعات والأمور الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي والأثر قد تكون من الوسائط الخفية بحيث يعدّ في نظر العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً وآثاراً لنفس المستصحب، وقد تكون من الوسائط الجلية بحيث لا تعد في العرف كذلك، فلعل الواسطة في الموارد المشار إليها عند هؤلاء المحققين المشار إليهم من قبيل الأولى لا الثانية، فتبصر.

أو يقال: إن اعتبار الإستصحاب عندهم من باب الظن لا الإخبار، فإنه لا مناص حينئذ عن الإلتزام بالأصول المثبتة والعمل بها ظاهراً، لعدم انعقاد الظن بالملزوم عن الظن باللازم مطلقاً عقلياً كان أو شرعياً كان مع الواسطة أو بدونها كما لا يخفى.

إلا أن يقال: إن الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية التي لا يكون بينها وبين ملزوماتها واسطة دون غيرها من اللوازم.

لكن لا يخفى ما فيه، لأنه يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصراً فيه على

ترتب بعض اللوازم دون آخر، أو كان بعض الآثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن إما مطلقاً أو في الجملة، ولو في خصوص المقام، وإلا فلا كما أشار إليه الشيخ قدس سره في الفرائد.

وكيف كان، ليس الأمر في الأمثلة الثلاثة المتقدمة كما ذكره الفاضل المتقدم إليه الإشارة، وذلك لأن الأصلين إما أن يكونا مسبّبين عن أمر خارج عنهما، بأن يكون الشك في كل منهما مسبباً عنه لا عن الشك في الآخر، وإما أن يكون أحدهما مسبباً عن الآخر بأن يكون الشك في أحدهما ناشئاً عن الشك في الآخر. فعلى الأول كما في المثال الأول وأمثاله من الشبهات المحصورة، فالمانع من إعمال الأصل فيه هو المعارضة ـ أي معارضة كل منهما بالآخر ـ الناشئة عن العلم الإجمالي فيه بثبوت حكم مردد بين الحكمين الغير المعلوم تفصيلاً، فاللازم بعد كون تقديم أحدهما على الآخر تحكماً، إما إعمالهما معاً أو إهمالهما أو إسقاطهما رأساً. والأول لما كان مستلزماً لطرح العلم الإجمالي الموجب في المثال المزبور للمخالفة العملية القطعية المحرمة، كان المتعين هو الثاني، أي إهمالهما معاً والرجوع إلى دليل آخر، والأخذ بمفاده كائناً ما كان ما لم يقم إجماع على خلافه.

فظهر أن المانع من إعمال الأصل في المثال الأول ونحوه ليس ما زعمه الفاضل المزبور قدس سره، وما هو مانع عنه فيه ليس مختصاً بالأصل بل يجري بالنسبة إلى جميع الأدلة كما لا يخفى. وعلى الثاني كما في المثال الثاني حيث إن الشك في نجاسة الملاقي وطهارته مسبب عن الشك في بلوغه كراً وعدمه. وحينئذ فلا مانع من إعمال الأصل، أي أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي كراً وإن استلزم نجاسته، لأن ما ذكرنا سابقاً من أن الأحكام الظاهرية تثبت

بمقدار مدلول أدلتها ولا تتعدى إلى أزيد منها بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت، إنما هو فيما لم يكن الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعاً لذلك الحكم الآخر، وإلا كما هنا فلا.

وبعبارة أخرى: فرق بين أن يكون ثبوت الحكم الآخر لثبوت موضوعه ولو بالأصل، أو يكون لمجرد ثبوت حكم في موضوع آخر. والممنوع منهما هو الثاني دون الأول. فثبوت الحكم الآخر في المثال الثاني المشار إليه في كلام التوني قدس سره إنما هو لثبوت موضوعه بالأصل وهو القلة، نظير الإستطاعة التي ثبتت بأصالة البراءة من الدين المترتب عليها وجوب الحج، من دون فرق بينهما. لكن يظهر الفرق بينهما من صاحب القوانين قدس سره حيث قال: إن التمسك بأصالة عدم الكرية صحيح، ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الإجتناب عما لاقاه، لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي.

واعترض عليه في الفرائد: بأنه لم يعرف وجه فرق بينهما. وهو في محله، بناء على ما لعله الأظهر من تقدم الأصل السببي على المسببي، وإلا فلا. وكيف كان فإعمال الأصل في المثال الثاني إما لا مانع عنه أو المانع منه هو معارضته بمثله، لا ما زعمه الفاضل المزبور.

هذا كله ما يتعلق بالمثالين الأولين، وأما المثال الثالث ـ الذي كان سبق أحد الحادثين على الآخر بعد العلم بحدوثهما معاً مشكوكاً ـ فهو على قسمين: أحدهما أن يكونا مجهولي التاريخ. وثانيهما أن يكون أحدهما مجهول التاريخ دون الآخر. والأول إما لا يحتمل فيه التقارن، كما إذا كان تقدم أحدهما على الآخر معلوماً إجمالاً وكان الشك في تعيينه، أو يحتمل فيه

التقارن كما إذا لم يكن تقدم أحدهما على الآخر معلوماً لا إجمالاً ولا تفصيلاً. فصارت الأقسام ثلاثة:

أما الأول: فالمانع فيه من إعمال الأصل ـ أي أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر ـ بعد عدم جريانه في نفس التأخر لعدم مسبوقيته باليقين السابق، هو معارضته بمثله، والحكم في مثله التساقط إن كان لكل منهما أثر شرعي وإلا فيؤخذ بما له أثر شرعي دون غيره كما في محله، فتبصر.

وهل يحكم فيه بالطهارة أو النجاسة؟ فيه وجهان، أظهرهما الأول لقاعدة الطهارة التي هي المرجع بعد سقوط الأصلين بالمعارضتين.

وأما الثاني: فلا مجال فيه للأصل لما عرفته في الأول. وفي الحكم بالتقارن وعدمه حينئذ وجهان مبنيان على اعتبار الأصل المثبت وعدمه: فالأول على الأول والثاني على الثاني. لكن الأظهر هنا هو الأول لخفاء الواسطة، فتبصر.

وعلى الأول هل يحكم بالطهارة أو النجاسة؟ فيه وجهان، أظهرهما الأول لما مرت الإشارة إليه في القاعدة.

وأما الثالث: فيجري الأصل فيما جهل تاريخه من الحادثين لا فيما علم تاريخه منهما أيضاً كما توهم، لوجود ملاكه في الأول دون الثاني. وذلك لأن كلاً من الأصلين وإن اشتمل على مستصحب من حيث اللحاظ إلى حادث آخر إلا أن لحاظ هذا الحادث في مورد الأصل الأول إنما هو من باب المرآتية حيث إنه بنفسه حاوٍ لما هو معتبر في جريان الأصل من اليقين السابق والشك اللاحق. ولحاظ هذا الحادث إنما هو من جهة مجرد اتصال المقتضي بعدم المانع، بخلاف مورد الأصل الثاني، فإن لحاظ هذا الحادث فيه إنما هو من باب الموضوعية، حيث إن المستصحب فيه لو لم يلاحظ بالنسبة إلى هذا

الحادث لما حصل فيه شك.

وحينئذ فالمقتضي لجريان الأصل الأول موجود وإن أغمض النظر عن لحاظ ذلك الحادث، بخلاف الثاني، فإن جريانه يتوقف على حصول الشك، وهو يتوقف على لحاظ ذلك الحادث، وإذا أتى بمقام الملاحظة تتقدم الحالة السابقة. فإن الكرية المعلومة تاريخها مثلاً بوصف لحاظها في زمن الملاقاة لم تكن مسبوقة بالعدم، فما هو مسبوق بالعدم إنما هو الكرية بنفسها، وهي لم تكن بمحل الشك، وما هو مشكوك إنما هو الكرية بهذا الوصف، وهي بهذا الوصف لم تكن مسبوقة بالعدم.

فتوهم جريان الأصل فيما علم تاريخه من الحادثين أيضاً والحكم بالتقارن والطهارة بعد تساقط الأصلين، مما لا وجه له جداً. كما أن إلحاق القسم الثالث بالأول في إهمال الأصل وعدم جريانه مطلقاً ـ كما عن بعض ـ مع ظهور الفرق بينهما بوجود المانع ـ وهو التعارض الموجب للتساقط في القسم الأول دون الثالث ـ كما عرفته، مما لا وجه له أيضاً.

وهل يحكم حينئذ بتأخر وجود الأول عن الثاني وحدوثه بعده أو لا يحكم على الأول إلا بعدم وجوده وحدوثه في تاريخ الثاني المعلوم تاريخه؟ فيه وجهان: أظهرهما الثاني بناءً على عدم القول بالأصل المثبت، فتبصر.

ثم الحكم في هذه الصورة هو الطهارة أو النجاسة؟ وجهان مبنيان على فهم قوله عليه السلام: إذا كان الماء قدر كر لم ينجّسه شيء. وان المانع من الإنفعال هو الكرية مطلقاً، كانت سابقة على ملاقاة النجاسة أو لاحقة عليها أو مقارنة معها، أو أن المانع منه هو الكرية السابقة عليها لا غيرها. فإن قلنا بالأول فالأول وإن قلنا بالثاني فالثاني، لكن الأظهر هو الثاني والحكم بالنجاسة، لكن

مع قطع النظر عما عرفته من القاعدة، فتبصر.

ودعوى الملازمة بين الطهارة والكرية مطلقاً ولو كانت لاحقة على الملاقاة أو مقارنة معها، يحتاج إلى دليل معتبر مفقود في المقام، ويأبى عنها ظاهر الحديث أيضاً.

فظهر أن إعمال الأصل في المثال الثالث إما لا مانع منه أو المانع منه هو معارضته بمثله. وقد عرفت حكمه، وان فقده شرط لإعمال الأدلة كلها، ولا اختصاص له بإعمال الأصل جداً.

ثم بما ذكرنا وأشرنا إليه من مبنى الوجهين يظهر لك الحكم في طهارة ونجاسة ما إذا تمم البعض بطاهر كراً وأن الأظهر هو الثاني، خلافاً لصاحب السرائر قدس سره حيث صار إلى الأول وادعى عليه الإجماع، مع أنها في مثله كما ترى، فتبصر.

وكيف كان ما ذكرناه في هذه الفائدة مما ساعد عليه نظري، ولعله مما ينبغي للتصديق والتحسين، وهو الموفق والمعين.

فـائـدة

[اقتضاء الأمر للإجزاء]

اختلف الأصوليون في أن الأمر هل يقتضي الإجزاء أو لا؟ على قـولين، أظهرهما الثاني، يأتي بيانه بعد أمور خمسة:

(الأول): إن هذا المبحث تارة يعنون على وجه ينسب فيه الإقتضاء وعدمه إلى الأمر نفسه كما ذكرنا تبعاً للقوانين المحكمة، وأخرى يعنون على وجه ينسب فيه الإقتضاء وعدمه إلى فعل المكلف كما صنعه جماعة، منهم صاحب الكفاية حيث قال: الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة بلا شبهة.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

لكن الصحيح هو الأول، للزوم أخذ ما هو مصبّ النزاع ومـوضوعه فـي عنوانه والإشارة فيه إليه كائناً ماكان، لا خفاء ولا شبهة فيه. وسيأتي في الأمر الثالث أن مصب النزاع وموضوعه في هذه الفايدة هو الأمر نفسه، والبحث عن حاله ليس إلا، والفعل المشار إليه وغيره مما يأتي ذكره في الأمر الثاني شرط لجريان هذا النزاع وتحققه. فجعله موضوعاً له وأخذه في عنوانه مما لا وجه له، وإن فرض كونه في الحكم العقلي كما لا يخفى.

(الأمر الثاني): إن الأمر إما واقعي أو ظاهري لا ثالث لهما، لاندراج الأمر الإضطراري ونحوه ـ مما أخذ واعتبر في تعلقه بموضوعه ـ وصف من أوصاف

المكلف، كالأمر الإستصحابي في الثاني ولا مجال لإنكاره. فتقسيمه إلى الأربعة بإضافة الأمر العقلي الذي يتخيل أنه أمر وليس بأمر حقيقة إلى ما أشرنا إليه كما يظهر من غير واحد، يستلزم أن يكون قسم الشيء قسيماً له لا، و خفاء في بطلانه، فتبصر.

والنزاع المزبور إنما هو في الثاني دون الأول، نظراً إلى ما اعتبر في تحققه وجريانه من الأمرين لا يتصور ثانيهما بالنسبة إلى الأول: أحدهما إتيان المكلف ما تعلق به الأمر على وفقه وحسبه الذي هو وجهه وطريقه. وثانيهما انكشاف مخالفة المأتي به على وفقه لما هو المأمور به في الواقع، فلو انتفى الأول ـ كما إذا لم يأت المكلف ما تعلق به الأمر على وفقه أو الثاني كما إذا انكشف موافقة المأتي به على وفق أمره لما هو المأمور به في الواقع واتحاده معه كماً وكيفاً ـ فلا مجال للنزاع المزبور جداً.

فظهر بما ذكرنا أمور:

منها: المعنى الذي ينبغي أن يراد من لفظة «على وجهه» المأخوذة في العنوان المشار إليه، فجعلها عبارة عن قصد التقرب الذي هو شرط للإمتثال لا للمأمور به أو جعلها عبارة عن أجزائه التي هي عينها لا غيرها أو جعلها تأكيداً له الذي لا يساعده قواعده، مما لا وجه له ظاهراً.

ومنها: الفرق بين النزاع في هذه الفائدة والنزاع في أن القضاء يتبع الأداء أو لا، حيث إن الثاني إنما هو فيما إذا ترك المكلف المأمور به رأساً ولم يأت به أصلاً بخلاف الأول كما مر.

ومنها: أن النزاع المزبور مما لا ينبغي في الأمر العقلي لما مر، بل هو منحصر في الأمر الشرعي الظاهري المراد منه فيه هو التعبدي لاختصاص

الإجزاء بمورده ولا يعم غيره، كالمعاملات التي لا دخل لشيء من أوصاف المكلف في ترتب آثارها عليها، ولعله كأخصّية الإجزاء من الصحة مما لا خفاء فيه، ولذا لم نقيد به الأمر في عنوان النزاع.

(الأمر الثالث): قد عرفت مما قدمناه أن النزاع إنما هو في الأمر الظاهري الذي لا خفاء في اقتضائه الإجزاء، بمعنى سقوط إتيان متعلقه المأتي به على وفقه ثانياً في الوقت أو في خارجه، ولا مجال لإنكاره. فالنزاع فيه إنما هو في اقتضائه الإجزاء، بمعنى سقوط فعل المأمور به الواقعي في مورده مطلقاً وإن لم يتحد معه كمّاً وكيفاً.

وبعبارة أخرى: النزاع فيه إنما هو في أنه هل يقتضي ويدل ـ ولو بلحاظ دليل اعتباره ـ على أن متعلقه المأتي به على وفقه وحسبه بدل عما هو المأمور به في الواقع ومسقط لأمره أيضاً وإن لم يوافقه كمّاً وكيفاً كما هو القول الأول، أو لا يدل عليه كذلك كما هو القول الثاني الموافق للأصل العملي: فموضوع النزاع هو الأمر والبحث عن حاله، وقد قلنا بأنه للطبيعة أو المرة أو التكرار، ولا اختصاص له بشيء من هذه الثلاثة. نعم بين النزاعين فرق ستأتي الإشارة إليه.

فظهر مما ذكرنا فيه أمور:

منها: أن هذه المسألة لفظية لا عقلية وإن كان بعض أدلتها الآتية عقلياً، لإمكان أن يكون الغرض من التمسك به هو التأييد والإشارة إلى توافق الدليلين فيها كما هو غير عزيز من المهرة. مع أن الإستناد في تعينها إلى أدلتها كالإستناد في تعينها إلى عنوانها الذي هو بيان الفقيه أو الأصولي، وليس بدليل. ولا يدل على دليليته دليل أيضاً خالٍ عن وجه الصحة، بل الضابط في

تعينها بمصب النزاع وموضوع البحث الذي يمكن استظهاره من دليل المسألة، لكنه غير الإستناد في تعينها إليه كما لا يخفى.

ومنها: أن المراد من الإقتضاء المأخوذ في عنوان النزاع هو الدلالة التي ستأتي إلى تعينها الإشارة، فحمله على السبب والعلة الذي لا يساعده ظاهر اللفظ ولا قرينة عليه أيضاً مما لا وجه له جداً.

ومنها: الفرق بين النزاع في هذه الفائدة والنزاع في أن الأمر هل هو للطبيعة أو التكرار أو المرة، فان الأول إنما هو في اقتضاء الأمر ودلالته لا في تعيين متعلقه وتشخيصه كالثاني. ومن زعم أن المسألة عقلية فرّق بينهما بأن الثاني إنما هو في تعيين مدلوله وتشخيصه وأنه ماذا، لا فيه بعد تعيينه وتشخيصه كالأول، مع أنه مستلزم لأن لا تكون المسألة عقلية ولا لفظية كما لا يخفى.

ويرد عليه إشكال آخر ستأتي إليه الإشارة.

ثم الثمرة بين القول بالإجزاء وعدمه ظاهرة، للزوم الإتيان بالمأمور به الواقعي في الوقت أو في خارجه على الثاني إلا فيما قام الدليل على خلافه كما في الصلاة مع الطهارة المستصحبة أو في الوقت الثابت بالبينة، مع انكشاف خلافهما على القول به وعدمه على الأول إلا فيما قام الدليل على خلافه كما في بعض موارد الجهل أو النسيان على القول به. وحينئذ فلابد لمن زعم أن المسألة عقلية من التزام التخصيص في الموردين، مع أنه مما لا طريق له في مجال العقل وحكمه.

ومنه ظهر الإشكال الموعود، اللهم إلا أن يقال: بأن حكم العقل بالإجزاء أو بعدمه ـ كحكمه بالعقاب في ارتكاب بعض الشبهات ـ معلق على عدم ثبوت خلافه من الشارع. لكن هذا يحتاج إلى دليل مفقود في المقيس لا في المقيس

عليه، فتبصر.

(الأمر الرابع): الدلالة اللفظية إما مطابقة أو تضمن أو التزام، والأخيرة إما لفظية وإما عقلية لا ثالث لهما، لأن اللازم الخارج عن الموضوع له إما مستفاد من اللفظ أو مستفاد من العقل، فعلى الأول فالدلالة لفظية، وعلى الثاني فالدلالة عقلية. والأولى إما بيّن بالمعنى الأخص أو بيّن بالمعنى الأعم، لأن ما يستفاد من اللفظ إما أن يكون مراداً للمتكلم بذلك اللفظ بحيث يلزم تصوره عند سماعه من دون حاجة إلى العقل وحكمه به، وإما أن يكون مراد المتكلم بحكم العقل، بمعنى أنه بعد التأمل في الطرفين اللازم والملزوم والنسبة بينهما يحكم بأن اللازم مراد المتكلم بذلك اللفظ، فعلى الأول فالأول وعلى الثاني فالثاني.

