



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرأيا
عليكم يا صابغين

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

اصول الشيعة
لاختيارها في الكتاب والسير

تأليف
ابن ابي عمير

مجلد اول

مكتبة دارالكتاب الحادي عشر

موسسه دارالكتاب الحادي عشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة

كاتب:

محمد حسين يوسفى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقه الاثمه الاطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمىة باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس	٥
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة	٩٧
اشاره	٩٧
الجزء الاول	٩٧
اشاره	٩٧
مقدمه الأستاذ الفقيه الشيخ محمدجواد الفاضل اللكراني دام عزّه العالی	١٠١
كلمه المقرّر	١٠٥
المقدمه وهي تشتمل على امور	١٠٩
اشاره	١٠٩
الأمر الأوّل حول موضوع العلم وملاك تمايز العلوم وموضوع علم الأصول وتعريفه	١١١
اشاره	١١١
المقام الأوّل: في موضوع العلم	١١١
اشاره	١١١
رأى الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول احتياج العلم إلى الموضوع	١١١
مسلك المشهور في المقام	١١٢
ويمكن المناقشه فيه من وجوه	١١٤
تعريف موضوع العلم	١١٩
كلام صاحب الكفايه والمحقّق السبزواری رحمهما الله في ذلك	١٢٣
رأى المشهور في المقام	١٢٤
نظريته العلامه الطباطبائي رحمه الله في المسأله	١٢٤
نقد ما أفاده العلامه الطباطبائي رحمه الله في المقام	١٢٥
نقد نظريته المشهور حول العرض الذاتي والغريب	١٢٦
نظريته صدر المتألّهين رحمه الله في العرض الذاتي والغريب	١٢٨
البحث حول كلام المحقق السبزواری والخراساني	١٣٠

- ١٣٠ - إشكال الإمام
- ١٣٠ - على المحقق الخراساني والحكيم السبزواري
- ١٣١ - البحث في كون محمولات مسائل العلوم من الأعراض
- ١٣٥ - النسبه بين موضوع العلم وموضوعات مسائله
- ١٣٥ - نظريته المشهور والمحقق الخراساني في المقام
- ١٣٥ - نقد نظريته المشهور والمحقق الخراساني رحمه الله
- ١٣٧ - المقام الثاني: في تمايز العلوم
- ١٣٧ - اشاره
- ١٣٧ - ١ - نظريته المشهور في المقام
- ١٣٧ - اشاره
- ١٣٨ - نقد كلام المشهور في تمايز العلوم
- ١٤٠ - إشكال المحقق الخراساني رحمه الله على المشهور
- ١٤١ - جواب إشكال المحقق الخراساني على المشهور
- ١٤٢ - ٢ - نظريته المحقق الخراساني رحمه الله في ملاك تمايز العلوم
- ١٤٢ - اشاره
- ١٤٣ - نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في ملاك تمايز العلوم
- ١٤٤ - إشكال المحقق الخوئي
- ١٤٤ - على المحقق الخراساني وجوابه
- ١٤٦ - ٣ - نظريته الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ما به يتمايز العلوم
- ١٤٩ - ٤ - نظريته الأستاذ البروجردى رحمه الله في تمايز العلوم
- ١٤٩ - اشاره
- ١٥٥ - نقد ما اختاره السيد البروجردى رحمه الله في تمايز العلوم
- ١٦٣ - ٥ - نظريته المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في مسأله تمايز العلوم
- ١٦٣ - اشاره
- ١٦٦ - نقد مقاله السيد الخوئي «مدّ ظلّه» حول تمايز العلوم
- ١٦٨ - ٦ - تمايز العلوم بتمايز أساليب البحث

- ١٦٨ اشاره
- ١٧٠ الحَقَّ المختار في المقام
- ١٧٣ المقام الثالث: في موضوع علم الأصول
- ١٧٣ اشاره
- ١٧٣ ١ - نظريته المشهور والمحقق القمي في موضوع علم الأصول
- ١٧٤ ٢ - كلام صاحب الفصول في المقام
- ١٧٤ اشاره
- ١٧٤ نقد نظريته صاحب الفصول في موضوع علم الأصول
- ١٧٧ ٣ - نظريته المحقق الخراساني رحمه الله في المقام ونقده
- ١٧٧ ٤ - كلام الأستاذ البروجردي رحمه الله في موضوع علم الأصول
- ١٨٠ ٥ - كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في موضوع علم الأصول
- ١٨١ ٦ - المختار في المقام
- ١٨٣ المقام الرابع: في تعريف علم الأصول
- ١٨٣ اشاره
- ١٨٣ ١ - نظريته المشهور حول تعريف علم الأصول
- ١٨٣ اشاره
- ١٨٣ نقد كلام المشهور في المقام
- ١٨٧ ٢ - مذهب المحقق الخراساني رحمه الله في تعريف علم الأصول
- ١٨٧ اشاره
- ١٨٧ البحث حول كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ١٩١ ٣ - مقاله المحقق النائيني في تعريف علم الأصول
- ١٩٢ ٤ - مذهب المحقق العراقي رحمه الله حول تعريف علم الأصول
- ١٩٢ اشاره
- ١٩٣ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ١٩٤ ٥ - كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام
- ١٩٤ اشاره

- ١٩٨ نقد مذهب السيد الخوئي «مدّ ظلّه» حول تعريف علم الأصول
- ١٩٩ ٦ - كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في تعريف علم الأصول
- ٢٠٢ ما هو الماييز بين القاعده الأصوليه والفقهيته؟
- ٢٠٢ اشاره
- ٢٠٢ ١ - كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٠٤ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله
- ٢٠٤ ٢ - نظريته المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله
- ٢٠٥ البحث حول ما أفاده السيد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام
- ٢٠٥ ٣ - قول آخر للماييز بين المسأله الأصوليه والقاعده الفقهيته
- ٢٠٦ ٤ - كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام
- ٢٠٧ الأمر الثاني في الوضع
- ٢٠٧ اشاره
- ٢٠٧ الجبهه الأولى: في كيفيته الربط بين اللفظ والمعنى
- ٢١١ الجبهه الثانيه: في الواضع
- ٢١١ اشاره
- ٢١٤ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله حول واضع الألفاظ
- ٢١٩ الجبهه الثالثه: في حقيقه الوضع
- ٢١٩ اشاره
- ٢١٩ ١ - نظريته الآخوند صاحب الكفايه في المقام
- ٢١٩ اشاره
- ٢٢٠ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في حقيقه الوضع
- ٢٢١ ٢ - قول آخر في حقيقه الوضع
- ٢٢١ اشاره
- ٢٢٢ نقد كلام بعض الأعاضم في حقيقه الوضع
- ٢٢٤ ٣ - نظريته جماعه من الأصوليين في المقام
- ٢٢٤ اشاره

٢٢٦	نقد هذه النظرية
٢٢٨	٤ - كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام
٢٢٨	اشاره
٢٢٩	نقد كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في حقيقه الوضع
٢٣١	٥ - نظريته المحقق الاصفهاني في حقيقه الوضع، وهو المختار
٢٣١	اشاره
٢٣٥	كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في وضع الدوال
٢٣٥	البحث حول نظريته المحقق الاصفهاني رحمه الله في وضع الدوال
٢٣٩	الجهه الرابعه: في تقسيمات الوضع
٢٣٩	١ - تقسيمه بلحاظ كيفيته تحققه إلى التعييني والتعيني
٢٤٠	٢ - تقسيمه بلحاظ اللفظ الموضوع إلى الشخصى والنوعى
٢٤٢	٣ - تقسيمه إلى الأقسام الأربعة المعروفه
٢٤٢	اشاره
٢٤٣	مقامات البحث
٢٤٣	أما المقام الأول
٢٤٤	وأما المقام الثانى
٢٤٥	رأى المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام
٢٤٦	البحث حول كلام المحقق الخراسانى رحمه الله
٢٤٧	كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» فى المقام
٢٤٨	نقد ما أفاده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» فى المسأله
٢٥١	كلام صاحب الكفايه والمحقق العراقى فى القسم الرابع
٢٥١	مقاله المحقق الرشتى فى القسم الرابع
٢٥٤	نظريته المحقق العراقى رحمه الله حول عموم الوضع والموضوع له
٢٥٧	نقد نظريته المحقق العراقى رحمه الله
٢٥٩	وأما المقام الثالث
٢٦١	الوضع فى الحروف

- ٢٦١ اشاره
- ٢٦١ ١ - نظريته المشهور فيه
- ٢٦١ ٢ - رأى المحقق الخراسانى رحمه الله فى وضع الحروف
- ٢٦١ اشاره
- ٢٦٥ نقد نظريته المحقق الخراسانى رحمه الله فى وضع الحروف
- ٢٦٨ نقد كلامه من قبل المحقق الخوئى
- ٢٦٩ نقد كلام المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام
- ٢٧٠ ٣ - القول بعدم وضع الحروف لمعنى
- ٢٧٢ ٤ - رأى المحقق النائينى رحمه الله فى الحروف
- ٢٧٢ اشاره
- ٢٧٦ نقد نظريته المحقق النائينى رحمه الله
- ٢٧٨ ٥ - رأى المحقق الاصفهانى رحمه الله فى المقام
- ٢٧٨ اشاره
- ٢٨١ نقد نظريته المحقق الاصفهانى من قبل المحقق الخوئى وجوابه
- ٢٨٥ ٦ - نظريته المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى وضع الحروف
- ٢٨٥ اشاره
- ٢٩٠ نقد ما أفاده المحقق الخوئى فى وضع الحروف
- ٢٩١ ٧ - القول المختار
- ٢٩١ اشاره
- ٢٩٤ كيفيه وضع الحروف
- ٢٩٩ القول فى القضايا
- ٢٩٩ اشاره
- ٣٠٠ البحث حول أجزاء القضايا
- ٣٠٤ ملاك الحمل فى القضايا
- ٣٠٧ فى الخبر والإنشاء
- ٣٠٧ مسلك صاحب الكفايه رحمه الله فى الفرق بينهما

- المختار في الفرق بين الخبر والإنشاء ٣٠٩
- البحث في ماهيته الإنشاء ٣١١
- المقام الأول: في دخل اللفظ في الإنشاء ٣١١
- اشاره ٣١١
- نظريته المحقق الخوئي «مدّ ظله» فيه ٣١١
- نقد نظريته المحقق الخوئي «مدّ ظله» في معنى الإنشاء ٣١٢
- المقام الثاني: في حقيقه الإنشاء مسلك المشهور في المقام ٣١٣
- اشاره ٣١٣
- نقد نظريته المشهور في حقيقه الإنشاء ٣١٣
- مقاله صاحب الكفايه رحمه الله حول ماهيته الإنشاء ٣١٤
- نقد مسلك المحقق الخراساني رحمه الله حول حقيقه الإنشاء ٣١٥
- كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام ٣١٥
- نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله ٣١٨
- البحث في أسماء الإشاره والضمائر ٣٢٣
- مسلك صاحب الكفايه فيما وضع له أسماء الإشاره والضمائر ٣٢٣
- البحث حول افتقار الإشاره اللفظيه إلى العمليه ٣٢٤
- المختار في ما وضعت له أسماء الإشاره ٣٢٥
- المختار في معنى الضمائر ٣٢٧
- الأمر الثالث في استعمال اللفظ في المعنى المجازي ٣٣١
- نظريته صاحب الكفايه في المقام ٣٣١
- البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله ٣٣١
- في ماهيته المجاز ٣٣٢
- مسلك السكاكي حول الاستعاره ٣٣٢
- توجيه كلام السكاكي رحمه الله ٣٣٣
- بيان المختار في حقيقه المجاز ٣٣٤
- الأمر الرابع في إطلاق اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ٣٣٩

- ٣٣٩ اشارة
- ٣٤١ أما المقام الأول ..
- ٣٤١ اشارة
- ٣٤٢ نظريته صاحب الفصول في إطلاق اللفظ وإرادته شخصه ..
- ٣٤٢ نقد كلام صاحب الفصول من قبل صاحب الكفايه ..
- ٣٤٤ وجه صحه إطلاق اللفظ وإرادته شخصه ..
- ٣٤٥ وأما المقام الثاني ..
- ٣٤٥ اشارة
- ٣٤٦ نظريته الأستاذ البروجردى رحمه الله في المقام ..
- ٣٤٧ نقد كلام السيد البروجردى رحمه الله ..
- ٣٤٩ في صدق الاستعمال على إطلاق اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه ..
- ٣٤٩ نظريته صاحب الكفايه في ذلك ..
- ٣٥٠ المختار في المقام ..
- ٣٥٢ الأمر الخامس في دخل الإراده في معانى الألفاظ ..
- ٣٥٢ اشارة
- ٣٥٤ بيان ما هو الحق في المسأله ..
- ٣٥٥ برهان من قال بكون الإراده دخيله في الموضوع له ..
- ٣٥٥ نقد دليل من قال بكون الإراده دخيله في الموضوع له ..
- ٣٥٦ البحث حول قول العلمين: «الدلاله تابعه للإرادته» ..
- ٣٥٧ كلام السيد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام ..
- ٣٥٩ نقد ما أفاده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام ..
- ٣٦١ الأمر السادس في وضع المركبات ..
- ٣٦١ اشارة
- ٣٦١ المختار في المسأله ..
- ٣٦٥ الأمر السابع في علائم الحقيقه والمجاز ..
- ٣٦٥ اشارة

- ١ - التبادر ٣٦٥
- ٢ - عدم صحه السلب وصحته ٣٧١
- اشاره ٣٧١
- رأى المحقق العراقي رحمه الله فى المقام ٣٧٥
- نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله فى المسأله ٣٧٥
- ٣ - الأطراد وعدمه ٣٧٧
- اشاره ٣٧٧
- مسلك المحقق الاصفهاني رحمه الله فى المقام ٣٧٧
- كلام المحقق صاحب الكفايه حول الأطراد وعدمه ٣٧٩
- نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام ٣٧٩
- نقد كلام المحقق الاصفهاني ٣٧٩
- كلام الأستاذ البروجردى حول الأطراد وعدمه ٣٨٠
- نقد نظريته السيد البروجردى رحمه الله ٣٨٣
- رأى المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسأله ٣٨٤
- نقد ما أفاده السيد الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام ٣٨٥
- نتيجه البحث ٣٨٦
- الأمر الثامن فى تعارض الأحوال ٣٨٧
- اشاره ٣٨٧
- مسلك صاحب الكفايه فى تعارض الأحوال ٣٨٧
- كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» حول أصله عدم النقل ٣٨٨
- الأمر التاسع فى تحقيقه الشرعيّه ٣٩١
- اشاره ٣٩١
- رأى صاحب الكفايه فى مسأله التحقيقه الشرعيّه ٣٩٤
- كلام المحقق النائينى فى الإستعمال المحقق للوضع ٣٩٤
- ردّ كلام المحقق النائينى من قبل المحقق العراقي رحمه الله ٣٩٥
- نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله فى المقام ٣٩٥