ومنه ظهر أن الثانية ـ وهي الدلالة الإلتزامية العقلية ـ هي التي يكون اللازم ومراديته معاً مستفاداً من العقل تبع خطاب الشرع، وهي معتبرة مطلقاً، كان المستفاد من أحكام الطلب كوجوب المقدمة أو من أحكام الوضع كأقل الحمل المستفاد من الآيتين كان المتكلم ممن يلتفت إلى اللوازم أو لا. فالقول باعتبارها فيما إذا كان المتكلم من الأول دون الثاني كما في الضوابط لا وجه له، لأن الدلالة واعتبارها مما لا ينوط بالتفات المتكلم ولا دليل عليه كما لا يخفى.

وقد يذكر للإستلزام العقلي معنى آخر، لكنه لا يخلو عن المناقشة كما أشار إليها في القوانين المحكمة، والمراد ببقاء الإقتضاء المأخوذ في عنوان النزاع الدلالة الإلتزامية اللفظية وقد ظهر وجهه مما مر، فتبصر.

(الأمر الخامس): الإجزاء في اللغة بمعنى الكفاية، وفي الإصطلاح قد يراد

منه موافقة الأمر وحصول الإمتثال في الجملة مع قطع النظر عن سقوط القضاء والإعادة، وقد يراد منه سقوط الفعل ثانياً أعم من القضاء والإعادة.

ودلالة الأمر على الإجزاء بالمعنى الأول واقتضاؤه له مما لا خلاف فيه، كما صرح به جماعة، وإنما هو في دلالته عليه بالمعنى الثاني. فتفسيره في الإصطلاح بكون الفعل مسقط للتعبد به أو بإسقاط القضاء، مما لا يخلو بظاهره عن المناقشة، لظهور الأول بإطلاقه في سقوط التعبد به مطلقاً قضاء كان أو إعادة، كالنافي بظهور لفظ القضاء في معناه الإصطلاحي، وهو إتيان المأمور به في خارج وقته الغير المراد منه فيه قطعاً في إسقاط القضاء فقط إلا هو مع الإعادة أيضاً، مع أن شيئاً منهما لا ينطبق على ما مرت الإشارة إليه وموهم لخلافه جداً.

والقول بأن ما يسقط القضاء يستلزم لسقوط الإعادة، لا انفكاك بينهما، وحينئذ فلا مجال للمناقشة. خالٍ عن وجه الصحة، لانفكاكهما وعدم الملازمة بينهما، كما في ناسي القصر أو النجاسة على القول بالتفصيل بين أن يكون التذكر في الوقت أو في خارجه: بلزوم الإتيان بالفعل ثانياً في الوقت أو في خارجه على الأول وعدمه على الثاني، أو بين أن يكون الناسي سبباً للنسيان وعدمه بلزوم الإتيان بالفعل ثانياً في الوقت أو في خارجه على الأول وعدمه على الثاني كما عن العلامة قدس سره في المختلف.

مضافاً إلى أن التفسير الثاني ـ وهو إسقاط القضاء ـ يدل بمفهومه لما مرّ، على أن عدم الإجزاء عبارة عما لا يسقط القضاء فقط وإن أسقط الإعادة. مع أنه فاسد، لأن ما لا يسقط القضاء لا يسقط الإعادة بطريق أولى.

وقد أشار إلى ما ذكرنا بعض الفحول وأجاب عنه الفصول بما لا يخلو عن

الذهول، قال بعد الإشارة إلى تفسيري الإجزاء بما هذا لفظه: واعترض بعض المتأخرين على من حدّه بالمعنى الأول بأنه يوهم خلاف المقصود، إذ بظاهره يدل على إرادة إسقاط القضاء فقط، فيكون الفعل الغير المجزي ما لا يسقط القضاء فقط وإن أسقط الإعادة. وهو فاسد، لأن ما لا يسقط القضاء لا يسقط الإعادة بطريق أولى.

هذا محصّل كلامه، وهو عند التأمل مما لا محصل له. وفيه ما لا يخفى، لأنه ـ مضافاً إلى أن المحصل المزبور ليس ما أراده بعض الفحول من إشكال الإيهام ولا ربط بينهما ولا خفاء في ما بينهما من المغايرة تظهر بما تقدمت الإشارة إليه ـ إن رجع إلى منع ظهور لفظ القضاء فيه في المعنى المشار إليه فممنوع لا مجال لإنكاره، وإن رجع إلى أن الإشكال مع ظهور المراد من لفظ القضاء فيه مما لا وجه له. ففيه أن ظهور المراد منه من الخارج لا يمنع من الإشكال الذي يتعلق باللفظ غالباً. وكيف كان قال بعده بما هذا لفظه أيضاً: وزعم أيضاً أن ما يسقط القضاء قد لا يسقط الإعادة، كناسي القصر إذا تذكر بعد خروج الوقت، وكذا ناسي النجاسة على القول بالتفصيل بين المقامين.

أقول: بناء على التفصيل إن لم يتذكر في الوقت سقط عنه الإعادة والقضاء وإلا لم يسقطا عنه بل وجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه على تقدير عدم الإتيان بها، كما هو الشأن في كل مقام يجب فيه القضاء، فلا يثبت الإنفكاك بينهما في السقوط.

نعم يجوز الإنفكاك من الجانبين عقلاً، إلا أنه غير واقع شرعاً إلا فيما مر. وحيث يتعذر فيه الإعادة كالصوم المعين لكن لا إسقاط فيه حقيقة.

وفيه أيضاً ما لا يخفى، لمنع سقوط القضاء على الأول أولاً، ولو سلّم فهو

لدليل خارجي لا للملازمة المتوهمة ثانياً، وجواز انفكاكهما ولو عقلاً كما اعترف به كافٍ في منع التلازم ثالثاً، مع أن سقوط الإعادة على الأول إنما هو لتعذرها كما لا يخفى رابعاً، فما أفاده من الكلامين مما لا فائدة له جداً.

وورود المناقشتين على التفسيرين المختصة ثانيتهما بالثاني مما لا مجال لإنكاره. اللهم إلا أن يرجع أولهما إلى ما ذكرناه أولاً وثانيهما إلى ما ذكرناه ثانياً، ويقال: إن المراد من التفسير الأول هو الأول ومن الثاني هو الثاني كما صنعه المحقق القمي قدس سره، ولا بأس به ظاهراً.

والظاهر أن المراد بكونه مسقطاً للقضاء هو ما لو فرض له قضاء، بمعنى إسقاطه على تقدير ثبوته، لا أن له قضاء إلا أنه أسقطه. فلا يرد على عكسه نقض بصلاة العيد إذا كانت صحيحة ولا بالنذر المطلق ولا بالقضاء نفسه، حيث إنه لا قضاء لهذه الثلاثة حتى يكون إجزاؤها جابراً عن إسقاطه. ولا ما يوجب القضاء مطلقاً، كان له قضاء وأسقطه أو لم يكن له قضاء في الواقع. فلا يرد على طرده نقض أيضاً بصلاة العيد إذا كانت فاسدة، حيث يصدق عليها على هذا التقدير عدم الإجزاء، بناءً على تساوي الإجزاء والصحة في العبادات مع أنها مما لا يوجب القضاء.

وكيف كان فالنسبة بين المعنى اللغوي والإصطلاحي كالنسبة بين اللازم والملزوم لا فرق بينهما، ولو كان فهو تعيّني لا تعييني. كما هو الغالب الموافق له الأصول.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور فاعلم أن ما يمكن أن يستدل به للقول الأول أو استدل به له وجوه:

منها ما محصّله: إن ما تعلق به الأمر ليس إلا الطبيعة التي تحصل بإيجاد

فردها مرة، فمتى أوجدها المكلف بإيجاد فردها في الخارج يسقط الأمر جداً، وليس بعده ما يقتضي بالإتيان به ثانياً كما لا يخفى. لكنه مسلم إن كان المراد بالساقط الأمر الظاهري وممنوع إن كان المراد به الأمر الواقعي، لأن سقوطه من دون إيجاد متعلقه في الخارج وعدم اتحاد المأتي به معه كمّاً وكيفاً كما هو المفروض، مما لا وجه له كما لا يخفى.

ومنها ما محصله: إن إتيان المأمور به على وجهه لو لم يكن موجباً لحصول الإمتثال واقتضى الأمر فعله ثانياً لزم كون الأمر للتكرار، مع أنه خلاف الفرض أو التحقيق.

وفيه: إن ما يقتضي بالإتيان ثانياً إنما هو الأمر الواقعي لا الظاهري، والملازمة المزبورة مسلمة على الثاني لا الأول.

ومنه ظهر أن إتيان الثاني أيضاً بعنوان الأصالة لا الإعادة، والتعبير عنه بها مسامحة ليس إلا. فالقول بأن الإتيان الثاني فيما نحن فيه بعنوان الإعادة لا الأصالة كما على القول بالتكرار مما لا يخلو عن الغفلة، فتبصر.

ومنها ما محصله: إن المكلف لو كان مأموراً بالإتيان ثانياً: فإما أن يكون مأموراً بإتيان ما أتى به أولاً أو بإتيان غيره، فعلى الأول يلزم تكليف بما لا يطاق، لعدم قدرته على إيجاده كما [لا] يخفى، وعلى الثاني يلزم أن لا يكون ما أتى به أولاً تمام المأمور به أو نفسه، واللازم باطل، ووجهه كالملازمة ظاهر.

وفيه: إنه مأمور بإتيان غير ما أتى به أولاً، وهو ما تعلق به الأمر الواقعي لا الظاهري. وانتفاء الملازمة الثانية مما لا خفاء فيه، لأن ما تعلق به الأمر الواقعي مطلوب مستقل مغاير لما تعلق به الأمر الظاهري، وليس مركباً منه

ومن غيره جداً.

ومنه ظهر أيضاً ما مرت الإشارة إليه من أن إتيان الثاني أيضاً بعنوان الأصالة كما لا يخفى.

ومنها: أن إتيان المأمور به على وجهه لو لم يستلزم سقوط فعله ثانياً لم يعلم امتثال أبداً، وهو باطل بالضرورة والإتفاق: أما الملازمة فلأن التقدير جواز أن يأتي المأمور به على وجهه، ولا يسقط عنه بل يجب عليه أن يأتي به قضاءً، وكذلك إذا فعل القضاء.

وفيه ما لا يخفى، لأنه إن أريد به أن إتيان ما تعلق به الأمر الظاهري على وجهه أو الواقعي كذلك مستلزم لسقوط فعله ثانياً في الوقت أو في خارجه، فمسلّم لا نزاع فيه كما أشرنا إليه سابقاً. وإن أريد به أن إتيان ما تعلق به الأول مستلزم لسقوط الثاني وما تعلق به أيضاً ولو لم يتّحد معه كمّاً وكيفاً، فممنوع مرّ إلى وجهه الإشارة، فتبصر.

ومنها: أن الأمر الظاهري في مورده قائم مقام الأمر الواقعي وبدل عنه، ومقتضاه سقوط الثاني في مورد الأول، فعوده يحتاج إلى دليل معتبر لا خفاء في فقده. مع أن الإستصحاب وأصالة العدم وعدم الدليل في فهم العرف واللغة يقتضيه أيضاً.

وفيه ما لا يخفى، لأنه قبل انكشاف الخلاف بالمعنى الذي أشرنا إليه سابقاً مسلم لا نزاع فيه، وبعده ممنوع مر وجهه أيضاً، فتبصر.

وما ذكر من الإستصحاب وغيره مما لا فائدة فيه جداً: أما الأول فلاحتياجه إلى اليقين السابق والشك اللاحق معاً، فلو انتفى أحدهما كما هنا فلا مجال له جداً، وذلك لأن المراد به إما استصحاب سقوط الأمر الظاهري أو

الواقعي بعد الإتيان بما تعلق به الأول على وجهه، ولو لم يتحد مع ما تعلق به الثاني كمّاً وكيفاً، أو استصحاب عدم تكليف المكلف بالواقع الأوّلي في مورد الأول وانتفاء الأمر الثاني على الأول والأول على الثاني مما لا خفاء فيه، كما أنه على الفرض الثالث مسلّم قبل انكشاف الخلاف، ولا نزاع فيه، وبعده ممنوع مرّ وجهه سابقاً، فتبصر.

ومنه ظهر ما في الثاني، وهو أصالة العدم إن رجع إليه. وإلا ـ بأن كان المراد به أصالة عدم التكليف وبقائه مطلقاً ظاهرياً كان أو واقعياً ـ فهو مع قيام الدليل على الثاني وبقائه كما يظهر في القول الثاني مما لا مجال له جداً.

ومنه ظهر ما في الثالث وهو عدم الدليل، فتبصر.

وأما الرابع ـ وهو فهم العرف واللغة ـ فالوجدان على خلافه، بل لا مجال له بناء على كون النزاع في الأمر العقلي، فتبصر.

واستدل للقول الثاني بوجوه لا يخلو بعضها عن مناقشة:

منها ما محصله: إن إتيان المأمور به لو كان مقتضياً للإجزاء لكان إتمام الحج الفاسد موجباً لعدم لزوم إتيانه ثانياً، وبطلان اللازم كنفس الملازمة مما لا خفاء فيه.

وفيه: منع بطلان اللازم إن كان المراد بالمرجع ـ أي مرجع الضمير في قوله «إتيانه» ـ هو الحج الفاسد، ومنع الملازمة إن كان المراد به هو الحج الصحيح. وإليه يرجع ما في تهذيب العلامة قدس سره من أنه مجزٍ بالنسبة إلى الأمر الثاني وغير مجزٍ بالنسبة إلى الأمر الأول.

ومنها ما محصله: لو كان إتيان المأمور به على وجهه مقتضياً للإجزاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة بعد انكشاف خلافه، والملازمة

كبطلان اللازم مما لا خفاء فيه.

وفيه ما لا يخفى، لأنه إن أريد به أن إتيان ما تعلق به الأمر الظاهري لو كان مقتضياً للإجزاء لما وجب على المصلي المزبور قضاء المأتي به وإتيانه ثانياً، فبطلان اللازم ممنوع لا خفاء في وجهه. وإن أريد به أن إتيان ما تعلق به الأمر الظاهري لو كان مقتضياً للإجزاء لما وجب عليه قضاء ما تعلق به الأمر الواقعي وإتيانه بعد انكشاف الخلاف وظهور عدم اتحاد ما تعلقا به كمّاً وكيفاً، فالملازمة المزبورة ممنوعة جداً، ظهر وجهه سابقاً. مع أنه كسابقه مما لا يرتبط بالمدعى، بناءً على ما اخترناه في بيان محل النزاع من كونه في حال الأمر ووصفه لا في فعل المكلف والمأتي به. نعم لهما وجه بناء على كون الخلاف في الأمر العقلي كما صنعه في الكفاية، وقد عرفت سابقاً فساده.

وكيف كان لا فائدة فيهما كما عرفته، فتبصر.

ومنها ما أفاده بعض المحققين، ومحصله: إن الخطابات الشرعية لكون الألفاظ موضوعة لمعانيها الواقعية تابعة لمتعلقاتها الواقعية، والطرق الشرعية ـ كالإستصحاب وخبر العدل وغيرهما ـ معتبرة من حيث كونها كاشفة عنها وموصلة إليها، فإذا عول المكلف على بعضها واستند إليها في مقام عمله وظهر أنه لم يصل إلى ما هو تكليفه واقعاً، فلازمه بقاؤه على كلفة التكليف وعدم خروجه عنها، فيجب عليه إتيانه في الوقت أو في خارجه إن لم يأت به في وقته.

والقول بأن الواقع في موردها ليس إلا موردها. تصويب لا نقول به ولا خفاء في بطلانه.

مع أن المستفاد مما يدل على اعتبارها ليس إلا وجوب التعويل عليها

والإستناد إليها في مقام العمل وإيجاده على طبقها. ودعوى الزائد عليه مما لا شاهد له جداً. فابقاء القول بالإجزاء على اعتبار الطرق الشرعية من باب الموضوعية لا الطريقية، خالٍ عن وجه الصحة، لأنه مضافاً إلى ما ظهر من فساد المبنى وعدم الإنحصار يؤول في الحقيقة إلى البدلية المطلقة وإن مؤديات الطرق الظاهرية الشرعية في موردها إبدال عن الواقع الأولي مطلقاً كانت متحدة معه كمّاً وكيفاً أو لا. ومثل هذه البدلية يحتاج ثبوتها إلى دليل معتبر قوي قد عرفت فقده سابقاً.

مع أن الأمر لو كان مقتضياً للإجزاء ودالاً عليه فلابد أن يكون بالدلالة الإلتزامية التي لابد فيها من لزوم ذهني عقلاً أو عرفاً، بمعنى كون الأمر الخارج اللازم بحيث يستحيل تصور الموضوع له بدونه، سواء كان هذا اللزوم الذهني عقلياً كالبصر بالنسبة إلى العمى أو عرفياً كالجود بالنسبة إلى حاتم. وفقده هنا مما لا خفاء فيه جداً. فالأظهر هو القول الثاني كما أشرنا إليه أولاً.

هذا كله مما ساعد عليه نظري لعله مما ينبغي للتصديق والتحسين، وهو الموفق والمعين.

فـائــدة

[ورود الأسباب المتعددة على مسبب واحد]

إذا وردت أسباب لم يكن بعضها ملغاة أو مؤكدة على مسبب واحد: ففي تداخلها مطلقاً وعدمه مطلقاً أو الأول فيما إذا كانت متفقة الحقيقة والثاني فيما إذا كانت مختلفة الحقيقة؟ أقوال ثلاثة، أظهرها الثاني تأتي الإشارة إلى وجهه بعد ذكر أمور سبعة:

(الأمر الأول):

إن هذا البحث تارة يعنون على وجه ينسب فيه التداخل وعدمه إلى أوامر شرعية كما في هداية المسترشدين، وأخرى على وجه ينسب فيه التداخل وعدمه إلى شروط متعددة كما في الكفاية، وثالثة على وجه ينسب فيه التداخل وعدمه إلى أسباب متعددة كما ذكرنا تبعاً لبعض المهرة. وهو الأولى، لأن الأول يشتمل بإطلاقه للخطابات المسببة وغيرها كالإبتدائية لولا يدعى ظهوره في الثانية التي هي خارجة عن موضوع الخلاف وستأتي الإشارة إلى وجهه. مع أن الخلاف المزبور يأتي في الخطابات العرفية ونحوها من الخطابات المسببة، كانت بلسان الشرطية أو السببية أو غيرهما، لوجود ما هو ملاكه من تعدد الخطاب المسبب المستلزم لتعدد الطلب الموجب لتعدد المطلوب المقتضي لتعدد الإمتثال ظاهراً فيها كلها، لا اختصاص له بالخطابات

الشرعية فضلاً عن أوامرها كما لا يخفى.

ومنه ظهر ما في الثاني، مع أنه بظهور الشرط في غير الغاية مستلزم لخروج الخطابات الناشئة عن تعدد الغاية عن موضع الخلاف، مع أنها داخلة فيه كما تأتي الإشارة إلى وجهه، فافهم.