- ٣٩٦ بيان ما هو الحق في جواب المحقق النائيني رحمه الله
- ٣٩٩ ثمره النزاع في الحقيقه الشرعيه
- ٤٠٥ الأمر العاشرفى الصحيح والأعم
- ٤٠٥ اشاره
- ٤٠٥ تصحيح عنوان البحث
- ٤٠٨ معنى الصّخه والفساد
- ٤١١ تصوير محلّ النزاع بناءً على عموميه معنى العبادات
- ٤١٤ انحصار النزاع في الشروط الشرعيه دون الأجزاء والشرائط العقلية
- ٤٢٠ تصوير الجامع
- ٤٢٣ الأمور المعتمده في الجامع
- ٤٢٤ نظريه صاحب الكفايه في تصوير الجامع للصحيحى
- ٤٢٥ البحث حول ما اختاره من الجامع
- ٤٢٨ رأى المحقق العراقي رحمه الله في المقام ونقده
- ٤٣٠ مقاله المحقق الاصفهاني رحمه الله حول الجامع ونقدها
- ٤٣٢ كلام السيد البروجردى رحمه الله في الجامع للصحيحى
- ٤٣٤ نقد نظريه الأستاذ البروجردى رحمه الله حول الجامع
- ٤٣٥ تصوير الجامع من قبل الإمام
- ٤٣٩ نقد نظريه الإمام «مدّ ظلّه» حول الجامع
- ٤٣٩ التحقيق حول مسأله الجامع
- ٤٤٠ نظريه امتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه
- ٤٤١ كلام صاحب الكفايه في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه
- ٤٤٣ ثمره نزاع الصحيح والأعم
- ٤٤٣ رأى المحقق النائيني في ثمره النزاع
- ٤٤٤ رأى الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول هذه الثمره
- ٤٤٥ مقتضى التحقيق في هذه الثمره
- ٤٤٦ ثمره مسأله الصحيح والأعم على رأى صاحب الكفايه

- ٤٥١ أدلّه القول بالصحيح
- ٤٥١ فى التبادر وضح السلب عن الفاسد
- ٤٥٤ فى دلالة الأخبار على الصحيح
- ٤٥٨ فى الاستدلال بحكمه الوضع على القول بالصحيح
- ٤٦١ أدلّه القول بالأعم
- ٤٧٣ البحث حول ألفاظ المعاملات
- ٤٧٤ نظريته صاحب الكفايه فى المقام
- ٤٧٥ البحث حول ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله
- ٤٧٧ الحق فى المسأله
- ٤٧٧ نقد ما استدلل به الصحيحى فى المقام
- ٤٧٨ ثمره النزاع فى المعاملات
- ٤٨٠ التمسك بالإطلاق بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسببات
- ٤٨١ رأى المحقق النائينى رحمه الله فى المقام ونقده
- ٤٨٢ الحق فى المسأله
- ٤٨٥ الأمر الحادى عشر فى الاشتراك
- ٤٨٥ اشاره
- ٤٨٥ فى امكان الإشتراك وعدمه
- ٤٨٨ فى منشأ وقوع الاشتراك
- ٤٨٩ استعمال المشترك فى الكتاب العزيز
- ٤٩١ الأمر الثانى عشر فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد
- ٤٩١ اشاره
- ٤٩٣ المقام الأول: فى إمكان استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد
- ٤٩٣ نظريته المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام
- ٤٩٣ نقد نظريته صاحب الكفايه رحمه الله
- ٤٩٦ رأى المحقق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٤٩٦ نقد نظريته المحقق النائينى رحمه الله

- ٤٩٧ إقامه برهان آخر على الامتناع ونقده
- ٥٠١ المقام الثاني: في ترخيصه من قبل الواضع
- ٥٠١ رأى المحقق القمي رحمه الله فيه ونقده
- ٥٠٣ كيفيه استعمال المشترك في أكثر من معنى
- ٥٠٣ رأى صاحب المعالم رحمه الله في المقام
- ٥٠٣ نقد نظريته صاحب المعالم في المفرد
- ٥٠٤ نقد ما أورده المحقق الخراساني رحمه الله على صاحب المعالم
- ٥٠٥ كلام صاحب المعالم في التثنيه والجمع
- ٥٠٥ نقد كلام صاحب المعالم من قبل المحقق الخراساني رحمه الله
- ٥٠٧ نقد كلام صاحبى الكفايه والمعالم رحمهما الله
- ٥٠٩ المراد من بطون القرآن
- ٥٠٩ رأى صاحب الكفايه فيه
- ٥٠٩ البحث حول ما أفاده صاحب الكفايه في معنى بطون القرآن
- ٥١٣ الأمر الثالث عشر في المشتق
- ٥١٣ اشاره
- ٥١٣ الأول: في كون المسأله لغويه أو عقليه؟
- ٥١٧ الثاني: في تحرير محلّ النزاع
- ٥١٧ اشاره
- ٥١٧ الأولى: جهه ارتباط العنوان بالذات
- ٥١٩ الثانيه: حيثيه أنواع المشتقات
- ٥١٩ البحث حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله في المقام
- ٥٢١ جريان النزاع في بعض الجوامد
- ٥٢٧ الثالث: في خروج أسماء الزمان عن محلّ النزاع
- ٥٢٧ اشاره
- ٥٢٧ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٥٢٨ كلام الأستاذ البروجردى والخوئي في المقام

- ٥٣١ الرابع: في مادّه المشتقات
- ٥٣١ اشاره
- ٥٣١ رأى المحققين في مادّه المشتقات
- ٥٣٣ البحث حول دلالة الفعل على الزمان
- ٥٣٣ برهان صاحب الكفايه لإثبات عدم دلالة الفعل على الزمان
- ٥٣٥ اشتراك هيئه الماضى بين الفعل المتعدى واللازم
- ٥٣٥ هل يشترك المضارع بين الحال والاستقبال أم لا؟
- ٥٣٧ الخامس: في منشأ اختلاف المشتقات
- ٥٣٧ اشاره
- ٥٣٧ نقد نظريه المحقق الخراسانى رحمه الله في منشأ اختلاف المشتقات
- ٥٣٨ نقد احتمال تعدد الوضع في المشتقات
- ٥٣٩ تناقض كلام المحقق الخوئى
- ٥٣٩ في منشأ اختلاف المشتقات
- ٥٣٩ نقد القول باستناد اختلاف المشتقات بجريها على الذوات
- ٥٤٠ بيان الحق في منشأ اختلاف المشتقات
- ٥٤١ الكلام حول خروج اسم المفعول عن النزاع
- ٥٤٢ بيان الحق في المشتقات التى يفهم منها الحرفه والصناعه
- ٥٤٥ السادس: حول كلمه «الحال» في عنوان المسأله
- ٥٤٥ اشاره
- ٥٤٦ بيان الحق في المسأله
- ٥٤٦ إشكال ودفع
- ٥٤٩ السابع: فيما يقتضيه الأصل في المقام
- ٥٤٩ كلام صاحب الكفايه فيه
- ٥٥٠ نقد نظريه صاحب الكفايه في المسأله
- ٥٥٢ اشاره إلى الأقوال في مسأله المشتق
- ٥٥٥ في أنّ المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدء

- ٥٥٥ اشاره
- ٥٥٦ فى بطلان القول بالأعم
- ٥٥٦ نقد أدله القول بالأعم
- ٥٦١ وينبغى التنبيه على أمور مهمه
- ٥٦١ الأول: فى بساطه المشتق وتركبه
- ٥٦١ اشاره
- ٥٦٢ رأى المحقق الخوئى «مدّ ظله» فى المراد من بساطه المشتق
- ٥٦٣ نقد ما اختاره المحقق الخوئى
- ٥٦٣ فى المراد من بساطه المشتق
- ٥٦٤ فيما وقع بين شارح المطالع والمحقق الشريف
- ٥٦٥ توضيح مرام شارح المطالع والمحقق الشريف فى المسأله
- ٥٦٦ نقد ما أفاده المحقق الشريف لإثبات بساطه المشتق
- ٥٦٨ توجيه صاحب الكفايه لما أفاده المحقق الشريف
- ٥٦٩ نقد ما أفاده صاحب الكفايه لتوجيه كلام المحقق الشريف
- ٥٧٠ نقد أدله الفائلين بالبساطه
- ٥٧١ التحقيق حول مسأله بساطه المشتق وتركبه
- ٥٧٣ الثانى: فى الفرق بين المشتق ومبدئه
- ٥٧٣ البحث حول ما اختاره أهل المعقول فى المقام
- ٥٧٤ كلام صاحب الكفايه رحمه الله فى الفرق بين المشتق ومبدئه
- ٥٧٤ نقد ما فسر به صاحب الكفايه كلام مشهور الفلاسفه فى المقام
- ٥٧٥ كلام العلّامه الدوانى حول الفرق بين المشتق ومبدئه
- ٥٧٦ كلام صدر المتألّهين فى الفرق بين المشتق ومبدئه
- ٥٧٦ كلام آخر للمحقق الدوانى فى اتحاد المشتق ومبدئه
- ٥٧٧ توجيه الحكيم السبزوارى رحمه الله لكلام أهل المعقول
- ٥٧٨ نظريّه الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام
- ٥٨٠ كلام صاحب الفصول رحمه الله فى ملاك الحمل

- ٥٨٠ البحث حول ما أفاده صاحب الفصول في القضايا الحملية
- ٥٨١ البحث حول اعتبار المغايره بين الموضوع والمحمول
- ٥٨٢ رأى الإمام الخميني رحمه الله حول لزوم المغايره بين طرفي القضية
- ٥٨٥ الثالث: في كفيته اتصافه تعالى بالصفات الجارية عليه
- ٥٨٥ اشاره
- ٥٨٥ الأولى: في المغايره المعتبره بين المبدء وما يجرى عليه المشتق
- ٥٨٦ الثانيه: في الارتباط بين المبدء وما يجرى عليه المشتق
- ٥٨٨ ما يقتضيه التحقيق في المقام
- ٥٩١ الرابع: في الحمل المجازي
- ٥٩٢ الجزء الثاني
- ٥٩٢ اشاره
- ٥٩٢ اشاره
- ٥٩٧ المقصد الأول: في الأوامر
- ٥٩٨ الفصل الأول فيما يتعلّق بماده الأمر من الجهات
- ٥٩٨ اشاره
- ٥٩٨ الجبهه الأولى: في معناها اللغوي والاصطلاحي
- ٥٩٨ اشاره
- ٥٩٩ كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله حول معنى «الأمر»
- ٥٩٩ كلام صاحب الكفايه وصاحب الفصول في معنى «الأمر»
- ٦٠٠ نقد نظريه الاشتراك اللفظي في ماده الأمر
- ٦٠٢ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ونقده
- ٦٠٣ كلام الإمام في المقام
- ٦٠٣ بيان الحق في المسأله
- ٦٠٤ كلام في معناه الاصطلاحي عند الفقهاء والأصوليين
- ٦٠٤ نقد كلام صاحب الكفايه في المقام
- ٦٠٥ نظريه الإمام رحمه الله في معناه الاصطلاحي

- ٦٠٦ - رأى المحقق الاصفهاني رحمه الله في معناه الاصطلاحي
- ٦٠٧ - نقد كلام المحقق الاصفهاني من قبل المحقق الخوئي
- ٦٠٨ - دفع ما أورده بعض الأعلام على المحقق الاصفهاني رحمه الله
- ٦١٠ - الجبهه الثانيه: في اعتبار العلوّ والاستعلاء في معنى «الأمر»
- ٦١١ - كلام السيد البروجردى في المقام
- ٦١٢ - نقد كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله في المقام
- ٦١٤ - الجبهه الثالثه: في كون «الأمر» حقيقه في الوجود
- ٦١٤ - اشاره
- ٦١٤ - دليل القول بكونه للأعمّ ونقده
- ٦١٥ - بيان الحقّ في المسأله
- ٦١٦ - كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٦١٧ - الفرق بين الوجود والاستحباب
- ٦٢٠ - كلام صاحب الكفايه في المقام
- ٦٢١ - المختار في المسأله
- ٦٢١ - كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله في المقام
- ٦٢٣ - إشاره إلى كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام ونقده
- ٦٢٣ - كلام المحقق الخوئي
- ٦٢٣ - في منشأ ظهور الأمر في الوجود
- ٦٢٤ - الجبهه الرابعه: في الطلب والإراده
- ٦٢٤ - اشاره
- ٦٢٧ - القول في حقيقه الإنشاء
- ٦٢٧ - رأى المشهور حول حقيقه الإنشاء
- ٦٢٨ - نقد كلام المشهور من قبل السيد الخوئي
- ٦٣٠ - دفع ما أورده المحقق الخوئي على المشهور
- ٦٣١ - في اتحاد الطلب والإراده
- ٦٣٢ - البحث حول الكلام النفسى

- الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل ٦٣٢
- الأقوال في كلامه تعالى ٦٣٣
- هل النزاع بين الأشاعره والمعتزله لغوى؟ ٦٣٥
- نقد أدله الأشاعره على دعواهم ٦٣٦
- التكلم من صفات فعله سبحانه ٦٤١
- رجوع إلى مبحث اتحاد الطلب والإرادة ٦٤٢
- كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام ٦٤٣
- نقد كلام السيد البروجردى رحمه الله ٦٤٥
- كلام المحقق الخوئى «مد ظله» فى المقام، وهو أحسن الأقوال ٦٤٦
- الفصل الثانى فيما يتعلّق بصيغه الأمر ٦٤٨
- اشاره ٦٤٨
- المبحث الأول: فى المعانى التى تستعمل فيها صيغه الأمر ٦٤٨
- اشاره ٦٤٨
- نظريه صاحب الكفايه فى المقام ٦٤٨
- الحقّ فى المسأله ٦٤٩
- إزاحه شبهه ٦٥٢
- المبحث الثانى: فيما هى حقيقه فيه ٦٥٤
- اشاره ٦٥٤
- أدله القول بظهور الصيغه فى الوجوب ٦٥٦
- البحث حول أدله ظهور الصيغه فى الوجوب ٦٥٧
- نقد دعوى انصراف الصيغه إلى الوجوب ٦٦٠
- نقد دعوى استفاده الوجوب من إطلاق الصيغه ٦٦١
- نقد القول بالكاشفیه العقلانيه ٦٦٢
- إبطال دعوى حكم العقل بظهور الصيغه فى الوجوب ٦٦٣
- المبحث الثالث: فى الجمل الخيريّه المستعمله فى مقام الإنشاء ٦٦٦
- اشاره ٦٦٦

- ٦٦٦ نظريته صاحب الكفايه فى المقام
- ٦٦٧ بيان الحق فى المسأله
- ٦٧٠ كلام السيد البروجردى رحمه الله حول أوامر النبى والأئمه عليهم السلام
- ٦٧١ نقد نظريته السيد البروجردى رحمه الله حول أوامر النبى والأئمه عليهم السلام
- ٦٧٤ المبحث الرابع: فى التعبدى والتوصلى
- ٦٧٤ اشاره
- ٦٧٦ بيان المراد بالتعبدى والتوصلى
- ٦٧٧ إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر
- ٦٧٨ ثمره المسأله
- ٦٧٨ كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام
- ٦٧٩ أدله القائلين بالاستحاله الذاتيه ونقدها
- ٦٨٢ كلام المحقق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٦٨٤ نقد ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله فى المسأله
- ٦٨٦ البحث حول امتناعه الغيرى
- ٦٨٩ نقد كلام صاحب الكفايه
- ٦٩٥ كلام المحقق الحائرى رحمه الله فى المقام ونقده
- ٧٠٢ كلام المحقق الخوئى
- ٧٠٢ فى المقام
- ٧٠٥ نقد ما أفاده بعض الأعلام فى المقام
- ٧٠٦ فى التوسل بتعدد الأمر لتصحيح أخذ قصد القربه فى متعلقه
- ٧٠٧ نقد كلام المحقق الخراسانى فى المقام
- ٧٠٩ القول فى قصد القربه بسائر المعانى
- ٧١٠ نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام
- ٧١٢ حكم موارد الشك فى التعبدية والتوصلية
- ٧١٢ المقام الأول: فى وجود الأصل اللفظى فى المسأله
- ٧١٢ كلام صاحب الكفايه فى ذلك