(الأمر الثاني):

إن السبب قد يراد منه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كالعلة التامة، وقد يراد منه ما يقابل الغاية، وقد يراد منه ما يلزم من وجوده الوجود بمعنى عدم الإنفكاك لولا المانع ولا يلزم من عدمه العدم عكس الشرط ويعبر عنه بالمقتضي، كان الإقتضاء بنفسه كالحدث بالنسبة إلى الأمر بالوضوء مثلاً أو لأمر يقارنه في الوجود كالبول بالنسبة إليه مثلاً، وقد يراد منه الخطاب نفسه شرعياً كان أو غيره. والمراد منه هنا هو الأخير مَن باب إطلاق السبب على المسبب للإشارة إلى أن الموضوع هنا هو الخطابات المسببة خاصة، من دون فرق فيه بين أن تكون نفسية أو غيرية أو غيرهما، لوجود ما هو ملاك الخلاف مما مر إليه الإشارة فيها على السواء. فإخراج الثانية عن موضوعه والحكم فيها بالتداخل مدعياً عليه الإجماع كما عن هداية المسترشدين مع احتمال كونه لما ادعاه من الإجماع لا وجه له.

والقول بأن نظره إلى أن الغرض من الثانية لما كان هو التوصل إلى الغير الذي هو بمجرد حصوله في الخارج موجب لسقوطها، فلا يكون فيها ثمرة عملية. لا يخلو عن مناقشة، لاسيما فيما يكون الخلاف فيه في أمر عقلي كما هنا وستأتي الإشارة إلى وجهه.

وكيف كان، الأسباب المشار إليها إما متحدة في المسبب ـ بأن يكون ثانيها

وثالثها مثلاً سبباً لما يكون مسبباً لأولها ـ أو مختلفة فيه، وعلى الثاني إما أن يكون الإختلاف بالمباينة أوبالزيادة والنقيصة. والمراد منها هنا هو الأولى، لأن عدم تداخلها في الصورة الثانية كالصورة الثالثة بالنسبة إلى الزائد عن القدر المشترك بينهما مما لا خلاف فيه. كما لا فرق هنا بين أن يكون ورودها على المسبب الواحد دفعة أو تدريجاً.

(الأمر الثالث):

ان المراد بورود الأسباب المشار إليها على المسبب المزبور هو تعلقها به، وحينئذ فإما أن يكون تعلقها به ناشئاً ومترشحاً عما يصدر من المكلف كالبول والجنابة والظهار والزيارة ونحوها، أو لا يكون كذلك كقول المولى: أكرم زيداً ونحوه. فعلى الأول تسمى بالخطابات المسببة، وعلى الثاني تسمى بالخطابات الإبتدائية. والمراد منها هنا هو الأولى لا الثانية، وهو الوجه للتعبير عنها بالأسباب في العنوان كما مرت الإشارة إليه.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ومنه ظهر أمران:

أحدهما: الوجه الموعود في الأمر الأول، وهو وجه خروج العامية عن موضوع الخلاف. مضافاً إلى أن الخلاف فيها من حيث التأكيد والتأسيس لا في أمر عقلي كما في الأولى وستأتي إليهما الإشارة مفصلاً.

وثانيهما: دخول الخطابات الناشئة عن تعدد الغاية والمسببة عنها في موضوع الخلاف كما عن الشهيد الثاني قدس سره، وصرح به السيد المحقق الطباطبائي قدس سره. لكن بعض المهرة بعد إخراجه الغاية وتعددها عن موضوع الخلاف ـ استناداً فيه إلى أن السبب غير الغاية لتقدم الأول عن المسبب وتأخر الثانية عن المغياة ـ فصّل بين أن تكون المغياة من الأفعال

كقول المولى: افعل للزيارة ونحوها مثلاً، وأن تكون من الأوصاف كـقوله: اغسل للجنابة ونحوها مثلاً. وفي الأول فرّق بين أن تكون الغاية علة أو قيداً، وحكم في الأول بالتداخل معلّلاً بأن مفاد الأمر المعلَّل بالغاية حـينئذ مـفاد الشرطية، فمفاد قوله: اغسل للزيارة مثلاً هو اشتراطها صحة أو كمالاً بالغسل.

فحينئذ يندرج في الواجبات الغيرية التي هي بمجرد وجودها في الخارج موجبة لسقوطها، فلا يكون فيه ثمرة عملية. وفي الثاني بعدمه معللاً له بأن القيد موجب لتعدد الموضوع وتكثره، فالغسل بقصد كونه للزيارة مثلاً مباين له بقصد كونه للتوبة مثلاً، فهو يخرج له عن كونه ماهية واحـدة ويـدخله فـي المتباينين لا تداخل فيهما قطعاً. ولو ثبت التداخل في مورد علم بكون الغاية فيه قيداً كما في الأغسال المقيدة بالغاية، فهو محمول على الإسقاط جدّاً.

وفي الثاني ـ وهو ما إذا كانت الغاية من الأوصاف ـ حكم بأنه يرجـع إلى السبب ويصير الواجب من هذه الجهة نفسياً لا غيرياً، مـعلّلاً له بأن الواجب الغيري ما كان الغرض منه التوصل به إلى فعل آخر لا إلى شيء آخر، وإلا لزم صيرورة الواجبات كلها غيرية، لأن الغرض منها التوصل إلى شيء لا محالة. ولا أقل من المصلحة الباعثة على الأمر بها، فإن جلها بل كلها علل غـائية، فالغاية إذا كانت وصفاً ـ كقول المولى: اغسل للجنابة مثلاً ـ فهو يرجـع إلى السبب ويصير الواجب من هذه الجهة نفسياً. فمحصّل ما أفاده هنا أمور أربعة لكنها لا تخلو عن مناقشة:

أما الأول ـ وهو إخراجه الغاية وتعددها عن موضوع الخلاف ـ لما عرفته في الأمر الثاني من أن المراد بالسبب هنا ليس ما يقابل الغاية بل هو الخطاب المسبب والناشئ عما يصدر من المكلف فعلاً كان كالزيارة ونحوها أو وصفاً

كالحيض والجنابة ونحوهما، أو غيرهما كالظهار ونحوه. فالغاية وتعددها مما ينشأ منه الخطاب وينبعث منه التكليف، فلا وجه لإخراج الغاية وتعددها عن موضوع الخلاف جداً.

وأما الثاني ـ وهو ما أفاده فيما إذا كانت الغاية علة ـ فلما مرّ فيه أيضاً من أنه لا فرق في الخلاف المزبور بين أن يكون الخطاب المسبب نفسياً أو غيرياً أو غيرهما كما مرت الإشارة فيه إلى وجهه أيضاً.

وأما الثالث ـ وهو ما أفاده فيما إذا كانت الغاية قيداً ـ فلعلّ وجهه قياس الواحد الجنسي بالواحد الشخصي في عدم قابليته للتكرار، فلابد من تقييده الموجب لتعدده المستلزم لاندراجه حينئذ في المتباينين لا تداخل فيهما جداً. لكنه فاسد يظهر وجهه بما لا مزيد عليه في بيان دليل المختار، فانتظر.

وأما الرابع ـ وهو ما أفاده فيما إذا كانت الغاية وصفاً ـ فلأن الحكم بصيرورة الواجب فيما يكون الغاية فيه من الأوصاف مستلزم لدخول الغاية وتعددها حينئذ في موضوع الخلاف، مع أنه لا يجتمع مع حكمه أولاً بخروجها عنه مطلقاً كما لا يخفى، فاغتنم.

(الأمر الرابع):

إن السبب الواحد إما قابل للتكرار ويعبر عنه بالكلي وبالواحد الجنسي أيضاً، أو غير قابل له ويعبر عنه بالجزئي وبالواحد الشخصي أيضاً. والمراد منه في هذا الخلاف هو الأول لا الثاني، لامتناع ورود الأسباب المشار إليها سابقاً عليه عقلاً، لأن قابلية المحل له من الشروط العقلية، ومع فقدها كما في الثاني يستحيله العقل جداً، ولذا صرح الكل بخروجه عن موضوع الخلاف وحكموا فيه بالتداخل واتفقوا فيه عليه ظاهراً، لكنهما مما لا يخلو عن مناقشة:

أما الأول، وهو ما نسب إلى العقل من الإستحالة، فلانتقاضه بما نراه بالحس والعيان من ورود الخطابات الشرعية للقصاص والإرتداد والزنا والسرقة على قتل زيد مثلاً، بل ورودها العرفية كالخطابات الصادرة عن الطبيب لما يراه من أمور خفية على التبريد ونحوه مثلاً، مع أن القتل كالتبريد جزئي لا يقبل التكرار جداً.

وأما الثاني وهو ما اتفقوا عليه فيه من التداخل، خلافه ظاهر في جواز ورود الأسباب المشار إليها على المسبب الواحد الجزئي، وهو لا يجتمع مع ما عرفته من حكم العقل باستحالته جداً. فلابد إما من رفع اليد عن العقل وحكمه أو التخطئة فيما صدر عن الكل. مع أنه مما لا يخلو عن القصور والغفلة جداً.

وأجيب عن الأول: تارة بما عن المحقق الثاني قدس سره من أن الأسباب الشرعية معرفات لا مانع من اجتماعها وورودها على المسبب الواحد الجزئي. لكنه مع الغض عما فيه مما يظهر في الأمر السابع بما لا مزيد عليه، مما لا يندفع به الإشكال رأساً كما لا يخفى. وأخرى بما أفاده بعض المحققين قدس سره من أن المسبب في الموارد المزبورة متعدد كيفاً. وهو كافٍ في اندفاع الإشكال ظاهراً، لكنه لو تمّ فإنما يتم فيما إذا كان المسبب المزبور قابلاً للتعدد كيفاً، وإلا ـ كما لعله الغالب ـ فلا مع أنه خلاف ما يتبادر من لفظ التعدد جداً.

وعن الثاني بأن مرادهم بتداخلها فيه هو تداخلها فيه في الثاني لا في أمر عقلي كما في المسبب الواحد الكلي. لكنه مما لا فائدة فيه، لأنه إما أن يرجع إلى اشتراكها في الأثر المستلزم لكون المؤثر هو مجموعها الموجب

لخروجها عن الإستقلال، وهو خلف ومحال لا خفاء فيه. أو يرجع إلى أن المؤثر هو الجامع بينها المستلزم لأن يكون كل واحد منها سبباً مستقلاً الموجب لاجتماع المثلين، مع أنه كاجتماع الضدين مما لا خفاء في استحالته عقلاً. فالإشكالان باقيان بحالهما وعليك بدفعهما.

ثم إن المراد بالمسبب كما عرفته هو الماهية الواحدة القابلة للتكرار، فلو شك في أنه كذلك أولاً، إما للشك في وصفه الأول مع العلم بوصفه الثاني، كالشك في أن غسل الجنابة والجمعة مثلاً المتحدين صورةً ماهية واحدة أو متعددة، أو للشك في وصفه الثاني مع العلم بوصفه الأول، كالشك في أن النجاسة ونحوها من الأوصاف التعبدية قابلة للتكرار والتعدد بتعدد سببها أو لا. وعلى التقديرين فهو شك في موضوع الأسباب ومتعلقها، ولابد فيه من الرجوع إلى الأصل اللفظي ثم العملي مع فقده والأخذ بمقتضاه.

فالظاهر أن مقتضى الأول على الأول هو الأول، لأن الحكم بالتعدد مستلزم لكون جهة الجنابة أو الجمعة مثلاً تقييدية لا تعليلية، وهو مخالف لإطلاق المسبب، فيدفع به ويحكم باتحاده. وعلى الثاني هو الثاني، لأن الحكم بعدم قابلية التكرار مستلزم لكون السبب الثاني لغواً أو مؤكداً، وهو منافٍ لإطلاقه، فيندفع به ويحكم بالقابلية. كما أن مقتضى الثاني ـ وهو الأصل العملي ـ على الأول هو التعدد لا الإتحاد وعلى الثاني عدم القابلية، لأن القابلية تؤول إلى تعدد التكليف فيدفع بأصالة البراءة. فالأصلان متعاكسان في الصورتين كما لا يخفى.

والقول بأن استكشاف كون الشيء واحداً لا متعدداً أو قابلاً للتكرار كالتمسك بالإطلاق أو العموم في الشك في موضوعه ومصداقه. بعيد عن

التحقيق أو خالٍ عن وجه الصحة، لأنه إنما هو فيما إذا كان الشيء و الموضوع مما يرجع فيه إلى العرف وكان بيانه بيده. وأما إذا كان مما يرجع فيه إلى الشارع وكان بيانه بيده، فيصح في تشخيصه وتعيينه الرجوع إلى الأصل والإطلاق، لأنه كالشك في التحقيق والتقييد المندفع بهما جداً، فاغتنم.

(الأمر الخامس):

إن المراد بتداخل الأسباب المشار إليها سابقاً، هل هو تداخلها في التأثير أو هو تداخل المسببات، فالتعبير عنها بها إنما هو للإشارة إلى العلة، وإن عدم تداخلها مثلاً إنما هو لعدم تداخل أسبابها، أو هو تداخلها في أمر عقلي، وهو الإمتثال وكفاية إتيان المسبب مرة واحدة في خروج المكلف عن عهدة التكليف؟ فيه أقوال ثلاثة:

ذهب في العناوين إلى الأول. لكنه مما لا وجه له، لأن تداخلها في التأثير ليس إلا اشتراكها فيه، وهو مستلزم لاجتماع المثلين أو خروجها عن الإستقلال. وهو خلف ومحال كما بيّناه في الأمر الرابع، فلا وجه للإعادة.

واختار السيد المحقق الطباطبائي قدس سره في فوائده الثاني، وهو المحكي عن النراقي أيضاً. لكنه مما لا وجه له أيضاً، لأن المراد بالأسباب كما عرفته هو الخطابات المسببة، فإرادتها من لفظ المسببات ـ مع أنه خلاف ظاهره كما لا يخفى كالتكرار اللفظي ـ لا فائدة فيه جداً. وإرادة مفادها منه مستلزم لما يستلزمه الأول من أحد الأمرين الفاسدين كما لا يخفى. مع أنه حينئذ يستلزم كالأول، لكون الخلاف في الأمر اللفظي لا العقلي، مع أنه مما لا يساعده الأدلة. فالمصير إلى الثالث ـ كما اصطفاه بعض المحققين قدس سره وكون المسألة عقلية ـ مما لا محيص عنه ولا مجال للشبهة فيه.

فظهر بما ذكرنا أن المراد بالتداخل على القول به فيما هو مجمع للماهيات المتعددة، كقول المولى: أكرم عالماً، أكرم مصلياً، أكرم هاشمياً، لابدّ أن يكون بالمعنى الثالث. فالقول ـ في مقام الرد على القول الثاني بأن تداخل المسببات إنما هو في الماهيات المتصادقة كالمثال المزبور كما في الماهية الواحدة كما أفاده بعض المحققين قدس سره، مما لا وجه له كما لا يخفى، فاغتنم.

(الأمر السادس):

قد ظهر بما ذكرناه في سابقه أن المسألة عقلية والخلاف فيها في الحكم العقلي، وهو إما وجداني أو برهاني.

والمراد بالأول هو ما لا واقع له سوى الوجدان، فيكون الوجدان ظرفاً لثبوته لا طريقاً إلى العلم بثبوته، كالفرح والألم ونحوهما مما يكون الوجدان ظرفاً لثبوته. وبالثاني مما له واقع يكون البرهان العقلي طريقاً إلى العلم به في ظرفه، كتركب الجسم وحدوث العالم ونحوهما مما يكون العقل طريقاً للعلم به في ظرفه. والثاني لابدّ إما من أن ينتهي إلى الوجدان أو إلى غيره من إحدى الضرورات الستة المعروفة المذكورة في محلها، لاستلزام عدمه التسلسل الذي لا خفاء في بطلانه، فصار المجموع ثلاثة.

والأول منها مما لا يتطرق إليه الشك والحيرة، لما عرفت من أنه لا واقع له سوى الوجدان، وهو لا يقبل الشك جداً.

وكذلك الثاني، لأنه بأوله إليه يكون حكمه حكمه في عدم تطرق الشك إليه.

فما يتطرق إليه الشك من الثلاثة هو الثالث، لأن وقوع الشك في الأمور

الحسية ـ لضعف البصر ونحوه مثلاً ـ مما لا خفاء فيه، كما لا خفاء في أن الأحكام العقلية الأصولية بعضها من قبيل الأول كالبحث عن الحسن والقبح بمعنى ملائمة الشيء للنفس ومنافرته له، فإنهما كالألم والفرح مما لا واقع له سوى الوجدان، وبعضها من قبيل الثاني كمسألة الضد واجتماع الأمر والنهي ونحوهما مما يكون العقل فيه طريقاً للحكم الشرعي، أو لصفة موجبة له فيستند في إثباته إلى برهان عقلي.

والمسألة المبحوث عنها من قبيل الأول، لأنها كما مرّ عقلية محضة لا ربط لها بشرع أو عرف أو لغة أو حس أو تجربة ونحوها كما لا يخفى.

وحينئذ فالتمسك فيها بإطلاق السبب أو المسبب أو الإجماع ونحوها من الأدلة الشرعية لفظية كانت أو لبّية، كالقول في عنوانها بأن الأصل ومقتضاه فيها هو التداخل أو عدمه.

وتأسيس الأصل العملي كالإشتغال أو البراءة والإستناد إليه فيها ـ كما وقع من غير واحد من المحققين قدس سرهم ـ خالٍ عن وجه الصحة، ولا يرتبط بالمسألة كما لا يخفى.

لكن قد أجيب عن الأول: بأن الغرض من تمسكهم فيها بالدليل الشرعي ـ كالإجماع مثلاً مضافاً إلى أنه بمعناه اللغوي ـ هو الإشارة إلى تطابق العقل والنقل في حكمها، كما هو غير عزيز منهم في نظائرها.

وعن الثاني: بأن مرادهم بالأصل المشار إليه في عنوانها ـ كما يشهد عليه كلماتهم وأدلتهم فيها ـ هو الأصل الأولي العقلي لا الثانوي، فالمصير إليه كما في فوائد السيد المحقق الطباطبائي مما لا وجه له.

وعن الثالث: تارة بأن تأسيسهم الأصل العملي كالإشتغال أو البراءة فيها

إنما هو مع قطع نظرهم عن العقل وحكمه فيها، وخلوه عن ثمرة عملية لا مانع عن تأسيسه، مع اشتماله على ثمرة عملية جداً. وأخرى بأن حكمه فيها كحكمه بقبح التصرف في مال الغير من دون إذنه أو بالعقاب أو بعدمه في ارتكاب أطراف المشتبه أو بلزوم تحصيل الفراغ بعد العلم بالتكليف ولو إجمالاً، معلق على عدم العلم بتصرف الشارع على خلافه، فالشك فيه موجب للشك في الحكم العقلي وبقائه الموجب للشك في الحكم الشرعي، فتمس الحاجة إلى الأصل المشار إليه ليكون مرجعاً في مقام الشك فيه.