٧١٣	الفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي
٧١٤	نظريته المحقق الحائري رحمه الله في المقام
٧١٤	نقد كلامه «أعلى الله مقامه»
٧١٩	نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
٧٢٠	كلام السيد الخوئي
٧٢٠	في المقام
٧٢٢	المقام الثاني: في ما يقتضيه الأصول العمليته
٧٢٣	البحث الأول: فيما يحكم به العقل من البراءة أو الاشتغال
٧٢٣	نظريته صاحب الكفايه رحمه الله في الأصل العملي الجاري في المقام
٧٢٤	نقد ما أفاده قدس سره
٧٢٧	البحث الثاني: فيما يقتضيه الأصول العمليته الشرعيه
٧٢٨	كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
٧٢٩	نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله
٧٣٠	المبحث الخامس: في دوران الوجوب بين كل من النفسى والتعيينى والعينى وبين ما يقابلها
٧٣٠	كلام صاحب الكفايه في المقام
٧٣٠	نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله هاهنا
٧٣١	كلام المحقق الاصفهاني في الدفاع عما أفاده صاحب الكفايه
٧٣١	نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
٧٣٢	طريق آخر لإثبات نفسيته الواجب
٧٣٥	الاستدلال بالتبادر في المقام ونقده
٧٣٥	الاستدلال بالانصراف في ما نحن فيه ونقده
٧٣٦	الاستدلال بحكم العقل في المقام ونقده
٧٣٨	المبحث السادس: في الأمر الواقع عقيب الحظر
٧٣٩	مقتضى التحقيق في المقام
٧٤٢	المبحث السابع: في المزه والتكرار
٧٤٢	اشاره

٧٤٢	البحث حول كلام صاحب الفصول رحمه الله في المقام
٧٤٥	التحقيق في المسأله
٧٤٥	كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام
٧٤٩	نظريته صاحب الكفايه في المقام
٧٤٩	ما اختاره صاحب الفصول في المسأله
٧٤٩	الكلام حول نظريته صاحب الفصول في المقام
٧٥٣	التحقيق حول دلالة الأمر على المزه أو التكرار
٧٥٤	هل الإتيان بأفراد دفعيته امتثال واحد أو متعدّد؟
٧٥٥	كلام الأستاذ البروجردي رحمه الله في المقام
٧٥٥	مناقشه الإمام الخميني رحمه الله في كلام السيد البروجردي قدس سره
٧٥٦	نقد التفصيل المنسوب إلى المحقق الخراساني رحمه الله
٧٥٧	البحث حول الإتيان بأفراد المأمور به الطوليه
٧٥٧	كلام صاحب الكفايه في المسأله
٧٥٨	نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
٧٦٠	المبحث الثامن: في الفور والتراخي
٧٦٠	اشاره
٧٦١	بيان ما هو المختار في المسأله
٧٦١	بيان أدله القائلين بالفور ونقدها
٧٦٨	تتمه
٧٧٠	الفصل الثالث في الإجزاء
٧٧٠	البحث حول عنوان المسأله
٧٧٣	تحرير محلّ النزاع
٧٧٥	بيان المراد من «وجهه»
٧٧٦	حول كلمه «لاقتضاء»
٧٧٧	ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله في المقام
٧٧٩	بيان الحق في المسأله

- معنى «الإجزاء» فى المقام ٧٨٠
- الفرق بين مسأله الإجزاء ومسأله المره والتكرار ٧٨١
- حول تعدد الأمر ووحده ٧٨٢
- الإتيان بالمأمور به بكل أمر يجزى عن التعبد به ثانياً ٧٨٤
- كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام ٧٨٥
- نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام ٧٨٦
- المقام الأول: فى إجزاء المأمور به الاضطرارى عن المأمور به الاختيارى ٧٩٢
- كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام ٧٩٤
- مقتضى الأصول العمليه فى المقام ٧٩٦
- المقام الثانى: فى إجزاء المأمور به الظاهرى عن المأمور به الواقعى ٨٠٢
- اشاره ٨٠٢
- البحث الأول: فى مقتضى الأمارات والطرق ٨٠٣
- البحث الثانى: فى مقتضى الأصول العمليه ٨٠٥
- كلام صاحب الكفايه حول مفاد هذه الأخبار ٨٠٥
- بيان ما هو الحق فى المسأله ٨٠٨
- البحث حول نظريته المحقق النائينى رحمه الله فى المقام ٨٠٩
- فيما يقتضيه أصاله الحليته فى المقام ٨١٣
- حول الإجزاء فى موارد البراءه العقلية ٨١٤
- فى مقتضى البراءه الشرعيه فى المقام ٨١٤
- فى مقتضى أصاله التخيير ٨١٧
- قضيه الاستصحاب فى مسأله الإجزاء ٨١٨
- مقتضى قاعده التجاوز والفراغ فى المقام ٨١٩
- حول الإجزاء فى موارد قاعده الشك بعد الوقت ٨٢١
- مقتضى أصاله الصحه فى عمل الغير فى المقام ٨٢٢
- الفصل الرابع فى مقدمه الواجب ٨٢٤
- اشاره ٨٢٤

٨٢٤	الأول: في تحرير محلّ النزاع
٨٢٤	إشاره
٨٢٥	نقد نظريته صاحب الكفايه من قبل الإمام الخميني قدس سره
٨٢٧	نظريته الإمام رحمه الله في المقام
٨٢٩	نقد ما أفاده قدس سره في المقام
٨٢٩	بيان ما هو الحقّ في تحرير محلّ النزاع
٨٣٠	في كون المسأله عقليته اصوليه
٨٣٢	الأمر الثاني: في تقسيمات المقدمه
٨٣٢	المقدمه الداخليه والخارجيه
٨٣٢	نظريته صاحب الكفايه حول المقدمات الداخليه
٨٣٤	كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام
٨٣٨	ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام
٨٣٨	نقد نظريته المحقق العراقي رحمه الله
٨٤٠	التفصيل في المقام بين العله الناقه وأجزائها
٨٤٠	نقد التفصيل بين العله الناقه وأجزائها
٨٤١	المقدمه العقليه والشرعيه والعاديه
٨٤٣	مقدمه الوجود والصحه والوجوب والعلم
٨٤٥	المقدمه المتقدمه والمقارنه والمتأخره
٨٤٦	نظر المحقق العراقي رحمه الله في المقدمه المتقدمه والمتأخره
٨٤٨	نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
٨٤٩	في شرائط التكليف المتقدمه عليه أو المتأخره عنه
٨٥٠	نقد كلام صاحب الكفايه والإمام رحمهما الله في المقام
٨٥١	الحقّ المختار في المقام
٨٥٤	في شرائط الوضع المتقدمه عليه أو المتأخره عنه
٨٥٤	نقد نظريته المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
٨٥٤	بيان ما هو الحقّ في الجواب عن الإشكال

- ٨٥٥ ----- فى شرائط المأمور به المتقدّمه عليه أو المتأخّره عنه
- ٨٥٦ ----- نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام
- ٨٥٧ ----- الجواب الصحيح عندنا
- ٨٦٠ ----- كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى الشرط المتأخّر
- ٨٦٩ ----- نقد نظريّه المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٨٧١ ----- نتيجته مباحث الشرط المتأخّر
- ٨٧٢ ----- الأمر الثالث: فى تقسيمات الواجب
- ٨٧٢ ----- الواجب المطلق والمشروط
- ٨٧٣ ----- البحث حول تعريف الواجب المطلق والمشروط
- ٨٧٤ ----- هل القيود ترجع إلى الهيئه أو إلى المادّه؟
- ٨٧٤ ----- البحث حول مرجع القيود بحسب مقام الثبوت
- ٨٧٦ ----- كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام
- ٨٧٧ ----- نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله من قبل الإمام الخمينى قدس سره
- ٨٨٠ ----- مرجع القيود بحسب مقام الإثبات
- ٨٨٤ ----- كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام
- ٨٨٥ ----- نقد ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام
- ٨٨٦ ----- المقدمات المفوّته
- ٨٨٨ ----- الواجب المنجز والمعلّق
- ٨٨٩ ----- المقام الأوّل: فى امكان الواجب المعلّق واستحالته
- ٨٩٠ ----- كلام المحقّق الاصفهانى فى الواجب المعلّق
- ٨٩٤ ----- نقد كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله حول الإراده التكوينيّه
- ٨٩٩ ----- نقد كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله حول الإراده التشريعيّه
- ٩٠١ ----- المقام الثانى: فى وجود الواجب المعلّق وعدمه
- ٩٠٢ ----- نظريّه الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقدمات المفوّته
- ٩٠٤ ----- كلام صاحب الكفايه حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله
- ٩٠٧ ----- ملاك تمييز ما يجب تحصيله من القيود وما لا يجب

- ٩٠٧ دوران أمر التقييد بين رجوعه إلى الهيئه أو إلى الماده
- ٩٠٨ نظريته صاحب الكفايه في المقام
- ٩٠٨ ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ٩٠٩ البحث حول ما أفاده الشيخ رحمه الله في المقام
- ٩١٥ الواجب النفسى والغيرى
- ٩١٥ كلام صاحب الكفايه في تعريفهما
- ٩١٧ نقد ما أفاده صاحب الكفايه قدس سره
- ٩١٨ التحقيق في تعريف الواجب النفسى والغيرى
- ٩٢٠ دوران أمر الوجوب بين كونه نفسياً وغيرياً
- ٩٢٠ المقام الأول: فيما يقتضيه الدليل اللفظى
- ٩٢٠ نقد ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله في المقام
- ٩٢١ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ٩٢١ نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله من قبل صاحب الكفايه
- ٩٢٢ نقد كلامهما رحمهما الله
- ٩٢٣ كلام المحقق النائينى فى الدوران بين النفسيه والغيريه
- ٩٢٥ نقد كلامه رحمه الله
- ٩٢٧ المقام الثانى: فيما تقتضيه الأصول العمليه
- ٩٢٩ البحث حول الثواب والعقاب فى الواجب النفسى والغيرى
- ٩٣١ بيان الحق فى المسأله
- ٩٣٤ البحث عن حال الطهارات الثلاث وما اورد عليها
- ٩٣٥ كلام المحقق العراقى رحمه الله فى حل الإشكال
- ٩٣٦ نقد ما ذهب إليه المحقق العراقى رحمه الله فى المقام
- ٩٣٦ كلام المحقق النائينى رحمه الله فى حل الإشكال
- ٩٣٧ نقد ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٩٣٩ بيان ما هو الحق فى منشأ عباديته الطهارات الثلاث
- ٩٤٢ الواجب الأصلى والتبعى

- ٩٤٣ كلام صاحب الفصول رحمه الله فيه
- ٩٤٣ كلام صاحب الكفايه فى المقام
- ٩٤٤ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله فى المقام
- ٩٤٥ نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله
- ٩٤٥ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله فى المقام
- ٩٤٧ مقتضى الأصل عند الشك فى أصليته الواجب وتبعيته
- ٩٤٧ ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله فى المقام
- ٩٤٨ نقد كلام المحققين الخراساني والاصفهاني فى المقام
- ٩٥٠ الأمر الرابع: فى بيان ما هو الواجب من المقدمه
- ٩٥٠ نظريته المشهور فيه
- ٩٥٠ البحث حول اشتراط وجوب المقدمه بإرادته ذيه
- ٩٥١ نقد كلام صاحب المعالم رحمه الله
- ٩٥٣ البحث حول اعتبار قصد التوضيل فى وجوب المقدمه
- ٩٥٤ الاحتمالات الجاريه فيما نسب إلى الشيخ رحمه الله ونقدها
- ٩٥٧ بيان الثمره بين القول المشهور وما نسب إلى الشيخ رحمه الله
- ٩٥٩ القول حول اعتبار الإيصال فى المقدمه الواجبه
- ٩٦٠ البحث حول المقدمه الموصله بحسب مقام الثبوت
- ٩٦٣ مناقشه صاحب الكفايه فى كلام صاحب الفصول رحمه الله ونقدها
- ٩٦٦ كلام المحقق الحائري رحمه الله توجيهاً لما أفاده صاحب الفصول
- ٩٦٧ كلام المحقق العراقي رحمه الله فى توجيه مقاله صاحب الفصول
- ٩٦٧ نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله فى المقام
- ٩٦٨ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله فى المقام
- ٩٦٩ البحث حول المقدمه الموصله بحسب مقام الإثبات
- ٩٧١ نقد كلام صاحب الكفايه وبيان الحق فى المسأله
- ٩٧١ بيان الثمره بين كلام المشهور وصاحب الفصول
- ٩٧٣ مناقشه الشيخ رحمه الله فى الثمره المذكوره

- ٩٧٤ ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ٩٧٤ بيان ما هو الحق في المقام
- ٩٨٠ البحث في بيان ثمره القول بالملازمه وعدمها
- ٩٨٠ نظريته صاحب الكفايه في المسأله
- ٩٨١ بيان مناقشه في ترتب الثمره المذكوره
- ٩٨٢ كلام المحقق العراقي رحمه الله في دفع المناقشه المذكوره
- ٩٨٣ نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٩٨٤ تأسيس الأصل في المسأله
- ٩٨٥ الأصل في المسأله الفقهيته، وكلام صاحب الكفايه فيه
- ٩٨٦ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره
- ٩٨٧ بيان ما أفاده الأستاذ البروجردي رحمه الله في المقام
- ٩٨٨ البحث حول أدله القائلين بالملازمه
- ٩٨٨ كلام صاحب الكفايه في المسأله
- ٩٨٩ نقد ما استدلل به صاحب الكفايه رحمه الله لإثبات الملازمه
- ٩٩٣ ما أفاده الحسن البصري لإثبات الملازمه
- ٩٩٤ نقد كلام أبي الحسن البصري في المقام
- ٩٩٥ ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله لإثبات عدم الملازمه
- ٩٩٨ التفصيل بين السبب وغيره
- ٩٩٨ نقد دليل القائلين بالتفصيل بين السبب وغيره
- ٩٩٩ التفصيل بين الشرائط الشرعيه وغيرها
- ٩٩٩ نقد دليل القائلين بالتفصيل بين الشرط الشرعي وغيره
- ١٠٠١ القول في مقدمه المستحب
- ١٠٠١ القول في مقدمه الحرام
- ١٠٠٢ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ١٠٠٣ نقد كلام صاحب الكفايه في مقدمه الحرام
- ١٠٠٣ مناقشه الإمام الخميني في كلام صاحب الكفايه

- ١٠٠٤-----كلام المحقق الحائري رحمه الله في مقدمه الحرام
- ١٠٠٦-----مناقشه الإمام الخميني رحمه الله فيه وجوابها
- ١٠٠٦-----بيان الحق في مسأله مقدمه الحرام
- ١٠٠٨-----الفصل الخامس في مسأله الضد
- ١٠٠٨-----اشاره
- ١٠٠٨-----الأول: في كون المسأله اصوليه
- ١٠١٠-----الثاني: في كونها عقليه
- ١٠١٢-----الثالث: في بيان المراد من كلمتي «الافتضاء» و «الضد» في المقام
- ١٠١٢-----اشاره
- ١٠١٢-----نقد كلام المحققين النائيني والخراساني رحمهما الله
- ١٠١٦-----البحث حول أدله القول بالافتضاء
- ١٠١٦-----الوجه الأول: طريقه المقدميه
- ١٠١٧-----إشكال صاحب الكفايه رحمه الله على ما أفاده القائل بالافتضاء
- ١٠١٧-----البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ١٠١٩-----إشكال الإمام الخميني رحمه الله على هذا الدليل
- ١٠٢١-----كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام
- ١٠٢٣-----ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ١٠٢٤-----بيان الحق في المسأله
- ١٠٢٥-----مقاله القائلين بالافتضاء في الضد العام ونقدها
- ١٠٢٧-----ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام ونقده
- ١٠٢٨-----هل يقتضى إرادته الشئ إرادته ترك تركه أم لا؟
- ١٠٢٩-----الوجه الثاني: طريقه التلازم
- ١٠٣٠-----نقد طريقه التلازم
- ١٠٣٣-----ثمره النزاع
- ١٠٣٣-----بيان الثمره المشهوره في المسأله
- ١٠٣٣-----نقد هذه الثمره