إلا أن الأخير مما لا يخلو هنا عن مناقشة، لأنا إذا فرضنا حكم العقل فيها بالتداخل أو بعدمه مثلاً فلابد من الأخذ به، ولا محيص عنه إلا إذا علم خلافه من طرف الشارع، فمادام لا يعلم خلافه من طرفه يكون موضوعه باقياً وحكمه ثابتاً كما عرفته، فمعه لا تمس الحاجة إلى الأصل المشار إليه.

ودعوى أن حكم العقل: تارة يكون موضوعه هو الواقع بما هو هو من دون أن يكون الجهل أو الشك مثلاً جزءً له ومأخوذاً فيه، ولازمه أن يكون حكمه معلقاً على عدم صدور خلافه منه واقعاً، فالشك فيه حينئذ يرجع إلى الشك في موضوع حكمه، ومعه فيعزل عن حكمه الموجب للشك في الحكم الشرعي، فتمس الحاجة إلى الأصل العملي. وأخرى يكون موضوعه هو الواقع بوصف كونه مجهولاً أو مشكوكاً مثلاً، ولازمه أن يكون حكمه معلقاً على عدم العلم بصدور خلافه من طرفه، فمادام لم يعلم به يكون موضوعه باقياً وحكمه باقياً، فمعه لا تمس الحاجة إلى الأصل العملي كما في الأمثلة المزبورة ونظائرها. ومن الممكن أن يكون حكمه في مسألتنا من قبيل الأول لا الثاني، وما ذكرته يتم على الثاني دون الأول. ممنوعة جداً، لما عرفته

سابقاً من أن حكمه فيها من أحكامه الوجدانية، ولا خفاء في أن موضوعه فيها أعم من المجهول والمشكوك، لا مجال لإنكاره. بل الأمر كذلك لو قلنا بأنه من أحكامه البرهانية الراجعة إلى الأول، لكون حكمها حكمها كما عرفته. فالفرق بينهما بجعل ثانيهما كالأول في مساس الحاجة إلى الأصل العملي كما أفاده بعض مما لا وجه له.

ولو فرضنا أنه من قبيل الأول لا الثاني نقول: إن المرجع في الشك في حصول المعلق عليه لكونه شكاً في الموضوع، هو الأصل الموضوعي لا الحكمي، فمع وجوده كما هنا ـ وهو أصالة العدم التي هي من الأصول العقلائية المعتبرة عند الكل ـ لا وجه للرجوع إلى الأصل الحكمي كالإشتغال أو البراءة. وتوهم كونه مثبتاً لا اعتبار به، مما لا وجه له. فالثالث من الإشكالات باقٍ بحاله وعليك بدفعه.

(الأمر السابع):

قد حكي عن العلامة وولده فخر المحققين إثباء [كذا] التداخل وعدمه في الأسباب الشرعية على أنها معرفات أو مؤثرات، فالأول على الأول والثاني على الثاني، فالكلام هنا تارة في المبنى وصحته وأخرى في البناء وصحته.

أما الأول: فالمشهور أنها معرفات لا مؤثرات، وخالفهم فيه بعض المحققين استناداً إلى ما ملخصه: إن كون شيء معرّفاً لشيء لابدّ فيه من علقة وملازمة بينهما، لأن الأمر الأجنبي عن الشيء لا يصلح أن يكون معرّفاً له جداً، وإلا يلزم أن يكون كل شيء معرفاً لكل شيء، ولا يخفى بطلانه. والعلاقة الموجبة للمعرفية هي ملازمة الشيئين في الوجود المعبر عنها بعلاقة اللزوم. وهذه منحصرة عقلاً في أفراد ثلاثة: الأولان أن يكون أحدهما سبباً

وعلة للآخر، والثالث أن يكون كلاهما معلولين لعلة واحدة. والمتصور في الأسباب الشرعية هو الثالث لا غيره.

أما الأول ـ وهو أن يكون الأول سبباً وعلة للثاني ـ فلأن المراد بالمعرِّف هنا غيره ظاهراً، لأن تقسيم السبب إلى المؤثر والمعرف وجعل الثاني مقابلاً للأول كما هو الظاهر يقضي بكون المعرف قسيماً للمؤثر ومقابلاً له، وعلى وجه التباين لا على وجه العموم والخصوص ولا وجه الإتحاد والعينية، وإلا لغي التقسيم وبطلت المقابلة كما لا يخفى.

وأما الثاني ـ وهو أن يكون الثاني سبباً وعلة للأول ـ فلأن الأسباب الشرعية كالبول والحيض والجنابة ونحوها، ليست معلولات لمسبباتها التي هي الأحكام الشرعية؛ ضرورة أن البول ليس معلولاً للحدث ولا لوجوب الوضوء، والجنابة ليست معلولة لحدث الجنابة ولا لوجوب الغسل، وهكذا سائر الأسباب الشرعية. فتعين الثالث، وهو أن يكون كلاهما معلولين لعلة واحدة، إذ لا مانع من أن يكون البول ووجوب الوضوء أو الجنابة ووجوب الغسل كلاهما معلولين لأمر آخر، هو علة لهما عند الشارع وإن لم نعلمه بعينه.

ومنعه ـ نظراً إلى انفكاك الأسباب الشرعية عن الأحكام المترتبة عليها، فربما يوجد البول أو النوم ونحوهما مثلاً ولا يجب الوضوء، والإنفكاك دليل على عدم كونهما معلولين لعلة واحدة، أو نظراً إلى أن الأسباب الشرعية غالباً من الأمور القابلة للتكرار دون مسبباتها كالحدث ونحوه، فإنه أمر بسيط وحالته وحدانية لا تتكرر بتكرر أسبابه كالنوم والبول والجنابة ونحوها، فكونهما معلولين لعلة واحدة لا يجتمع مع كون أحدهما قابلاً للتكرار دون

الآخر كما لا يخفى. مما لا وجه له؛ لأن الأسباب الشرعية ليست عللاً تامة بحيث لا تحتاج إلى شرط أو لا يتطرق إليها مانع مثلاً، بل هي بأسرها مقتضيات ولها شروط وموانع جداً. فمن الممكن أن يكون لأحد المعلولين شرط مفقود أو مانع موجود دون الآخر، فإذا وجد أحدهما دون الآخر فيكشف ذلك عن حصول جميع ما له مدخل في العلية بالنسبة إلى الموجود وعدمه بالنسبة إلى المعدوم.

ولا خفاء في أن قابلية المحل من الشرائط أيضاً، فإذا كان أحدهما قابلاً للتكرار دون الآخر كان الواجد للشرط هو الأول دون الثاني، فالإنفكاك لا يدل على عدم كونهما معلولين لعلة واحدة، بل هو ممكن بالنسبة إلى الأسباب الشرعية. لا مجال لإنكاره إلا أنه مما لا فائدة فيه، لأنه إما مجرد إمكان عقلي لا واقع له في الخارج كما إذا كان المسبب من الأوصاف التعبدية المجهولة كنهها لا طريق لنا إلى معرفة حقيقتها حتى نحكم بأنها من قبيل الثالث، أو أنه مستلزم لما لا يلتزم به أحد كما إذا كان المسبب من الأمور العرفية الإمضائية كالملكية ونحوها، لأنه مستلزم للقول بحصول الملكية مثلاً بمجرد المراضاة النفسانية الواقعية من دون افتقارها إلى الكاشف كالعقد مثلاً، ولم يلتزم به أحد جداً. فالقول بأن الأسباب الشرعية معرِّفات مما لا وجه له جداً.

هذا محصل ما أفاده المشتمل على بعض كلماته، لكنه لا ينهض بإثبات مراده، لما عرفته في ثاني الأمور المتقدمة من أن المراد بالأسباب هو الخطابات المسببة لا ما يصدر من المكلف كالبول ونحوه مما يتأبى عنه الخطاب. فما أفاده قدس سره من أن الأسباب الشرعية كالبول والجنابة

ونحوها ليست معلولات لمسبباتها التي هي الأحكام الشرعية معللاً بما نقلناه عنه هنا، مرتبط بالثاني لا الأول كما لا يخفى.

مع أن البول ونحوه مما جعله سبباً شرعياً ليس بشرعي جداً، وتسميته شرعياً مسامحة جداً.

وما أفاده في دفع التوهم المشار إليه: من أن الأسباب الشرعية ليست بعلل تامة بل مقتضيات بأسرها. مما لا وجه له أيضاً، لأن مراده بالأسباب الشرعية إن كان ما ينشأ منه الخطاب والتكليف ـ كما يظهر من أمثلته المزبورة ـ ففيه ما عرفته في سابقه من الأمرين، فتبصر. وإن كان مراده بها هو الخطابات الشرعية فلا خفاء في أنها ـ بناءً على ما عليه العدلية من تبعية الأحكام للمصالح النفس الأمرية ـ ليست بعلل ولا مقتضيات لها بل هي أدلة عليها وهي غيرها كما لا يخفى.

بل ما أفاده في مقام الرد على ما اعترف أولاً بإمكانه من أنه إما مجرد إمكان عقلي لا واقع له في الخارج إلى آخره، أو مستلزم لما لا يلتزم به أحد إلى آخره، مما لا وجه له أيضاً: أما الأول فلأنه لو تم فإنما يتم فيما إذا كان المسبب من الأوصاف التعبدية، وقد عرفت سابقاً أن الخلاف مما لا اختصاص له بها. وأما الثاني فلأن العقد والملكية اللذين جعلهما معلولين للمراضاة النفسانية الواقعية من قبيل الأسباب بالمعنى الثاني لا الأول. فقد خلط قدس سره هنا بين الأسباب بمعنى الخطابات المسببة وبينها بمعنى ما ينشأ منه الخطاب والتكليف، والخلاف كما عرفت سابقاً إنما هو في الأول لا الثاني، وما أفاده كله إنما يتم على الثاني دون الأول. ولعله نشأ من استعمال السبب في المعنى الثاني والغفلة عن أن المراد به هنا هو الأول دون الثاني.

فما صار إليه من منع العرفية مما لا وجه له ولا دليل عليه، بل هو على خلافه جداً، لأن المعرِّف عبارة عن علة العلم بالمعرَّف. ولا خفاء في أن الخطابات الشرعية كلها ـ ولو كانت غير مسببة عما يعذر من المكلف مما ينشأ منه التكليف كأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ونحوهما ـ علل للعلم بالأحكام الشرعية كوجوب الصلاة والزكاة ونحوهما، ولذا يعبر عنها بالوسائط في الإثبات الذي هو عبارة أخرى عن علة العلم والدليل، وكذلك الخطابات العرفية ونحوها، لا فرق بينهما من هذه الجهة كما لا يخفى، فما صار إليه المشهور متعين جداً.

وأما الثاني ـ وهو صحة البناء والتفريع ـ فزعمه غير واحد استناداً إلى ما محصله: إن المعرِّف علامة وعلة للعلم بالمعرَّف لا له نفسه، فيجوز تعدده ولا مانع عنه، كما هو المشاهد في الأمور الخارجية كالنار مثلاً، حيث يحصل العلم بوجودها تارة من الحرارة وأخرى من الدخان وثالثة منهما معاً، من غير أن يخرج أحدهما عن كونه معرِّفاً كما لا يخفى.

لكن الأظهر خلافه، لأن المعرِّف الذي هو علة للعلم بالمعرَّف لا له نفسه: إما فعلي أو شأني لا ثالث لهما. والمراد بالثاني هو ما كان موجباً للعلم بالمعرَّف لو وجد في المحل القابل. وحينئذ فإن كان المراد بجواز تعدده هو تعدده الفعلي فممنوع جداً، لأن حصول العلم من المعرِّف الثاني بعد حصوله من الأول تحصيل للحاصل، ولا خفاء في بطلانه. وإن كان المراد بجواز تعدده هو تعدده الشأني فهو ممكن في المؤثر أيضاً، غاية الأمر حينئذ هو كون الأثر مستنداً إلى السابق دون اللاحق، فبقي هو على وضعه الثاني، ولا ضير فيه كما لا يخفى.

ومنع الإستحالة على الأول نظراً إلى أن المعرِّف لما كان علة للعلم بالمعرَّف لا له نفسه فتعدده لا يستلزم لتعدد المعلوم بل مستلزم لتأكد العلم وقوته مع بقاء المعلوم على وحدته. ويؤيده ما عن بعض المحققين من أن للعلم مراتب أربعة: (اليقين، وعلم اليقين، وحق اليقين، وعين اليقين) المتدرجة في الضعف والقوة. مما لا وجه له، لما فيه ـ مضافاً إلى استلزامه لأن يكون أحد المعرِّفين مثلاً لغواً أو مؤكداً مع أنه خلف ومحال ـ لا خفاء فيه من الخلط بين المعلول وغيره، والمنفي تعدده ولو كيفاً بناء عليه هو الثاني دون الأول، لأن اختلاف العلم في الضعف والقوة هو عين تعدده من حيث الكيف والمرتبة.

ودعوى ظهور لفظ التعدد في التعدد الكمي واختصاصه به. مخالفة لما هو المعلوم بالضرورة من أن تعدد كل شيء بحسبه ولا مجال لإنكاره جداً.

وأجاب بعض المحققين عن المنع بوجه يكون جواباً لما ذكرناه في جوابه أيضاً، محصله: إن العلم عبارة عن الإنكشاف لا مرتبة له سواه، وتعدده عند تعدد المعرِّف مما لا يساعد عليه الوجدان المحكم في أمثاله، فحصوله من المعرِّف الثاني بعد حصوله من المعرِّف الأول تحصيل للحاصل، لا خفاء في بطلانه. لكنه مما لا وجه له، لأن العلم: إما حقيقة في الإنكشاف والإدراك المطلق المنقسم إلى التصور والتصديق أو حقيقة في الثاني المنقسم إلى ما يزول بتشكيك المشكك وإلى ما لا يزول به، فاختلافه من حيث الكيف والمرتبة مما لا يعتريه الريب والشبهة.

فبما ذكرنا كله ظهر أن الفرق بين المعرِّف والمؤثر بجواز تعدد الأول دون الثاني ودعوى الملازمة بين صحة المبني والبناء، مما لا وجه له جداً.

وكيف كان قد عرفت أن في المبحث أقوالاً ثلاثة، أظهرها الثاني كما مرت إليه الإشارة، لنا عليه أمور ثلاثة:

(الأول): إن المراد بالأسباب كما مرّ سابقاً هو الخطابات المسببة، وهي سواء كانت مختلفة الحقيقة أو متفقة الحقيقة مستلزمة لتعدد الطلب بحسبها، وإلا يلزم أن يكون بعضها لغواً أو مؤكداً، وهو خلف ومحال لا خفاء فيه. فمنع الإستلزام مطلقاً أو في المتفقه الحقيقة ـ نظراً إلى ما قيل من أنها معرّفات لا مؤثرات ـ فتعددها لا يستلزم لتعدد الطلب أو إلى استلزامه لتحصيل الحاصل، لأن حصول الطلب بالخطاب الثاني مثلاً بعد حصوله من الأول وتعلقه بما تعلق به الأول كما هو المفروض تحصيل للحاصل لا خفاء في بطلانه. أو إلى أن قابلية المحل من شروط عقلية مفقودة في المبحث ظاهراً، لأن الواحد الجنسي كالواحد الشخصي مما لا يقبل التكرار والتعدد، فلابد من صرف السبب عن ظاهره بجعله تأكيداً أو معرّفاً. أو إلى ما عن السرائر في باب وطي الحائض بما محصله: إن كون كل وطي سبباً للكفارة مما يحتاج إلى دليل معتبر مفقود هنا ظاهراً، لأن الوطي اسم للجنس وموضوع له لا للعموم، فالمتعين في مثله هو الأخذ بالمتيقن ودفع الزائد عنه بأصالة البراءة.

وإليه ينظر ما عن مختلف العلامة قدس سره في باب سجدة السهو من أن الحكم معلق على الجنس وهو صادق على الوحدة والتعدد، فلا يكون الثاني مؤثراً. مما لا وجه له، لعدم نهوض شيء منها بإثباته:

أما الأول: فلما عرفته في الأمر السابع لا حاجة إلى الإعادة.

وأما الثاني: فلأنه مضافاً إلى أنه يتم فيما إذا كانت الأسباب تدريجية لا دفعية ـ مع أنه لا فرق بينهما في المسألة كما سبقت إليه الإشارة ـ أنه يتم فيما

إذا كان تعلق السبب والخطاب الثاني به بعد وجوده في الخارج، وإلا كما هو المفروض فلا كما لا يخفى.

وأما الثالث فلما في المقيس عليه من المنع، لأن الطلب الذي هو الإرادة أو غيرها مستفاد من الخطاب وتابع له في وحدته وتعدده، فمتى تعدد الخطاب يتعدد الطلب قهراً، وإلا يلزم أن يكون أحد الخطابين مثلاً ملغى أو مؤكداً، وهو خلف ومحال لا خفاء فيه.

ومنعه على الأول ـ نظراً إلى أن الإرادة نفسها مما لا يتعدد بتعدد الخطاب ـ مما لا وجه له، لأن المستعمل فيه بناء عليه هو إظهار الإرادة لا نفسها، فتعدده من لوازمه القهرية يحكم به العقل جداً. أو إلى استلزامه لتحصيل الحاصل بالنسبة إلى نفس الطلب أو متعلقه، مما لا وجه له أيضاً.

أما على الأول فلأن الطلب الثاني مغاير للطلب الأول ولو بتعدد ما ينشأن منه. ومنه ظهر فساده على الثاني، فتبصر.

مضافاً إلى أنه مسلم فيما إذا كان تعلق الخطاب الثاني مثلاً به بعد وجوده في الخارج، وإلا كما هو المفروض فلا، فالواحد الشخصي والجنسي كلاهما بالنسبة إلى ما ذكرناه من استلزام الخطابات المتعددة ولو كانت غير مسببة للطلبات المتعددة بحسبها وقابليتهما لها، على حد سواء لا فرق بينهما من هذه الجهة. نعم بينهما فرق من جهة أخرى تأتي الإشارة إليها. ويشهد على ما ذكرنا من الملازمة الكلية اختلاف القوم في الخطابات الغير المسببة المعبر عنها بالخطابات الإبتدائية من حيث التأكيد والتأسيس، كما تأتي إليه الإشارة، فتبصر.

وبما ذكرنا يظهر أن ما عن النراقي قدس سره من دوران الأمر هنا بين

التخصيص ـ وهو صرف السبب والخطاب الثاني مثلاً عن ظاهره بجعله ملغى أو مؤكداً ـ وبين المجاز وهو تقييد المسبب والمتعلق، والأول مقدم على الثاني كما في محله. مضافاً إلى استلزام الثاني لاستعمال لفظ المسبب في معنيين لا سترة فيهما، مع أنه كما في محله مما لا يجوز مطلقاً مما لا وجه له.

أما الأول فلابتنائه على القياس الباطل كما عرفته، وأما الثاني فلأن صرف السبب والخطاب الثاني مثلاً عن ظاهره بنحو ما عرفته تصرف في اللفظ لا خفاء فيه، بخلاف تعدد المتعلق والمسبب بتعدد علل وجوده، فإنه مما يحكم به العقل ولا ربط له باللفظ، بل هو في الحالين ـ أي حال وحدة السبب وتعدده ـ على حاله لا تصرف فيه أصلاً، فتبصر.