- ١٠٣٦ ما أفاده الشيخ البهائي رحمه الله حول ثمره النزاع في المسأله
- ١٠٣٦ نقد كلام الشيخ البهائي من قبل المحقق الخراساني
- ١٠٣٨ مسأله الترتب
- ١٠٣٨ مناقشه صاحب الكفايه في مسأله الترتب
- ١٠٣٩ بيان ما يقتضيه التحقيق في مسأله الترتب
- ١٠٤٠ ما هو معنى المطلق؟
- ١٠٤١ بيان مورد التزام
- ١٠٤٢ هل للأحكام أربع مراحل؟
- ١٠٤٢ ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله حول مراحل الحكم
- ١٠٤٦ هل الأحكام القانونيه تنحلّ إلى خطابات شخصيه؟
- ١٠٤٨ حكم العلم الإجمالي الخارج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء
- ١٠٤٨ البحث حول توقّف الأحكام على العلم والقدرة
- ١٠٥٢ البحث حول الترتب على مسلك المشهور
- ١٠٥٣ المقام الأول: في إمكان الترتب ثبوتاً
- ١٠٥٤ المقام الثاني: في البحث عن المسأله بحسب مقام الإثبات
- ١٠٥٥ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله ونقده
- ١٠٥٧ خلاصه البحث
- ١٠٦٠ الفصل السادس في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه
- ١٠٦٠ اشاره
- ١٠٦٠ تحرير محلّ النزاع
- ١٠٦١ كلام صاحب الكفايه في المقام
- ١٠٦١ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ١٠٦١ بيان ما هو الحقّ في المسأله
- ١٠٦٤ الفصل السابع في تعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع أو الأفراد
- ١٠٦٤ تحرير محلّ النزاع
- ١٠٦٧ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في تحرير محلّ النزاع

١٠٦٨	نقد ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
١٠٦٩	بيان الحق في تحرير محل النزاع
١٠٧٠	ما تقتضيه القواعد في المسأله
١٠٧٤	الفصل الثامن في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب
١٠٧٤	اشاره
١٠٧٤	البحث في إمكان البقاء واستحالته
١٠٧٥	البحث حول ما يقتضيه الأدله في المقام
١٠٨٠	الفصل التاسع في الواجب التخييري
١٠٨٠	اشاره
١٠٨٠	البحث في رجوع الواجب التخييري إلى التعيني
١٠٨١	كلام صاحب الكفايه في المسأله
١٠٨١	نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
١٠٨٣	إشكال ودفع
١٠٨٥	البحث حول إمكان التخيير بين الأقل والأكثر
١٠٨٥	تحرير محل النزاع
١٠٨٦	برهان القائل بالامتناع
١٠٨٦	القول في التدريجات
١٠٨٧	ما أفاده الأستاذ البروجردى رحمه الله في المقام
١٠٨٨	نقد كلام العلمين المحقق الخراساني والسيد البروجردى رحمهما الله
١٠٨٨	القول في الدفعيات
١٠٨٩	نتيجه البحث
١٠٩٢	الفصل العاشر في الواجب الكفائي
١٠٩٢	اشاره
١٠٩٤	نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام
١٠٩٥	بيان ما هو الحق في تصوير الواجب الكفائي
١٠٩٨	الفصل الحادي عشر في الواجب الموقت وغير الموقت

- ١٠٩٨ اشارة
- ١٠٩٩ الواجب الموشع والمضيق
- ١١٠٠ هل القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد؟
- ١١٠١ نظريته صاحب الكفايه فى المقام
- ١١٠٢ ما يقتضيه الأصول العمليه فى المقام
- ١١٠٤ الجزء الثالث
- ١١٠٤ اشارة
- ١١٠٤ اشارة
- ١١٠٩ المقصد الثانى: فى النواهى
- ١١٠٩ اشارة
- ١١١٠ الفصل الأول فيما يتعلّق به النهى وما يقتضيه
- ١١١٠ اشارة
- ١١١٢ بيان ما يقتضيه الأمر والنهى
- ١١١٤ نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام
- ١١١٦ بيان الحقّ فى المسأله
- ١١١٦ كيفيته موافقه الأمر والنهى ومخالفتهما
- ١١١٦ نقد كلام صاحب الكفايه فى المسأله
- ١١١٧ نقد ما أفاده المحقّق النائينى فى المقام
- ١١١٨ نظريته المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام
- ١١١٨ نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله
- ١١١٩ كلام السيد البروجردى رحمه الله فى المقام
- ١١٢٢ الفصل الثانى فى اجتماع الأمر والنهى
- ١١٢٢ اشارة
- ١١٢٢ الأمر الأول: فى المراد من لفظ «لواحد» فى عنوان المسأله
- ١١٢٢ كلام صاحب الكفايه فى ذلك
- ١١٢٣ نقد نظريته المحقّق الخراسانى فى المراد ب «لواحد»

- ١١٢٥ بيان ما هو الصحيح في عنوان البحث
- ١١٢٨ الأمر الثاني: في الفرق بين المقام ومسأله النهى في العبادات
- ١١٢٨ اشاره
- ١١٢٨ نظريه صاحب الكفايه فيه
- ١١٢٨ نقد كلامه من قبل الإمام الخميني قدس سره
- ١١٣٢ الأمر الثالث: في كون المسأله اصوليه
- ١١٣٢ اشاره
- ١١٣٣ نقد ما أفاده صاحب الكفايه في المقام
- ١١٣٤ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١١٣٨ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١١٤٠ الأمر الرابع: في عدم اختصاص البحث بالإيجاب والتحرير اللفظيين
- ١١٤٢ الأمر الخامس: في شمول النزاع الإيجاب والتحرير الغيريين والتخييريين والكفائيين
- ١١٤٤ الأمر السادس: في قيد المندوحه
- ١١٤٦ الأمر السابع: في تفزع المسأله على مسأله تعلق الأحكام بالطبائع والأفراد وعدمه
- ١١٤٦ اشاره
- ١١٤٦ جواب صاحب الكفايه رحمه الله عن كلا القولين
- ١١٤٧ بيان الحق في المسأله
- ١١٥٠ الأمر الثامن: في اعتبار وجود الملاك في متعلقى الإيجاب والتحرير
- ١١٥٠ اشاره
- ١١٥١ نقد كلام صاحب الكفايه من قبل الإمام الخميني رحمهما الله
- ١١٥٣ الحق في المسأله
- ١١٥٤ الأمر التاسع: في ثمره النزاع
- ١١٥٤ اشاره
- ١١٥٤ نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١١٥٧ نقد كلامه رحمه الله
- ١١٥٩ كلام السيد البروجردى رحمه الله في المقام

- ١١٦٠ نقد ما أفاده المحقق البروجردى رحمه الله
- ١١٦١ بيان ما هو الحق في المسأله
- ١١٦٢ حكم الصلاه في الدار الغصبيه مع الجهل عن قصور
- ١١٦٣ كلام صاحب الكفايه في المقام
- ١١٦٤ نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله
- ١١٦٥ كلام المحقق النائينى في المسأله
- ١١٦٦ نقد كلامه من قبل الإمام الخمينى رحمه الله
- ١١٧٠ الأمر العاشر: في النسب الأربع المنطقيه في محلّ النزاع
- ١١٧٠ عدم جريان البحث في المتباينين
- ١١٧٠ القول في جريان البحث في المتساويين
- ١١٧١ التحقيق حول جريان البحث في العام والخاصّ المطلقين
- ١١٧٣ نقد كلام الأعلام الثلاثه المتقدّمه
- ١١٧٣ جريان النزاع في العائين من وجه
- ١١٧٣ كلام المحقق النائينى رحمه الله فيه
- ١١٧٥ نقد ما أفاده رحمه الله
- ١١٧٨ التحقيق في المسأله
- ١١٨٢ معنى قولهم: «لماهيه من حيث هي هي ليست إلهي»
- ١١٨٣ نقد القول بتعلق الأحكام بالطبائع المقيده بالوجودات الخارجيه
- ١١٨٦ كلام المحقق النائينى رحمه الله في المقام ونقده
- ١١٨٧ أدلّه القول بالامتناع ونقدها
- ١١٩٢ كلام صاحب الكفايه في المقام
- ١١٩٣ نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله
- ١١٩٧ البحث حول سائر أدلّه القول بالجواز
- ١١٩٨ التحقيق حول العبادات المكروهه
- ١١٩٩ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في العبادات المكروهه
- ١٢٠٠ الكلام في مثل صوم يوم عاشوراء