وأما الرابع: فلأن تعلق الحكم على الجنس لو لم يقض بتأثير السبب الثاني مثلاً فلا يقضي بعدمه، مع أن مقتضى سببية الجنس هو تعدد الجزاء بتعدده، فلازمه تعدد المسبب بتعدده كما لا يخفى.

وتوهم أن الجنس بما هو هو مما لا تعدد فيه فلازمه هو وحدة المسبب مطلقاً. ممنوع جداً، لأن السبب والمؤثر هو وجود الجنس لا نفسه، فاستلزام تعدد وجوده لتعدد المسبب مما لا خفاء فيه.

ومنع العموم مطلقاً ولو من باب الحكمة. مما لا وجه له، لأن دلالة مثل قوله «من وطئ فعليه الكفارة» على سببية كل وطي لها مطلقاً كان مسبوقاً بمثله أو لا. مما لا مجال لإنكاره.

ومنه ظهر ارتفاع الأصل، وأن الإستناد إليه كالإستناد إلى ما عن مختلف العلامة قدس سره مما لا وجه له، فتبصر واغتنم.

(الثاني): إن تعدد الطلب مستلزم لتعدد المطلوب، بل هو من لوازمه

القهرية يحكم به العقل جداً، ومنعه نظراً إلى استلزامه لما لا خفاء في استحالته من اتصاف شيء واحد بما هو هو للوصفين، وهما وصفا المطلوبية وعروضها له مع تعدد ما ينشأن منه الموجب، لتغايرهما ولو بالإعتبار الدافع مثله لما ادعيته من الإستحالة. مما لا وجه له. أو إلى أنه قد يتعدد الطلب ولا يتعدد المطلوب كالأوامر والخطابات المتعلقة بالصلاة والزكاة ونحوهما من الموضوعات الشرعية أو العرفية كالقتل ونحوه. مما لا وجه له أيضاً، لأن المراد بوحدة المطلوب فيها إن كان هو وحدته من حيث الذات والحقيقة فمسلم لا فائدة فيه، وإن كان هو وحدته بوصف المطلوبية فممنوع جداً، لأن مطلوبية الصوم والصلاة للنذر ونحوه مثلاً غير مطلوبيتهما لأجل الإستيجار ونحوه، كما أن مطلوبية القتل للقصاص غير مطلوبية الزنا أو الإرتداد مثلاً. فالمطلوب فيما ذكرته من الأمثلة ونحوها مع قطع النظر عن وصف المطلوبية واحد ومع لحاظها متعدد، لا مجال لإنكاره. مع أن إنكار هذا الأمر يرجع في الحقيقة إلى إنكار الأمر الأول، وقد عرفت أنه مما لا مجال لإنكاره.

(الثالث): إن تعدد المطلوب مستلزم لتعدد الإشتغال، وهو مستلزم لتعدد الإمتثال، بل هو من لوازمه القهرية يحكم به العقل جداً. ومنعه نظراً إلى قوله في صحيحة زرارة «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك للجنابة والجمعة والعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة، فإذا اجتمعت لله تعالى عليك حقوق أجزأك غسل واحد» الكاشف عما هو مقتضى الأصل العقلي من التداخل.

ويؤيده ما عن بعض المحققين من أن المتعين في دوران الأمر بين تطبيق النص على القاعدة وبين كونه على خلافها هو الأول لا الثاني. مما لا وجه له،

لأن الإجزاء كما أفاده صاحب الجواهر قدس سره عبارة عن الإسقاط لا الإمتثال، كيف وصيرورة الفعل الواحد امتثالاً للخطابات المتعددة أو أحدها مع كون نسبته إليها على السواء، مما لا معنى له. وتعين المحكي عن البعض المختلف باختلاف المقام في المسألة يحتاج إلى دليل مفقود.

ومنه يظهر أن التداخل في الأغسال لو كان مما قام عليه الإجماع فهو من باب الإجماع على السقوط لا الإمتثال. وثبوت نحو هذا الحكم المخالف للأصل من الشارع لمصلحة مستورة أو معلومة غير عزيز في نحو المسألة، بل إنكار الأمر الثالث يرجع في الحقيقة إلى إنكار أحد الأمرين الأولين أو هما معاً. وقد مرّ أنه لا مجال له جداً، غاية الأمر خروج الموضوعات التي لا يتحقق تعدد وجودها في الخارج عن حكم المسألة فبقي غيرها بحالها.

وهذه الجهة هي الجهة الفارقة بين الواحد الشخصي والجنسي الموعودة سابقاً.

وكيف كان فبما ذكرناه من الدليل وتقريبه لما اخترناه في المسألة ظهر ما وعدناه في الثالث من الأمور السبعة، فلا حاجة إلى الإطالة.

ثم إن التداخل على القول به في المسألة عزيمة، فلا يجوز الإتيان ثانياً بما أوتي به أولاً، أو رخصة فيجوز ذلك ولو للخروج عن شبهة الخلاف؟ فيه قولان: حكي الأول عن المحقق الثاني قدس سره والثاني عن المحقق الأنصاري قدس سره. لكن الأظهر هو الأول لحصول الإمتثال بالإتيان الأول، فيكون الثاني تشريعاً محرماً.

وما أشار إليه المحقق الأنصاري من المستند، إنما يتم فيما يتطرق إليه الشك والمحتمل فيه إصابته المخالف كالمسائل التوقيفية، وأما فيما لا يتطرق

إليه الشك والإحتمال الذي هو منشأ للإحتياط المعلوم فيه خطأ المخالف وبطلان قوله كالمسائل العقلية التي منها ما نحن فيه، فهو مما لا وجه له جداً.

وكيف كان العزيمة: تارة يراد منها ما لا يمكن الإحتياط ومن الرخصة ما يقابله كما هو المراد من قولهم: إن البناء على الأكثر في الشك في عدد ركعات الصلاة، أو المضي عن الشك بعد التجاوز عن محله عزيمة أو رخصة، وأخرى يراد منها ما لا يمكن الإمتثال بمعنى تحريميته ثانياً ومن الرخصة ما يقابله، والمراد بها في المسألة هو المعنى الثاني لا الأول، فتبصر.

ثم الكلام في الخطابات المتكررة الإبتدائية كأكرم زيداً ونحوه الخارجة عن موضوع المسألة كما مرت إليه الإشارة إنما هو في التأكيد والتأسيس وأولوية أحدهما على الآخر كما أشرنا إليه سابقاً. ولما كان هذا الأمر جارياً في غيرها أيضاً كما في قوله «خلق الله الماء طهوراً» المحتمل كون الطهور بمعنى الطاهر فيكون تأكيداً لقوله: «كل ماء طاهر».. إلى آخره، أو بمعنى الطاهر المطهر، فيكون تأسيساً، وفي قوله: «إذا شككت فابن على اليقين» المحتمل كون المراد به هو أصالة الصحة في اليقين مطلقاً ولو في الشك الساري فيكون تأسيساً أو هو البناء على الحالة السابقة فيكون تأكيداً للأخبار الإستصحابية، وفي قوله: «أخوك دينك فاحتط لدينك» ونحوه من أخبار الإحتياط المحتمل كون المراد بها هو الإرشاد إلى حكم العقل فيكون تأكيداً له أو هو الإستحباب أو الوجوب فيكون تأسيساً، وفي قوله: «المغرور يرجع إلى من غرّ»، المحتمل كون المراد به هو قاعدة التسبب أو المباشرة، فيكون تأكيداً لها أو هو قاعدة مستقلة لا ربط لها بشيء منهما فيكون تأسيساً، وفي قوله: «كلما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»،

المحتمل كونه قاعدة مستقلة غير راجعة إلى قاعدة الضمان وأسبابه فيكون تأسيساً أو مأخوذاً من أسبابه فيكون تأكيداً.

فالأحسن الإشارة إلى حكمه أولاً ثم الإشارة إلى ما هو الصواب في الخطابات المزبورة ظاهراً:

فاعلم أن في دوران الأمر بين التأسيس والتأكيد، يمكن القول بالأول لوجوه:

منها: إن الأصل في الكلام أن يكون مسوقاً لغرض الإفادة والإستفادة الذي هو الداعي على وضعه، فحمل اللفظ على التأكيد فيما يمكن حمله على التأسيس خلاف الأصل لا يصار إليه جداً.

ومنها: إن الغالب في اللفظ والكلام هو سوقه لإفادة التأسيس لا التأكيد، فالظن الحاصل من الغلبة يلحق الشيء الغير المعلوم حاله بالأعم الأغلب، لا خفاء فيه.

ومنها: إن التأكيد مجاز مخالف لأصالة الحقيقة، فحمله على المعنى المجازي فيما يمكن حمله على الموضوع له والمعنى الحقيقي، مما لا وجه له جداً.

لكنها مما لا تنهض بإثباته:

أما الأول: فلأن الغرض المسوق له الكلام والموضوع له اللفظ أعم من التأسيس والتأكيد، فحمله على الثاني لا يخرجه عن غرض الإفادة والإستفادة. وما ادعيته من الغلبة النوعية معارض بالغلبة الشخصية الموجودة في الخطابات المزبورة، حيث إن التكرار فيها غالباً إنما هو لغرض التأكيد لا التأسيس كما لا يخفى.

وأما الثاني: فلأن الغلبة المدعاة إنما هي بالإضافة إلى نوع الكلام لا صنفه كالخطابات المزبورة مثلاً، لما عرفته من أن التكرار فيها غالباً إنما هو لغرض التأكيد، ولا خفاء في أن الغلبة النوعية محكومة بالغلبة الشخصية.

وأما الثالث: فلأن التأكيد أمر خارج عن الموضوع له والمستعمل فيه، فحمل اللفظ والكلام على التأكيد لا ينافي لأصالة الحقيقة.

فظهر أن التأسيس والتأكيد على حد سواء لا أولوية بينهما، فاللازم في دوران الأمر بينهما هو الحكم بإجمال اللفظ والكلام، وافتقار تعين كل منهما بخصوصه إلى ما لعله يكون ضابطاً له في الموارد المختلفة، وهو أن كل مورد يستلزم حمل اللفظ على التأكيد دون التأسيس فيما إذا دار الأمر بينهما لارتكاب مجاز أو خلاف أصل معتبر ـ وإن لم يخرج اللفظ عن حقيقته الأولية أو الثانوية ـ فالتأسيس وحمل اللفظ عليه أولى من التأكيد وحمله عليه، وكل مورد لا يستلزم التأكيد وحمل اللفظ عليه لشيء من الأمرين، فالتأكيد وحمل الكلام عليه أولى من التأسيس وحمله عليه. وعليك بملاحظته في الموارد.

ثم إن حمل الخطابات الإبتدائية المزبورة على التأكيد هل يوجب شيئاً من الأمرين المزبورين أو لا؟ قد يقال بالأول، لأن حملها على التأكيد مستلزم لكونها للإرشاد، وهو مخالف للأصل والظاهر ظاهراً. لكن الصواب خلافه، لأن الخطاب الإرشادي: تارة يراد به ما سيق لمجرد النصح والهداية، بحيث لا يكون الغرض منه البعث والتحريك إلى متعلقه ولا الكشف عن محبوبيته أيضاً كالخطابات الصادرة عن الأطباء في مقام العلاج والطبابة. وأخرى يراد منه ما لا يترتب على موافقته ومخالفته ثواب وعقاب، لكن يكون متعلقه

محبوباً للمخاطِب بالكسر، ويكون الغرض منه البعث والتحريك إلى نحوه، كأوامر الإطاعة لأنها محبوبة جداً، غاية الأمر أنه لا يترتب عليها ما يترتب على الواجبات فعلاً أو تركاً من الثواب أو العقاب.

والمخالف للأصل هو الإرشاد بالمعنى الأول، لأن الأصل في الأمر مثلاً أن يكون كاشفاً عن الإرادة والمحبوبية ومسوقاً لغرض البعث والتحريك إلى متعلقه، فكون الغرض المسوق له الأمر مجرد النصح والهداية مخالف لأصله وظاهره جداً. لا الإرشاد بالمعنى الثاني، لأن الغرض الأصلي ـ الذي يكون الأصل في الأمر ـ أن يكون مسوقاً له موجود فيه، غاية الأمر أنه لا ينشأ منه التوبة أو العقوبة. وهذا بمجرده لا يوجب خروج الأمر مثلاً عن أصله، إذ كون الأمر مثلاً مما ينشأ منه الثواب أو العقاب مما لا يقتضيه أصل ولا قاعدة ولا ربط له باللفظ لا من حيث المستعمل فيه ولا من حيث الغرض، بل هو تابع للموارد وفرع لقابلية المحل. ولا خفاء في أن الإرشاد اللازم في الخطابات المزبورة بناء على التأكيد إنما هو بالمعنى الثاني لا الأول، فاللازم غير مخالف للأصل والمخالف له غير لازم فيها كما لا يخفى.

هذا كله ما ساعد عليه نظري لعله مما ينبغي للتصديق والتحسين، وهو الموفق والمعين.

فـائـدة

[اشتراط قدرة تسليم العوضين في صحة البيع]

يشترط في البيع أن يكون العوضان مقدوري التسليم، لا خلاف فيه وفي كونه شرطاً لصحته كما عن المشهور، أو للزومه كما عن القطيفي؟ قولان، والأول أظهر.

استدل له بوجوه لا تخلو بعضها عن مناقشة:

منها ما محصله: إن العقد مستلزم لوجوب تسليم كل من العوضين إلى صاحبه، فلا بد أن يكون مقدوراً عليه، لأن التكذيف بغير المقدور مما لا خفاء في استحالته.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وأورد عليه بما محصله: إنه إن أريد به أن العقد مستلزم لكون التسليم واجباً مطلقاً غير مقيد بحصول القدرة، فهو ممنوع لا مجال لإنكاره، وإن أريد به أن العقد مستلزم لوجوبه المطلق، فهو لا ينافي كونه متوقفاً على حصول القدرة، كما إذا طرأ العجز بعد العقد الذي لا خلاف فيه في الصحة المدعى عليها الإجماع أيضاً.

لكنه مما لا وجه له، لأنه مضافاً إلى الفرق بين المقيس والمقيس عليه ـ لثبوت الإجماع ونحوه في الثاني دون الأول ـ أن قضية الأصل ـ أي أصالة الإطلاق في الوجوب المردد بين إطلاقه وتقييده ـ هو الأول دون الثاني.

ودفعه بدعوى معارضته بمثله في جانب البيع، لأن الأصل عدم اشتراطه بالشرط أيضاً كما في الجواهر قدس سره، أو بدعوى أن الأول مسبب عن الثاني الذي هو حاكم على الأول ومقدم عليه كما هو ظاهر المحقق الأنصاري. مما لا وجه له، لأن الحكومة مع تسليمها إنما تتم فيما إذا لم يكن الثاني مما قام الدليل على خلافه، وإلا كما هنا مما مرت الإشارة إليه فلا.

ومنه ظهر ما في دعوى المعارضة ولو فرض أنهما على حد سواء لا حكومة بينهما، فتبصر.

ومنها: إن الغرض من البيع هو انتفاع كل منهما بما يصير إليه، وهو لا يتم إلا بالتسليم، فلابد أن يكون مقدوراً عليه.

وفيه مضافاً إلى انتقاضه بما لو تجدد العجز بعد القصد المستلزم لتعذر الإنتفاع مع أنه لا خلاف فيه في الصحة كما عرفته، ومضافاً إلى أن المراد بالغرض إن كان هو غرض الشارع بدعوى أن غرضه من تشريعه هو انتفاع المتبايعين، فهو رجم بالغيب لا وجه له. ولو سلم فيمكن أن يكون حكمة لا يجب اطرادها كالعلة. وإن كان هو غرض المتبايعين فهو مع أنه لا يصلح أن ينتزع منه شرطية القدرة مما يختلف باختلاف المقام، فتارة يكون هو الإنتفاع وأخرى لا، فحصره في الأول مما لا دليل عليه منع توقف مطلق الإنتفاع على التسليم، لأن حصوله بالعتق ونحوه قبله مما لا مجال لإنكاره.

وتوهم انحصار الغرض بالإنتفاع الحاصل بعده، فالحاصل قبله ليس بغرض، مما لا وجه له. مع أن عدم صحة سلب الإنتفاع عما يحصل قبله دافع له جداً.

وإليه ينظر ما أفاده المحقق الأنصاري قدس سره بما هذا لفظه: ويضعّفه

منع توقف مطلق الإنتفاع على التسليم، بل منع عدم كـون الغـرض مـنه إلا الإنتفاع بعد التسليم لا الإنتفاع المطلق، فتوهم أنه لا وجه لأضرابه ـ لأنه عين ما ذكره أولاً ـ لا تخلو عن الغفلة.

ومنها: إن بذل الثمن على غير المقدور سفه، فيكون ممنوعاً وأكله أكـلاً بالباطل.

واعترض عليه المحقق الأنصاري تبعاً للجواهر قدس سره بما هذا لفظه: وفيه أن بذل المال القليل في مقابل المـال الكـثير المـحتمل الحـصول ليس سفهاً، بل تركه اعتذاراً بعدم العلم بحصول الغرض سفه، فافهم.

وفيه: مضافاً إلى أخصّيته عن المدعى ـ وهو اشتراط صحة البيع بالقدرة كان المبذول أقل مما قابله أو أكثر منه أو مساوياً له ـ أن إقدام العقلاء على الفعل السفهي بالدواعي النفسانية لا توجب خروجه عن السفهية، غاية الأمر كونه مما اجتمعت فيه الجهة السفهية والجهة العقلائية، والأولى كـافية فـي فساده وبطلانه ولا يتوقف على كونه سفهياً من جميع الجهات. ولعله إلى ما ذكر أشار بقوله «فافهم».

ومنها: قوله «لا تبع ما ليس عندك». ويقرب تارة بما محصله: إن لفـظة «عندك» ليس كناية عـن الحـضور ولا عـن المـلك، لصـحة بـيع الغـائب والفضولي ونحوهما لا مجال لإنكاره، فتعين أن تكون كـناية عـن القـدرة، فكأنه قال: لا تبع ما لا تـقدر عـلى تسـليمه، ومـقتضاه فسـاد بـيعه وهـو المطلوب. وأخرى بما مهذبه: إن لفظة «عندك» إما كناية عن الحضور أو عن الملك أو عن القدرة أو عن السلطنة التامة الفعلية المتوقفة على الملك مع كونه تحت اليد حتى كأنه عنده عرفاً وإن كان غائباً. لا وجه للأول، لصـحة بـيع

الغائب والسلف إجماعاً، ولا الثاني لأن مناسبه ذكر اللام لا لفظة «عندك» الآبية عنه ظاهراً، ولا الثالث لدلالته حينئذ بمفهومه على صحة بيع العين الشخصية المملوكة للغير ثم شراؤها من مالكها، لاسيما إذاكان وكيلاً عنه في بيعه ولو من نفسه، لحصول السلطنة والقدرة على التسليم هنا، مع أنه مورده عند الفقهاء وتمسكوا به على فساده واتفقوا عليه لا مجال لإنكاره، فتعين الأخير. فكأنه قال: لا تبع ما ليس لك عليه سلطنة تامة فعلية عرفية، ومقتضاه فساد بيع ما ليس كذلك، سواء لم يكن ملكاً لبائعه أوكان ولم يكن له عليه سلطنة تامة فعلية، وهو المطلوب.

والفرق بينهما أن الإستدلال على الأول متوقف على الأمور الثلاثة وعلى الثاني على الأمور الأربعة أولاً، وأنه مستلزم لبطلان البيع الفضولي الموجب لتخصيصه بما يدل على صحته أو حمله على فساده للبائع بمعنى عدم وقوعه له لو أراده على الثاني دون الأول ثانياً. لكنه مما لا فائدة فيه لوجوه:

الأول: إنه معارض بقوله: «لا بأس ببيع ما ليس عندك» المستلزم لعدم جواز الإستناد إليه. والجمع بينهما بتقديم نص كل منهما على ظاهر الآخر المستلزم لحمل الثاني على الكلي والأول على الجزئي، لا يجدي لما نحن بصدده من لزوم كون المبيع مقدوراً عليه.

الثاني: إن تعذر حمله على ما ذكر لا يوجب حمله على ما ذكر، لجواز حمله وقصره على مورده المشار إليه المعهود المتعارف في الأزمنة السابقة. ودعوى أن قصره على مورده مع جواز إرادة الأعم منه ومن غير المقدور عليه لعدم المانع منه. مما يفتقر إلى شاهد، وليس في الأخبار المتضمنة لنقل هذا الخبر ما يشهد عليه كما أفاده المحقق الأنصاري المشار إليه في الجواهر

أيضاً. مما لا وجه له، لأنه مضافاً إلى أن التعارف نفسه قرينة عليه وكافٍ في الشهادة، مستلزم لاستعمال النهي في معنييه الإرشادي والشرعي، لأن المقصود بالنهي عن بيع مال الغير هو لغوية الصيغة والعقد وعدم ترتب الأثر عليه، وبالنهي عن بيع المملوك الغير المقدور عليه هو حرمة ترتيب الأثر وإن استلزمت فساده تبعاً، مع أنه كما تبين في محله لا يجوز مطلقاً.

هذا إذا أريد بالأعم الجامع بينهما لا نفسهما، وإلا فهو مستلزم لاستعمال لفظ الموصول أيضاً في المعنيين، مع أنه كالأول فاسد لا مجال لإنكاره.

الثالث: إن المراد من الخبر بعد صرفه عن ظاهره، يدور بين أمور لا مرجح لأحدها، فيكون مجملاً لا يصح الإستناد إليه.

ومنها: ما لعله العمدة، وهو حديث الغرر المعمول به عند من تقدم وتأخر المنجبر ضعف سنده به جداً. ووجه دلالته هو أن الغرر تارة يفسر بالحظر وأخرى بالغفلة وثالثة بالخدعة، والمراد به هنا هو الأول، وهو عبارة عن فعل ما لا يؤمن معه من الضرر وحصوله فيما إذا كان المبيع مجهول المقدار أو الصفة أو الحصول المعبر عنه بالغير المقدور عليه مما لا مجال لإنكاره، ومقتضاه فساد بيعه وهو المطلوب.

وتخصيصه ـ أي الفرد المنهي عنه ـ بغير الأخير، مخالف لإطلاق كلمات الفقهاء وأهل اللغة وإنكار لما اتفقوا عليه من أخذ الجهالة في مفهوم الغرر التي نسبتها إلى ما مر على السواء لا اختصاص لها ببعضه.

ومنها: الإجماع كما صرح به المحقق الأنصاري قدس سره ونقله عن غير واحد من المحققين كالمبسوط وجامع المقاصد والتذكرة، وعن الغنية أنه إنما اعتبرنا في المعقود عليه أن يكون مقدوراً عليه تحفظاً مما لا يمكن فيه ذلك

كالسمك في الماء والطير في الهواء، فإن ما هذه حاله لا يجوز بيعه بلا خلاف. وهو ـ لاسيما مع اعتضاده بالأمور المتقدمة ـ كافٍ في إثبات المرام ولا مجال لإنكاره.

ثم لا خفاء في أن المحكي عن الغنية صريح في شرطية القدرة، فدعوى ظهورها في مانعية العجز كما عن بعض مما ينادي هو بفسادها جداً. مع أن التردد بين شرطية الشيء ومانعيته مقابله، إنما يصح في الضدين كالفسق والعدالة ونحوهما. ولا خفاء في أن القدرة والعجز ليسا من قبيلهما، لأن العجز أمر عدمي، حيث إنه عدم القدرة عمن من شأنه صنفاً أو نوعاً أو جنساً أن يقدر، فجعله مانعاً مع أنه الأمر الوجودي الذي يلزم من وجوده العدم مما لا وجه له جداً.

واستدل للقول الثاني المنسوب إلى القطيفي بوجوه:

منها: إن التسليم من مقتضيات العقد ومعلولاً له، فلا يصح أن يكون شرطاً له، لاستلزامه دوراً لا خفاء في بطلانه.

لكنه ممنوع جداً، لأن العقد علة لنقل المبيع من المالك إلى المشتري المستتبع لأدائه وتسليمه إليه، فجعله معلولاً للعقد فاسد لا خفاء فيه.

ومنها: إن إقدام المشتري على شراء غير المقدور عليه، لاسيما مع علمه به موجب لانتفاء الغرر ورضىً منه بسقوط حقه التسليم. لا خفاء فيه، لكنه مما لا وجه له، لأن سقوط ما ثبت اعتباره في صحة البيع تعبداً مما يحتاج إلى دليل مفقود أولاً، واستلزامه لإنشاء الغرر مبني على كون الغرر المنهي عنه بمعنى الخدعة، وقد عرفت مما مر خلافه ثانياً. مضافاً إلى أن المستفاد من حديث الغرر إما مانعية العجز أو شرطية القدرة، ولازمه فساد البيع مع فقد

القدرة، إما لوجود المانع أو لانتفاء القدرة، ومعه لا وجه للصحة.

ومنها: إن كون القدرة شرطاً لأصل الصحة المعبر عنها بالصحة الشأنية لا للّزوم المعبر عنه بالصحة الفعلية، مستلزم لتخصيص ما دل على شرطية القدرة بالنسبة إلى البيع الفضولي والمرهون ونحوهما. مما لا إشكال في صحة الشأنية مع فقد القدرة، فالأمر في الحقيقة دائر بين التخصيص والتخصص، والمتعين منهما هو الثاني المستلزم لكون القدرة شرطاً للّزوم لا لأصل الصحة. لكنه مما لا وجه له جداً، لأن اعتبار القدرة فيما تعتبر فيه ـ كما إذا لم يكن المبيع في يد المشتري أو لم يكن ممن ينعتق عليه أو لم يستحق التسليم بمجرد العقد والبيع لاشتراط تأخيره إلى مدة معلومة أو لتزلزل العقد وكونه فضولياً ـ إنما هو وقت التسليم، وليس هو إلا بعد استكمال العقد بجميع أجزائه وشرائطه التي منها في المرهون ونحوه هو الفك والإجازة المعلوم حصول القدرة بعدهما، فالدوران المشار إليه مما لا مجال له هنا كما لا يخفى.

نعم له وجه لو اعتبرنا وجود القدرة حال العقد لا التسليم، إلا أن التحقيق خلافه.

ثم لا فرق فيما ذكرنا من اعتبار القدرة في الصحة واشتراطها بها، بين ما كان البائع مالكاً أو وكيلاً عنه في البيع والقبض معاً، فلو عجز الوكيل حينئذ عن التسليم ففي كفاية قدرة الموكل حينئذ مطلقاً أو إذا رضي المالك برجوع المشتري عليه وتبانيا عليه؟ قولان، أظهرهما الأول لا الثاني المحكي عن صاحب المصابيح قدس سره. لأن رضى المالك برجوع المشتري عليه مما لا مدخل له في الصحة، لأن العمدة في إثبات شرطية القدرة كما مر هو حديث الغرر، فمع قدرة الموكل على التسليم ينتفي الغرر ويحصل الأمن منه

المستلزم للصحة جداً، مع أن اعتبار تباني الوكيل وتسليمه إنما هو لكونه بمنزلته وليس بأقوى منه جداً.

وتوهم كون الموكل بعد توكيله خارجاً عن الأمر بالوفاء. مما لا وجه له، لأنه في الحقيقة تعميم للمالك إلى الواقعي والشرعي لا تخصيص له بالأول كما لا يخفى.

ثم إن صاحب المصابيح قدس سره فرّع على مختاره هنا: رجحان الحكم بالبطلان في الفضولي، معللاً له بأن التسليم المعتبر من العاقد غير ممكن قبل الإجارة، وقدرة المالك إنما تؤثر لو بني العقد عليها وحصل التراضي بها حال البيع، لأن بيع المأذون لا يكفي فيه قدرة الآذن مطلقاً، بل مع الشرط المذكور، وهو غير متحقق في الفضولي، فالقدرة قبل الإجازة لم توجد والموجودة بعدها لا تؤثر لفقد الشرط والباقي. والبناء على القدرة الواقعية باطل، لأن الشرط هو القدرة المعلومة لا الواقعية. لكنه مما لا وجه له، لابتنائه على كون شرط الصحة هو القدرة الموجودة حال العقد. مع أنه فاسد، لما أشرنا إليه سابقاً من أن اعتبار القدرة إنما هو عند التسليم واستحقاقه المشتري، وهو ليس إلا بعد استكمال العقد بجميع أجزائه وشرائطه التي منها الإجازة هنا، فالقدرة الموجودة بعد الإجازة مؤثرة وموجبة للصحة، وكان الشرط هو القدرة الواقعية أو المعلومة، ولا مجال لإنكاره.

ثم إنه قدس سره بعد التفريع اعترض على نفسه وأجاب عنه بوجهين بما هذا لفظه:

لا يقال: إنه قد يحصل الوثوق للفضولي بإرضاء المالك وأنه لا يخرج عن رأيه، فيتحقق له بذلك القدرة على التسليم حال العقد، لأن هذا الفرض يخرج

الفضولي عن كونه فضولياً لمصاحبة الإذن للبيع، غاية الأمر حصوله بالفحوى وشاهد الحال، وهما من أنواع الإذن، فلا تكون فضولياً، ولا تتوقف صحته على الإجازة. ولو سلمنا بقاءه على الصفة فمعلوم أن القائلين بصحة الفضولي لا يقصرون الحكم على هذا الفرض، لكنه مما لا وجه له أيضاً.

أما الإعتراض: ففيه ـ مضافاً إلى ابتنائه على أن يكون اعتبار القدرة حال العقد لا حال التسليم وقد عرفت خلافه ـ أن اعتقاد الفضولي وحصول الوثوق له بإرضاء المالك وعدم خروجه عن رأيه مع إمكان خطائه وكونه شبه تعليق للعقد المستلزم لبطلانه، مما لا يوجب قدرته على التسليم لتوقفه على الملازمة المفقودة هنا كما لا يخفى.

وأما الجواب الأول: فلما في بحث الفضولي من أن رضاء المالك واقعاً وباطناً والعلم به أيضاً من دون إذنه أو توكيله في البيع أو الشراء، ليس مخرجاً للفضولي عن وصفه بل هو أحدهما المفروض فقده هنا.

وأما الجواب الثاني: فلأن مراد الأصحاب وحكمهم بصحة الفضولي مطلقاً هو صحته من حيث كونه فضولياً صادراً من دون إذن سابق أو وكالة سابقة، بمعنى أنه مع قطع النظر عن جهة خارجية ـ ككون الفضولي صغيراً أو نحوه مما لا اعتبار بفعله وقوله شرعاً أو العقد فاقداً لبعض ما يعتبر فيه أو مقترناً بوجود مانع منه مثلاً، وهو لا ينافي بطلانه من هذه الجهة. نعم لو كانت جهة الفضولية ملازمة لانتفاء شرط أو وجود مانع مثلاً كان الحكم بصحة الفضولي من حيث هو هو باطلاً، لأن تغاير الجهة المصححة والمبطلة وتعددهما يجدي مع فقد الملازمة بينهما وإلا فلا كما لا يخفى. لكن الظاهر

فقدها هنا، لأن الفضولي على قسمين: قسم يجعل فيه هذا الشرط، وقسم لا يجعل هو فيه كما هو مفروض كلامه. فحكمهم بالصحة وعدم قصرهم له بالصورة المفروضة مما لا شاهد فيه لما أفاده قدس سره ولا ينهض بإثباته.

ولعل إلى ما ذكرنا أشار المحقق الأنصاري بما هذا لفظه: وفيما ذكره من مبنى مسألة الفضولي ثم في تفريع الفضولي ثم في الإعتراض الذي ذكره ثم في الجواب عنه أولاً وثانياً تأمل بل نظر، فتدبر.

ثم إن الشرط تارة يكون واقعياً وأخرى يكون علمياً، ويعبر عن الأول تارة بما لا يكون لاعتقاد المكلف علماً أو ظناً مدخلاً في وجوده أو عدمه، وأخرى بما له واقع مع قطع النظر عن وصف المكلف واعتقاده، وثالثة بما تكون العبرة فيه وجوداً وعدماً بنفس الواقع والكل بمعنى الطهارة الحدثية بالنسبة إلى المشروط بها، ويعبر عن الثاني بما يكون لاعتقاد المكلف مطلقاً مدخلاً في وجوده وعدمه، وأخرى بما لا واقع له مع قطع النظر عن وصف المكلف واعتقاده، وثالثة بما تكون العبرة في وجوده أو عدمه بوصف المكلف واعتقاده بحيث يكون هو الشرط ليس إلا والكل بمعنى، كعدالة الإمام بالنسبة إلى صحة الإقتداء ونحوها.

وفي كون شرط القدرة من قبيل الأول أو الثاني؟ قولان، أظهرهما الثاني، لأن ما يمكن أن يستدل به للأول أمران: أحدهما: أن القدرة من الأمور الواقعية التي يتطرق إليها الجهل والخطأ، ولا دخل لوصف المكلف واعتقاده فيها مطلقاً. وما هذا شأنه لا يكون إلا من قبيل الأول.

وثانيهما: ما يعبر عنه بالأصل والقاعدة، وهو أن الألفاظ موضوعة لمعانيها الواقعية، ومقتضاه أن يكون الشرط المستفاد من اللفظ كما هنا من

قبيل الأول.

لكنهما مما لا ينهض بإثباته: أما الأول: فلأن شرط صحة البيع في الحقيقة ـ كما عرفته من حديث الغرر ـ هو انتفاؤه لا القدرة ويعبر عنه بها إنما هو لما بينهما دائماً أو غالباً من الملازمة، وقد عرفت أن الغرر عبارة عما لا يؤمن معه من الضرر الذي هو عبارة أخرى من محتمل الضرر، وهو من الأمور الوجدانية التي لاعتقاد المكلف مدخل في وجودها وعدمها ولا يتطرق إليها الجهل والخطأ. فما هو شرط في الحقيقة ليس مما يتطرق إليه الجهل والخطأ، وما يتطرق إليها ليس بشرط في الحقيقة، وما هذا شأنه لا يكون إلا من قبيل الثاني.

وتوهم أن العبرة في صدق الغرر إنما هو جنس الغرر الذي هو مما يتطرق إليه الجهل ولا أثر لاعتقاد المكلف في وجوده وعدمه، ومقتضاه أن يكون الشرط من قبيل الأول. مما لا وجه له، لأن العبرة في صدق الغرر وعدمه إنما هو بالأمن من الضرر وعدمه، وهما من الأمور الوجدانية التي يكون لاعتقاد المكلف مدخل فيها، ولا يتطرق إليها الجهل والخطأ كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الأمر الثاني، فتبصر.

وقد يستدل للقول الثاني بما عن بعض: من أن الأصحاب اتفقوا على أن انقطاع المسلَّم فيه في بيع السلم وعدم وجوده عند الأجل مما لا يوجب فساده، وهذا منهم يدل على أن شرط القدرة ليس من الشروط الواقعية وإلا لما اتفقوا على أصل الصحة، لأن المشروط عدم عند عدم شرطه. وتوهم خروجه بالنص والإجماع المتوقف على وجوده خصوصية فيه دون غيره المعلومة فقدها، بعيد جداً.

مع أن المتعين في دوران الأمر بين تطبيق المعنى على القاعدة أو خلافها هو الأول، لاستلزام الثاني التخصيص الذي لا يستلزمه الأول. لكنه مما لا وجه له، لأن الأصحاب كما في العناوين وغيره اشترطوا في السلم أن يكون المسلم فيه عام الوجود من رأس الأجل، حتى يحصل الوثوق بوجوده وظهوره في كون الشرط فيه واقعياً لا علمياً، مما لا مجال لإنكاره. واحتمال وجود خصوصية فيه ولو عند الشارع كافٍ في تحصيله، مع أنه مع قيام الدليل عليه وصلاحيته له مما لا بعد فيه جداً.

والتطبيق المزبور مما يختلف باختلاف الموارد، فيصح في بعضها كما إذا كان النص ضعيفاً دون أخرى كما إذا كان النص قوياً. ضعيفة هنا أو مطلقاً مما يفتقر إلى دليل جداً.

فالتحقيق أن كل مورد كان الشرط فيه مما يتطرق إليه الجهل والخطأ ولا ينوط وجوداً أو عدماً بوصف المكلف واعتقاده، فهو من الشروط الواقعية. وكل مورد كان الشرط فيه مما لا يتطرق إليه الجهل وينوط وجوده أو عدمه بوصف المكلف واعتقاده، فهو من الشروط العلمية. وعليك بهذا الضابط مطلقاً كان الشرط مستفاداً من اللفظ أو من غيره.

ثم الثمرة بين القولين تظهر فيما لو باع معتقداً عجزه عن التسليم عند استحقاقه المشتري فبان خلافه، فإنه يصح على الأول دون الثاني، أو باع معتقداً قدرته على التسليم عند استحقاقه المشتري فبان خلافه، فإنه يصح على الثاني دون الأول.

هذا كله ما ساعد عليه نظري، ولعله مما ينبغي للتصديق والتحسين، وهو الموفق والمعين.

فـائـدة

[حكم قراءة المأموم في صلاة الجماعة]

اختلف الأصحاب في حكم قراءة المأموم الغير المسبوق خـلف الإمـام المرضي على أقوال، والكلام فيها تارة في الأولتين من الرباعية وأخرى في الأخيرتين منها، وفي الأولتين تارة في الأولتين من الإخفاتية وأخـرى فـي الأولتين من الجهرية، فتوضيح المرام فيها في مقامات ثلاثة:

[المقام] الأول

في الأولتين من الإخفاتية

وفيهما أقوال أربعة:

أحدها: كراهة القراءة كما نسبها إلى المشهور في الروضة.

وثانيها: حرمتها المحكية عن جماعة.

وثالثها: استحبابها كما عن القاضي والمبسوط والنهاية.

ورابعها: عدم الكراهة كما في اللمعة.

والأول أظهر، لأن الأخبار الواردة هنا طائفتان متعارضتان، فإن إحداهما تدل بظاهرها على حرمة القراءة، وهي كثيرة:

منها: ما رواه حسين بن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام سأله رجل عن

القراءة خلف الإمام ؟ فقال : لا ، إن الإمام ضامن للقراءة ، وليس يضمن الإمام صلاة الذين خلفه ، وإنما يضمن القراءة .

ومنها : رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام : إذا كنت خلف إمام تأتم به فأنصت وسبّح في نفسك .

ومنها : رواية محمد بن مسلم ، قال أمير المؤمنين عليه السلام يقول : من قرأ خلف إمام يأتم به بعث على غير الفطرة .

ومنها : رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال : سألته عن الرجل يكون خلف الإمام يقتدي به في الظهر والعصر يقرأ خلفه ؟ قال : لا ولكن يسبح الله ويحمدل به ويصلي على النبي وعلى أهل بيته .

وغيرها من الأخبار التي هي مثلها أو أظهر منها ولا حاجة إلى ذكرها ، المنجبر ضعفها سنداً أو دلالة لو كان بالتراكم والشهرة .

وثانيتهما : تدل بظاهرها على جواز القراءة ، وهي أيضاً كثيرة :

منها : صحيحة علي بن يقطين قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الركعتين اللتين يصمت فيها الإمام ؟ قال : إن قرأت فلا بأس ، وإن سكتَّ فلا بأس .

ومنها : رواية إبراهيم بن علي المرافقي عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه سئل عن القراءة خلف الإمام ؟ فقال : إذا كنت خلف الإمام تولاه وتثق به فإنه يجزيك قراءته ، وإن أحببت أن تقرأ فاقرأ فيما يخافت فيه .

ومنها : صحيحة سليمان بن خالد قال : قلت لأبي عبد الله [عليه السلام] : يقرأ الرجل في الأولى والعصر خلف الإمام وهو لا يعلم أنه يقرأ ؟ قال : لا ينبغي له أن يقرأ ، يكله إلى الإمام .

وغيرها من الأخبار التي هي مثلها دلالة أو أظهر منها ولا حاجة إلى ذكرها، المنجبر ضعفها سنداً أو دلالة لو كان بالتراكم والشهرة.

وحينئذ فرفع تعارضهما يمكن بوجوه:

الأول: أن تحمل الأولى على الكراهة والثانية على دفع توهم وجوب القراءة، المحكي عن جماعة من العامة المؤيد بما عن الخاصة من إطباقهم على عدم وجوب القراءة.

والثاني: أن تبقى الأولى على ظاهرها وتحمل الثانية على ما مر.

والثالث: أن تطرح الأولى وتحمل الثانية على ما مر، ويحكم حينئذ باستحباب القراءة لأقربيته إلى الحقيقة المتعذرة إرادتها من المعتبرة الآمرة بها أو بعدم كراهتها المستلزم لإباحتها المتوهم بقاؤها بعد الحقيقة.

لكن لا وجه للثاني، لشيوع استعمال صيغ النهي في الكراهة المانع عن حملها على ظاهرها مع فقد القرينة، ولا مجال لإنكاره ولا لتاليه أيضاً، لأن الجمع بين المتعارضين دلالة مع إمكانه كما هنا مقدم على ما سواه مطلقاً، لا مجال معه لغيره جداً. مع أن الحكم بإباحة القراءة هنا خالٍ عن وجه الصحة لا خفاء فيه، فالمتعين منها هو الأول المستلزم للقول الأول ولا مجال لغيره كما مر، فتبصر.

ثم إن المحقق الأنصاري قدس سره في رسالته الصلاتية أشار إلى ما ذكرناه من الجمع، وأورد عليه بما هذا لفظه: ولكن هذا الجمع لا يخلو عن إشكال، لأن هذه الأخبار ضعيفة سنداً ودلالة، لقوة احتمال إرادة الركعتين من مورد السؤال في الصحيحة الأخيرة، فيكون المراد في الجواب نفي البأس عن السكوت عن القراءة والإتيان بالتسبيح. واحتمل هذا في

الصحيحة الأولى بقرينة قوله: وهو لا يعلم أن الإمام يقرأ مع أن ظهور «لا ينبغي» في الكراهة ليس بأجلى من ظهور النواهي الكثيرة في التحريم. وأما رواية المرافقي فهي ضعيفة مع احتمالها للإحتمال السابق ولأن يراد من قوله «فيما يخافت فيه الجهر» على وجه لا يسمعه المأموم.

أقول: محصله أن أولوية الجمع بين المتعارضين وتقدمه على ما سواه إنما هو مع تكافئهما في السند والدلالة معاً، وإلا لفقد الأول أو الثاني أو هما معاً ـ كما فيما نحن فيه لاحتمال أن يكون مراد السائل من الركعتين في رواية علي بن يقطين وسليمان بن خالد هو الأخيرتين من الرباعية لا الأولتين منها كما هو محتمل في رواية المرافقي أيضاً، لاسيما مع كون المراد من قوله عليه السلام «مما يخافت فيه الجهر» على وجه لا يسمعه المأموم الذي لا خلاف حينئذ في جواز القراءة، فهو مما لا وجه له. لكنه مع أن الاحتمال المشار إليه مما يأباه ظاهر السؤال كما يظهر بالتأمل، وإن ما زعمه قرينة لا يناسب قوله عليه السلام في الجواب «يكله إلى الإمام» الظاهر في القراءة المتعينة، وإن ما احتمله أخيراً في رواية المرافقي خلاف ظاهرها. مندفع بما مرت إليه الإشارة من انجبار ضعفها بالتراكم والشهرة، وحينئذ فلا محيص عن الجمع بما تقدمت الإشارة إليه، فتبصر.

الثاني: في الأولتين من الجهرية والمأموم فيهما: إما يسمع القراءة نفسها، وإما يسمع مجرد الصوت دونها، وإما لا يسمع شيئاً منهما. أما الأول ففيه قولان: أحدهما كراهة القراءة كما في الشرائع وغيره، وثانيهما حرمة القراءة المحكية في الجواهر عن غير واحد من المحققين. والأول أظهر لأن الأخبار الواردة هنا أيضاً طائفتان:

إحداهما تدل على جواز القراءة، كموثقة سماعة: سألته عن الرجل يؤم الناس فيسمعون صوته ولا يفقهون ما يقول؟ فقال: إذا سمع صوته فهو يجزيه، وإذا لم يسمع صوته قرأ لنفسه. وغيرها من المعتبرة التي هي مثلها دلالة أو أظهر منها المنجبر ضعفها سنداً أو دلالة لو كان بالتراكم والشهرة.

وثانيتها تدل على حرمة القراءة، كرواية عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله [عليه السلام] قال: سألته عن الصلاة خلف الإمام أقرأ خلفه؟ فقال: أما الصلاة التي لا يجهر فيها بالقراءة فإن ذلك جعل إليه فلا تقرأ خلفه، وأما الصلاة التي يجهر فيها فإنما أمر بالجهر لينصت من خلفه، فإن سمعت فانصت وإن لم تسمع فاقرأ. وغيرها من المعتبرة التي هي مثلها دلالة أو أظهر منها المنجبر ضعفها سنداً أو دلالة لو كان بالتراكم والشهرة.

ومقتضى ما تقدمت الإشارة إليه في المقام الأول من لزوم الجمع مع إمكانه وتقدمه على ما سواه، هو صرف الثانية عن ظاهرها بحملها على الكراهة المستلزم للقول الأول. وتوهم العكس أو الطرح مما لا وجه له كما عرفته في المقام الأول ولا حاجة إلى الإطالة.

وأما الثاني: ففيه أيضاً قولان: أحدهما كراهة القراءة، وثانيهما حرمة القراءة. والأول أظهر، لأن المعتبرة الواردة هنا أيضاً طائفتان: إحداهما تدل على جواز القراءة، وهي موثقة سماعة المتقدمة وغيرها الدالة على جوازها. وثانيتهما تدل على حرمة القراءة كرواية قتيبة: إذا كنت خلف إمام يرتضى به في صلاة تجهر فيها بالقراءة فلم تسمع قراءته فاقرأ أنت لنفسك، وإن كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ. وغيرها الدالة على حرمتها.

ومقتضى ما عرفته من لزوم الجمع وتقدمه على ما سواه، هو صرف الثانية

عن ظاهرها بحملها على الكراهة الموجب للقول الأول، ولا وجه لغيره كما مر.

وأما الثالث: فلا خلاف فيه في جواز القراءة، كما ادعاه غير واحد من المحققين، مضافاً إلى بعض المعتبرة المتقدمة الآمرة بالقراءة لا مجال لإنكاره.

وفي وجوب القراءة حينئذ ـ كما نسبه في الجواهر إلى غير واحد من المحققين ـ اقتصاراً فيما خالف الأصل على المتيقن مع عموم المعتبرة الآمرة بها الظاهرة في وجوبها. لكنه مع وجود الدليل المعتبر الذي عرفته المخصص للعموم والمانع من الإقتصار، لاسيما مع مصروفية المعتبرة الآمرة في ظاهرها بما عن الخاصة من اتفاقهم على عدم وجوب القراءة، مما لا وجه له.

أو إباحة القراءة المنسوبة في الجواهر إلى ظاهر التلخيص والقاضي كالشرائع أيضاً نظراً إلى تعينها بالإرادة بعد الحقيقة المتعذرة إرادتها من المعتبرة الآمرة بالقراءة كما هي مقتضى الأصل أيضاً، لكنه لا يخلو عن تأمل بل منع كما هو مبين في محله.

مع أن أصالة الإباحة مما لا معنى لها في إجزاء العبادة كنفسها، فالقول بها مما لا وجه له أيضاً.

أو استحبابها كما نسبه في الجواهر إلى غير واحد من المحققين قدست أسرارهم، نظراً إلى أقربيته إلى الحقيقة المتعذرة إرادتها من المعتبرة الآمرة بالقراءة وأظهريتها من بين المعاني المجازية بعد الحقيقة المتعذرة.

أقوال ثلاثة، والمتعين منها هو الأخير، لا وجه لغيره كما مر.

وبما ذكرنا يظهر ما هو الصواب في الأولتين من فريضة الجهرية الثلاثية التي لا يخلو المأموم فيها أيضاً عن الحالات الصلاتية، فتبصر.

ثم إن ما ذكرنا كلّه إنما هو فيما إذا كان المأموم والإمام ممن أشرنا إليه في صدر الفائدة، وإلا ـ بأن كان المأموم مسبوقاً أو الإمام غير مرضي ـ فلا خلاف في وجوب القراءة على المأموم. يدل عليه مضافاً إليه وإلى انتفاء القدوة في الثاني، المعتبرة الكثيرة المذكورة في مظانها لا حاجة إلى الذكر والإطالة.

الثالث: في الأخيرتين من الرباعية جهرية كانت أو إخفاتية، وفيه أقوال سبعة:

أحدها: التخيير مطلقاً، وهو المحكي في الحدائق وغيره عن الشيخ والمحقق والعلامة.

وثانيها: أفضلية القراءة مطلقاً، وهو المنسوب إلى الحلبي والمدارك واللمعة قدس سرهم.

وثالثها: أفضلية التسبيح مطلقاً، وهو المنسوب إلى ابن أبي عقيل والشيخ الحر العاملي وابن إدريس والصدوقين، واختاره في الحدائق ونسبه إلى غير واحد من علما. البحرين أيضاً.

ورابعها: التفصيل بين الإمام وغيره، بأفضلية القراءة للأول والمساواة للثاني مطلقاً مأموماً كان أو منفرداً، وهو المنسوب إلى الإستبصار والبيان والشرائع والقواعد والمحكي عن المحقق الثاني والأردبيلي في شرحهما على القواعد والإرشاد أيضاً.

وخامسها: أفضلية القراءة للإمام والتسبيح للمنفرد، وهو المحكي عن الدروس والمستحسن في محكي التذكرة أيضاً.

وسادسها: أفضلية القراءة للإمام والتسبيح للمأموم، وهو المحكي عن

المنتهى.

وسابعها: أفضلية التسبيح للإمام إذا تيقن أن ليس معه مسبوق والقراءة له إذا تيقن دخول مسبوق أو جوازه والقراءة للمأموم والتخيير للمنفرد، وهو المحكي عن ابن جنيد.

والأظهر ما اختاره صاحب الحدائق قدس سره، لأن الأخبار الواردة هنا على أقسام ثلاثة:

الأول: ما يدل على أن القراءة والتسبيح على حد سواء لا أفضلية لأحدهما على الآخر مطلقاً كان المصلي إماماً أو غيره. وهو ما رواه علي بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الركعتين ما أصنع فيهما؟ قال: إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب، وإن شئت فاذكر الله فيهما سواء. قلت: فأي ذلك أفضل؟ قال: والله سواء، إن شئت سبحت وإن شئت قرأت.

والثاني: ما يدل على أفضلية التسبيح مطلقاً، ومنه ما يدل على أفضليته للإمام خاصة كما يأتي ذكرهما. ولا منافاة فيهما بعد كونهما من قبيل: أكرم العلماء وأكرم [ال]عالم النحوي، وإن جعلناهما قسماً واحداً، وهو كثير:

منها: ما رواه في الكافي عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزي عن القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: أن تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، وتركع.

ومنها: ما رواه في المعتبر عن زرارة أيضاً قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأخيرتين من الظهر؟ قال: تسبح وتحمد الله وتستغفر لذنبك.

ومنها: ما رواه الشيخ عن محمد بن قيس قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا صلى يقرأ في الأولتين من صلاة الظهر سراً ويسبح في الأخيرتين

من صلاة الظهر على نحو من صلاة العشاء الآخرة، وكان يقرأ في الأولتين من صلاة العصر سراً ويسبح في الأخيرتين على نحو من صلاة العشاء.

ومنها: ما في كتاب عيون الأخبار بسنده إلى الضحاك أنه صحب الرضا عليه السلام من المدينة إلى مرو، فكان يسبح في الأخروين يقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ـ ثلاث مرات، ثم يركع.

ومنها: ما عن محمد بن عمران العجلي أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام: لأي علة صار التسبيح في الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة؟ فذكر عليه السلام حديث المعراج وصلاة الملائكة خلف النبي صلى الله عليه وآله.. إلى أن قال: وصار التسبيح أفضل من القراءة في الأخيرتين لأن النبي صلى الله عليه وآله في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله تعالى، فدهش فقال: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر. فلذلك صار التسبيح أفضل من القراءة.

ومنها: ما في كتاب العلل عن محمد بن أبي حمزة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لأي شيء صار التسبيح في الأخيرتين أفضل من القراءة؟قال: لأنه لما كان في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله تعالى فدهش، فقال: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، فبتلك العلة صار التسبيح أفضل من القراءة.

ومنها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال: لا تقرأن في الركعتين الأخيرتين من الأربع ركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام. قال: قلت: فما أقول؟ قال: إن كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله ـ ثلاث مرات تكمله تسع تسبيحات ثم تكبر وتركع.

ومنها: ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما، فقل: الحمد لله وسبحان الله والله أكبر.

وغيرها من الأخبار المذكورة في مظانها التي دلالتها على أفضلية التسبيح بل على تعينه كالأخيرة ظاهرة، فتدبر.

والثالث: ما يدل بعضه على أفضلية القراءة مطلقاً وبعضه الآخر على أفضليتها في الجملة، كما يظهر من ذكرهما، لا منافاة بينهما لما تقدم الجواب عن مثله في القسم الثاني، وهو كثير:

منها: ما رواه محمد بن حكيم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: أيما أفضل القراءة في الركعتين الأخيرتين أو التسبيح؟ فقال: القراءة أفضل.

ومنها: ما رواه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا كنت إماماً فاقرأ في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب، وإن كنت وحدك فيسعك فعلت أو لم تفعل.

ومنها: ما رواه الكليني عن معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين؟ فقال: الإمام يقرأ بفاتحة الكتاب ومن خلفه يسبح.

ومنها: ما رواه الشيخ عن جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عما يقرأ الإمام في الركعتين في آخر الصلاة؟ فقال: بفاتحة الكتاب ولا يقرأ الذين خلفه، ويقرأ الرجل إذا صلى وحده فيهما بفاتحة الكتاب.

وغيرها مما هو مثلها في الدلالة المذكورة في مظانها، لكن لا منافاة بين القسم الأول والأخيرين المعين كل منهما لأحد فرديه، فتدبر. وإنما هي بين الأخيرين، ولا يمكن الجمع بينهما المتقدم على ما سواه مع إمكانه، فلابد

حينئذ من الرجوع إلى الترجيح بالصدور أو الجهة أو غيرهما مما هو مقرر ومرتب في محله.

ولا خفاء في أن القسم الثالث أقل عدداً وضعيف سنداً وموافق لمذهب العامة الموجب لطرحه والأخذ بما يخالفه المأمور به في قوله: خذ ما خالف العامة. فالقول بأفضلية القراءة مطلقاً أو في الجملة مما لا وجه له.

ثم قد ظهر بما ذكرنا من الأقوال أن تخيير المصلي مطلقاً في الركعتين الأخيرتين بين القراءة والتسبيح وجواز إتيانه بما شاء منهما، مما لا خلاف فيه، مع أنه منافٍ لما هو المصرح به من الكل في محله من أن التخيير لا يصار إليه إلا مع فقد المرجح مطلقاً، وإلا كما عرفته هنا فلا مجال له جداً. إلا أن يقال: إن التخيير هنا على خلاف الأصل ثبت بالإجماع، فتبصر.

هذا كله ما ساعد عليه نظري ولعله مما ينبغي للتصديق والتحسين وهو الموفق والمعين.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فـائـدة

[ما ترثه الزوجة من تركات زوجها]

ما يوجب الإرث في الشريعة اثنان: النسب والسبب، والثاني أمور:

منها: الزوجية الموجبة للتوارث بين الزوج والزوجة، فالكلام فيها: تارة في الزوج وأخرى في الزوجة وأنها كغيرها من الوراث لا فرق بينهما، أو تحرم مما يتركه زوجها في الجملة، وثالثة في تعيين ما تحرم منه الزوجة من الأموال، ورابعة في تعيين من يحرم منها وأنه ما هي؟

فتوضيح المرام فيها في مقامات أربعة:

أولها في الأول، ويرث من جميع ما تركته زوجته مطلقاً ذا ولد كان منها أو لا. يدل عليه ـ مضافاً إلى ما في الرياض وغيره من أنه مما قام عليه إجماع المسلمين كافة ولا خلاف فيه بينهم ـ عمومات الكتاب والسنة مع اختصاص المخصص لها مما تأتي الإشارة إليه بالزوجة لا مجال فيه للريب والشبهة.

والثاني في الثانية التي فيها قولان:

أحدهما: إنها كغيرها من الورثة لا فرق بينهما، وهو المحكي عن الإسكافي.

وثانيهما: حرمانها في الجملة مما تركه زوجها في الجملة، وهو المنسوب إلى من سواه من فقهاء الإمامية. بل قيل: إنه كالحبوة من متفردات مذهبهم

جداً.

وكيف كان يدل على الأول بعد عموم الكتاب والسنة ما رواه ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل: هل يرث من دار امرأته أو أرضها من التربة شيئاً أو يكون ذلك بمنزلة المرأة؟ فقال: يرثها وترثه وكل شيء ترك وتركت.

لكنه مع احتمال أن يكون المراد من الزوجة فيه ذات ولد من زوجها، كما ذهب إليه من تأتي إليه الإشارة، والغض عن أن العموم من جانبها كعموم الكتاب وغيره مخصص بما يأتي ذكره من المعتبرة المفصلة، موافق لمذهب العامة ومخالف لما اتفق عليه الإمامية من حرمانها في الجملة مما يتركه زوجها في الجملة كما عرفته، فلا محيص عن حمله على التقية. فالمتعين هو القول الثاني. وقد ظهر مما ذكرنا ما هو مدركه من الإجماع والمعتبرة الآتية، ولا مجال فيه للريب والشبهة.

وثالثها في الثالث الذي فيه أقوال:

أحدها: ما عن علم الهدى قدس سره من حرمان الزوجة مما تركه زوجها مطلقاً من الرباع وغيره كالآلات والأبنية عيناً لا قيمة.

وثانيها: ما عن المفيد وابن إدريس والنافع وكشف الرموز من حرمان الزوجة من رباع الأرض خاصة عيناً وقيمة، ومن الآلات والأبنية عيناً لا قيمة.

وثالثها: ما عن المشهور من حرمان الزوجة من الأرض نفسها مطلقاً، سواء كانت بياضاً أم مشغولة بزرع أو شجر أو بناء أو نحوها عيناً وقيمة ومن الأبنية والآلات عيناً لا قيمة.

ورابعها: ما استجوده الشهيد قدس سره في المسالك من حرمان الزوجة من نفس الأرض مطلقاً بياضاً كانت أو مشغولة، كان الشاغل بناء أو غيره عيناً وقيمة، ومن الآلات والأبنية والأشجار عيناً لا قيمة. ونسبه إلى أكثر المتأخرين، وجعله مغايراً للقول الثالث، ومنع اتحادهما بعد نسبته له إلى الأكثر مستظهراً له من تتبع عباراتهم.

إلا أنه مما لا وجه له، لأنه مضافاً إلى منافاته لما استجوده في الروضة حيث قال فيها بعد كلام له بما هذا لفظه: ولو حمل كلام المصنف هنا وكلام الشيخ ومن تبعه على ما يظهر من معنى الآلات ويجعل قولاً برأسه في حرمانها من الأرض مطلقاً ومن آلات البناء عيناً لا قيمة وإرثها من الشجر كغيره كان أجود، أن الأشجار إما داخلة في عقار الأرض كما عن جماعة من أهل اللغة أو ملحقة بالآلات كما عن القواعد والدروس وأكثر المتأخرين، بل في الرياض أنه مذهب فخر الدين مدعياً هو ووالده والصيمري وغيرهم أنه المشهور، بل الظاهر منهم أنه لا خلاف فيه على المشهور. ومنه ظهر ما في استظهار المسالك وأن ما اعتمد عليه هنا مما لا ينهض بإثباته دليل.

وكيف كان، استدل للقول الأول: بأن الجمع بين عمومات الإرث وما أجمع عليه الأصحاب من الحرمان بتخصيص الثاني بالبعض خاصة لا بالعين والقيمة معاً يقتضيه جداً.

وفيه ـ مضافاً إلى أن التصرف في المجمع عليه بما ذكر مما يفتقر إلى دليل مفقود ظاهراً وأنه مخالف لصريح كلمات الأصحاب لأنها كما يظهر بالرجوع إليها صريحة في حرمان الزوجة من الأرض مطلقاً عيناً وقيمةً ـ أن مستندهم فيه في الحقيقة هو المعتبرة المفصلة الآتية الدالّة على حرمانها من الأرض

مطلقاً عيناً وقيمة، يشهد عليه استشهادهم كالأخبار الآلات والآنية من حيث القيمة خاصة، فالمصير إلى القول الأول مما لا وجه له جداً.

واستدل للقول الثاني بأمور:

أحدها: إن الأمر في المقام يدور بين كثرة التخصيص وقلته، والمتعين في مثله هو الثاني.

وثانيها: إن حرمان الزوجة مطلقاً أو في الجملة من التركة كذلك خلاف الأصل، لابد فيه من الإقتصار على المتيقن، وهو الرباع لا غيرها.

وثالثها: الروايات المعتبرة الكثيرة التي منها رواية العلاء عن محمد بن مسلم قال: قال أبوعبدالله عليه السلام:ترث المرأة البطون ولا ترث من الرباع شيئاً.

ومنها: رواية بريد الصانع قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إن النساء لا يرثن من رباع الأرض شيئاً.

ومنها: ما أشار إليه في الرياض من الصحيح: لا ترث النساء من عقار الدور ولكن يقوّم البناء والطوب ويعطى ثُمنها أو ربعها.

وغيرها مما هو مثلها في الدلالة المذكورة في مظانها، لكنها غير مجدية: أما الأول فلأنه مسلم إذا لم يكن عليه دليل، وإلا كما هنا ـ وهو المعتبرة الآتية ـ فلا إشكال في لزوم التخصيص وإن كثر، ولا خلاف فيه ظاهراً.

ومنه ظهر ما في الثاني أيضاً، مضافاً إلى ما أشار إليه في الرياض من كفاية المظنون في مثله أيضاً وعدم لزوم الإقتصار في مثله بالمتيقن خاصة، فتدبر.

وأما الثالث وهو المعتبرة المذكورة فلأنها لا تنفي الرباع ولا تدل على الإنحصار أيضاً، بل هي بالنسبة إلى الزيادة ساكتة، فتنهض بإثباتها المعتبرة

الآتية من دون أن يعارضها شيء. واشتمالها على ما لا يقول به أحد من الأصحاب مما تأتي الإشارة إليه لا يضر بالإستناد إليها كما لا يخفى.

فظهر مما ذكرناه أن المتعين من الأقوال هو الثالث، يدل عليه مضافاً إلى ما عرفته من عدم الدليل على ما سواه ما وعدناه غير مرة من الروايات المعتبرة لكثيرة التي منها ما رواه الفضلاء الخمسة زرارة وبكير وفضيل وبريد ومحمد بن مسلم عن الباقر والصادق عليهما السلام: أن المرأة لا ترث من تركة زوجها من تربة دار أو أرض، إلا أن يقوّم الطوب والخشب قيمته فيعطى ربعها أو ثمنها.

ومنها ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: إن المرأة لا ترث مما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئاً وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت مما ترك وتقوّم الشقص والأبواب والجدوع والقصب فيعطى حقها منه.

ومنها ما رواه محمد بن مسلم قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: ترث المرأة الطوب ولا ترث من الرباع شيئاً. قال: قلت: كيف ترث من الفرع ولا ترث من الرباع شيئاً؟ فقال: ليس لها منه نسب ترث به، وإنما هي دخيل عليهم، فترث من الفرع ولا ترث من الأصل، ولا يدخل عليهم داخل سببها.

ومنها: ما رواه بريد الصانع عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن النساء هل يرثن من الأرض؟ فقال: لا ولكن يرثن قيمة البناء. قال: قلت: إن الناس لا يرضون بذا. قال: إذا ولينا فلم يرضوا ضربناهم بالسوط، فإن لم يستقيموا ضربناهم بالسيف.

ومنها: مارواه طربال بن رجاء عن أبي جعفر عليه السلام: إن المرأة لا

ترث مما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئاً، وترث من المال والرقيق والثياب ومتاع البيت مما ترك، ويقوَّم الشقص والجذوع والقصب فيعطى حقها منه.

وغيرها مما هو مثلها، التي دلالتها على القول الثالث مما لا يعتريه الريب والشبهة.

واشتمال بعضها على ما لا يقول به أحد ـ كما يظهر بالتأمل في متنها ـ مما لا يضر بالإستناد إليها، كما مرت الإشارة إليه، فتدبر.

ثم إن لفظ الأبنية والآلات المشتمل عليهما عبارة الأصحاب والمعتبرة، ليس لهما حقيقة شرعية ولا متشرعة، بل هما باقيتان على معناهما العرفي، والمرجع فيهما هو العرف لا غيره، ومع اختلافه أو توقفه يؤخذ بالغالب على الأول وباستصحاب حكم المخصص على الثاني، فتدبر.

ولا فرق في الأولى بين ما كان متخذاً للسكنى أو لغيرها كالحمام والرحى ونحوهما، كما لا فرق في الأول بين ما كان مسكناً للزوج أو لغيره بالفعل أو بالقوة بخلاف الثانية فإن المراد منها هو المثبتة في البناء خاصة لا المنقولة، فإن الزوجة ترث من عينها مطلقاً. لا خلاف فيه ظاهراً، بل في الرياض وغيره عليه الإجماع حاكياً له عن الصيمري أيضاً.

ثم في كيفية التقويم وجوه ثلاثة:

أحدها: ما عن الصيمري، وهو أن تقوَّم الأرض مجردة عن البناء والغرس أولاً ثم تقوَّم مبنية مغروسة، فتعطى حصتها من تفاوت القيمتين.

لكنه مما لا ينبغي المصير إليه، إذ يمكن زيادة قيمة الأرض بملاحظة ما فيها من الغرس والبناء، مع أن استحقاق الزوجة لهذه الزيادة ينافي ما دل على

حرمانها من الأرض عيناً وقيمةً من المعتبرة المتقدمة.

وثانيها: ما اختاره في المسالك والرياض والجواهر، وهو أن تقوّم الأبنية والآلات باقيتين في الأرض مجاناً إلى أن تفنيا، فيقدران كأنهما في ملك الغير على وجه لا يستحق عليها أجرة، فتعطى الزوجة قيمة ما عدا الأرض.

وعلّله في الجواهر بأنهما كانتا في الأرض كذلك بحق.

لكنه عليل، لأن كونهما فيها كذلك في حياة الزوج لا يستلزم بقاءهما فيها كذلك بعد وفاته، بل هذا يفتقر إلى دليل مفقود في المقام، بل هو على خلافه كما سيظهر، فلا ينبغي المصير إليه أيضاً.

وثالثها: أن تقوّم الأبنية والآلات باقيتين في الأرض بأجرة إلى أن تفنيا فتعطى حصتها مما عدا الأرض.

وهو الأظهر، لأنها لا ترث من الأرض مطلقاً، فيكونان في غير ملكها الموجب للأجرة، كما هو مقتضى الجمع بين الحقين أيضاً.

ودعوى مخالفته لظاهر المعتبرة ـ كما في الجواهر ـ ممنوعة، لعدم ورودها لبيان كيفية التقويم، بل هي راجعة إلى العرف المساعد لما اخترناه جداً.

ومن هنا ظهر ما وعدنا ظهوره أيضاً، فتدبر.

وفي كون دفع القيمة عزيمة أو رخصة ـ وبعبارة أخرى: وهل هو على وجه الإستحقاق أو المعاوضة ـ قولان، ذهب في الرياض إلى الثاني وفي الجواهر والمسالك إلى الأول، وهو الأظهر لظهور المعتبرة المتقدمة فيه.

والقول بأن سبيلها سبيل الأوامر الواردة في مقام توهم الحظر الغير المفيد لذلك سواها كما في الرياض، لا وجه له.

وزاد صاحب الجواهر قدس سره على ما استدللناه للأول وجهاً آخر، حيث قال: بل لعل الأول لا يخلو عن قوة، خصوصاً بعد ملاحظة أنه كقيم المتلفات، باعتبار تنزيل حرمان الشارع لها من العين وتخصيص من عداها بها منزلة إتلافه عليها فيضمنوا لها القيمة.

لكنه لا يخلو عن مناقشة بل منع، لعدم الملازمة بين إتلاف الشارع وضمان الورثة، بل هذا يفتقر إلى دليل مفقود في المقام، بل الإعتبار على العدم كما لا يخفى.

وكيف كان تظهر الثمرة بين القولين في إجبار الورثة على دفع القيمة وعدمه وفي إجبار الزوجة على أخذ العين مع رضاء الورثة وعدمه، وفي جواز تصرف الورثة في العين قبل دفع القيمة وعدمه، وغيرها مما هو مثلها، فتدبر.

رابعها في الرابع، وفي كونه مطلق الزوجة كانت، فإن ولد من زوجها أولاً أو الأخير خاصة؟ قولان، ذهب في الرياض إلى الأول ناسباً له إلى الكليني والمفيد والمرتضى والشيخ والحلبي وغيرهم من المحققين أيضاً، ونسب الثاني إلى الصدوق وأكثر المتأخرين المحققين أيضاً.

وما يستدل به للثاني أمور ثلاثة:

أحدها: إن الأمر في المقام دائر بين كثرة التخصيص وقلته، والمتعين في مثله هو الثاني كما هو مذكور في محله.

وثانيها: رواية ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة في النساء: إذا كان لهن ولد أعطين من الرباع.

وثالثها: الجمع بين المعتبرة المختلفة في أصل الحرمان وعدمه بالكلية،

بحمل الأولى على غير ذات الولد والثانية على ذات الولد. لكنها غير مجدية:

أما الأول: فللزوم التخصيص وإن كثر إذا ساعده الدليل كما هنا وستأتي الإشارة إليه.

وأما الثاني: فلأنه مقطوع غير مسند إلى الإمام، ولا اعتبار بمثله.

وقياسه بالمرسل في انجباره بالشهرة ونحوها مع الفارق لا وجه له جداً كما أشار إليه صاحبا الرياض والجواهر أيضاً.

وأما الثالث: فلاحتياجه إلى شاهد مفقود في مقام. مضافاً إلى إمكان الجمع بوجه آخر أيضاً، وهو حمل ما دل على عدم الحرمان بالكلية على التقية، كما مرت الإشارة إليه في المقام الأول.

فظهر أن المتعين هو القول الأول، ويدل عليه ـ مضافاً إلى ما عرفته من عدم الدليل الوافي على الثاني وإلى ما عن الخلاف من الإجماع على الأول ـ إطلاق المعتبرة المتقدمة، مع ترك الإستفصال في بعضها وعموم التعليل ووجه الحكمة في بعضها الأخرى. ومنه ظهر ما وعدنا إليه الإشارة، فتبصر.

ثم لو اجتمعت ذات الولد وغيرها وقلنا باختصاص الحرمان بالثانية ورثت الأولى كمال الثمن في رقبة الأرض، من غير مشاركة أحد من الورثة معها، ومن دون دفع شيء إلى الثانية أيضاً، كما ورثت أيضاً كماله من عين الآلات والآنية، لكن عليها للأخرى نصف ثمن قيمتها كما لا يخفى.

هذا كله ما ساعد عليه نظري ولعله مما ينبغي للتصديق والتحسين وهو الموفق والمعين.

فهرس الكتاب

تقديم ٥
ترجمة المؤلف ٧

فائدة

الفرق بين التعريف بالحد وبالرسم

أقسام المعرَّف ١٢
التعاريف لغوية ولفظية ١٢
التعريف بالرسم والرسمي ١٣

فائدة

تعريف الفقه وما يرد عليه من الإشكال

الفقه في اللغة والإصطلاح ١٤
إطلاقات العلم ١٤
ما يطلق عليه الحكم ١٥
الإشكال على تعريف الفقه ١٩
تقسيم الأحكام الشرعية إلى ثلاثة أقسام ٢٠
تعريف الأدلة الشرعية ومناقشته ٢٣
الدليل عند الأصوليين ٢٤
كيفية حصول التعبد ٢٥

فائدة

تعريف أصول الفقه والمناقشة فيه

تعريف علم أصول الفقه ٢٩
تعريفه بمعناه الإضافي ٢٩
تعريفه بمعناه العلمي ٣٠
موضوع علم الأصول ٣٣
تشقيقات في العرض الذاتي ٣٨

فائدة

حكم الجاهل القاصر والمقصر في الأحكام

الإختلاف في معذورية الجاهل بالحكم الشرعي ٤١
تقسيم الجاهل إلى ملتفت وغافل ٤١
عدم جواز العمل بالأصل قبل استفراغ الوسع ٤٣
مؤديات الطرق الشرعية ٤٥
الخلاف في الحكم الوضعي أو التكليفي ٤٦
العمل بالإحتياط في العبادة ٤٨
حكم الجاهل القاصر ٥٨
حكم الجاهل الغافل ٥٩
لا يجوز العمل بالأصل في الشبهة الحكمية ٦١
معذورية الجاهل بالحكم وضعاً لا تكليفاً ٦٩
شروط العمل بالأصل ٧٣
المناقشة مع الفاضل التوني ٧٤

فائدة

اقتضاء الأمر للإجزاء

اختلاف الأصوليين في اقتضاء الأمر للإجزاء ٨٢
النزاع في الإقتضاء منحصر في الأمر الشرعي الظاهري ٨٣
مسألة الإقتضاء لفظية لا عقلية ٨٤
معنى الإجزاء اللغوي ٨٦
المناقشة مع صاحب الفصول ٨٨

فائدة

ورود الأسباب المتعددة على مسبب واحد

الخلاف في تداخل الأسباب ٩٥
كيفية عنوان البحث ٩٥
ما يراد من السبب ٩٦
معنى ورود الأسباب على المسبب هو تعلقها به ٩٧
السبب إما قابل للتكرار أو غير قابل له ٩٩
المراد من تداخل الأسباب ١٠٢
المسألة إما وجدانية أو برهانية ١٠٣
تداخل الأسباب معرفات أو مؤثرات ١٠٦
مناقشة الأقوال في المسألة ١١٢
الخطابات المتكررة الإبتدائية ١١٧

فائدة

اشتراط قدرة تسليم العوضين في صحة البيع

الدليل على اشتراط قدرة التسليم في البيع ١٢١

الدليل على عدم اشتراط القدرة ١٢٦
لا فرق في اعتبار القدرة بين المالك والوكيل ١٢٧
الشرط إما واقعي أو علمي ١٣٠

فائدة

حكم قراءة المأموم في صلاة الجماعة

الإختلاف في المسألة ١٣٣
القراءة إذا كانت الصلاة إخفاتية ١٣٣
القراءة إذا كانت الصلاة جهرية ١٣٦
الأحاديث الواردة في أفضلية التسبيح مطلقاً ١٤٠
الأحاديث الواردة في أفضلية القراءة مطلقاً ١٤٢

فائدة

ما ترثه الزوجة من تركات زوجها

ما يوجب الإرث في الشريعة النسب والسبب ١٤٤
إرث الزوج من جميع ما تركته زوجته ١٤٤
مناقشة مع الشهيد في المسالك ١٤٦
الروايات الواردة في المسألة ١٤٧
المراد من لفظة الأبنية والآلات ١٤٩
دفع القيمة للزوجة عزيمة أو رخصة ١٥٠

***