- كلام صاحب الكفايه فى المسأله ١٢٠٠
- نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام ١٢٠١
- حكم المتوسط فى أرض مغصوبه ١٢٠٤
- بيان ما هو الحق فى المسأله ١٢٠٥
- حقيقه الخطابات العامه ١٢٠٦
- تنجز العلم الإجمالى مع خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء ١٢٠٨
- كلام صاحب الكفايه فى ذلك ١٢١٠
- نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام ١٢١٠
- كلام المحقق النائينى رحمه الله فى المقام ١٢١٣
- نقد كلامه وبيان القاعده ١٢١٥
- الفصل الثالث فى أنّ النهى عن الشيء هل يكشف عن فساده أو لا؟ ١٢١٨
- اشاره ١٢١٨
- الأمر الأول: فى عنوان محلّ النزاع ١٢١٨
- الأمر الثانى: فى الفرق بين المقام ومسأله اجتماع الأمر والنهى ١٢٢٠
- الأمر الثالث: فى كون المسأله اصوليه ١٢٢٢
- الأمر الرابع: فى كون المسأله عقليه ولفظيه ١٢٢٤
- الأمر الخامس: فى أنّ النزاع هل يختصّ بالنهى التحريمى والنفسى أم لا؟ ١٢٢٦
- اشاره ١٢٢٦
- الأول: فى النهى التنزيهى ١٢٢٦
- الثانى: فى النهى الغبرى ١٢٢٨
- الحقّ فى المسأله ١٢٢٩
- الأمر السادس: فيما يدخل فى عنوان النزاع ١٢٣٢
- اشاره ١٢٣٢
- كلام صاحب الكفايه حول المراد بالعباده فى المقام ١٢٣٣
- نقد كلام المحقق الخراسانى من قبل الإمام الخمينى رحمهما الله ١٢٣٣
- الأمر السابع: فى معنى الصحه والفساد ١٢٣٦

- ١٢٣٦ ----- ما أفاده صاحب الكفايه في ذلك
- ١٢٣٧ ----- معنى الصّخه والفساد عند الإمام الخميني رحمه الله
- ١٢٣٩ ----- هل الصّخه والفساد أمران إضافيان؟
- ١٢٣٩ ----- نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في إضافتيه الصّخه والفساد
- ١٢٤٢ ----- الأمر الثامن: في مجعوليته الصّخه والفساد
- ١٢٤٢ ----- اشاره
- ١٢٤٢ ----- كلام صاحب الكفايه في ذلك
- ١٢٤٣ ----- نقد نظريته صاحب الكفايه وبيان الحق في المسأله
- ١٢٤٨ ----- الأمر التاسع: في مقتضى الأصل في المسأله الأصوليه والفقهيه
- ١٢٤٨ ----- اشاره
- ١٢٤٨ ----- المقام الأول: في مقتضى الأصل في المسأله الأصوليه
- ١٢٥٠ ----- نظريته الإمام الخميني رحمه الله في المقام
- ١٢٥١ ----- نقد كلام الإمام رحمه الله
- ١٢٥٢ ----- في أنّ الأصل في المسأله الأصوليه مثبت
- ١٢٥٣ ----- المقام الثاني: في مقتضى الأصل في المسأله الفقهيه
- ١٢٥٤ ----- مقتضى الأصل في العبادات
- ١٢٥٤ ----- نقد كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام
- ١٢٥٦ ----- الأمر العاشر: فيما يتصور تعلّق النهي به
- ١٢٥٦ ----- اشاره
- ١٢٥٧ ----- نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ١٢٥٨ ----- المقام الأول: في العبادات
- ١٢٥٩ ----- مقتضى النهي التحريمي المتعلّق بالعباده
- ١٢٦٠ ----- مقتضى النهي التنزيهي المتعلّق بها
- ١٢٦١ ----- المقام الثاني: في المعاملات
- ١٢٦٢ ----- مقتضى النهي التحريمي المتعلّق بالمعامله
- ١٢٦٣ ----- القول في الملازمه العقلية

- ١٢٤٤ ما أفاده الشيخ رحمه الله في المقام ونقده
- ١٢٤٧ القول في الملازمه الشرعيه
- ١٢٤٨ ما أفاده صاحب الكفايه في معنى الخبر المذكور
- ١٢٤٩ نقد كلام الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني في معنى الروايه
- ١٢٤٩ بيان ما هو الحق في توضيح الحديث المذكور
- ١٢٧٢ هل النهي كاشف عن الصحه؟
- ١٢٧٣ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ١٢٧٤ نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله
- ١٢٧٤ نقد القول بكشف النهي عن الصحه في العبادات
- ١٢٧٦ المقصد الثالث: في المفاهيم
- ١٢٧٦ اشاره
- ١٢٧٨ أما المقدمه
- ١٢٧٨ اشاره
- ١٢٧٨ الأول: في المراد بالمفهوم في المقام
- ١٢٧٩ الثاني: في كون المفهوم من صفات المدلول أو الدلاله
- ١٢٨٠ الثالث: في كون البحث صغرياً
- ١٢٨٢ الفصل الأول في مفهوم الشرط
- ١٢٨٢ اشاره
- ١٢٨٢ البحث حول أدله المثبتين لمفهوم الشرط
- ١٢٨٣ نقد دليل القدمات لإثبات المفهوم
- ١٢٨٤ البحث حول دلاله أداه الشرط بالوضع على العلية المنحصره
- ١٢٨٦ البحث حول دلاله أداه الشرط بالانصراف على المفهوم
- ١٢٨٧ البحث حول دلاله أداه الشرط بالإطلاق على المفهوم
- ١٢٨٨ البحث حول دلاله إطلاق الشرط على المفهوم
- ١٢٨٩ تقرير آخر لاستفاده المفهوم من إطلاق الشرط ونقده
- ١٢٩١ البحث حول دلاله إطلاق الجزاء على المفهوم

- نظريته المحقق العراقي رحمه الله في المقام ١٢٩٢
- في المراد بمفهوم الشرط ١٢٩٦
- إشكال ودفع ١٢٩٧
- جواب صاحب الكفايه عن الإشكال ونقده ١٢٩٨
- جواب الشيخ رحمه الله عن الإشكال ونقده ١٢٩٩
- بيان ما هو الحق في الجواب ١٣٠٠
- في حكم موارد تعدد الشرط واتحاد الجزاء ١٣٠٢
- كلام صاحب الكفايه في ذلك ١٣٠٢
- بيان ما يقتضيه التحقيق في المقام ١٣٠٣
- في تداخل الأسباب ١٣٠٦
- البحث حول ما استدلّ به على ضروره التداخل ١٣٠٩
- الأقوال في المسأله ١٣١١
- بيان ما استدلّ به لإثبات عدم التداخل ١٣١١
- كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام ١٣١٢
- البحث حول الأمر الأول ١٣١٣
- نقد كلام المحقق الخراساني والهمداني رحمهما الله في المقام ١٣١٥
- كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ١٣١٧
- نقد كلامه رحمه الله ١٣١٨
- البحث حول الأمر الثاني ١٣١٩
- نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله حول المقدمه الثانيه ١٣٢٢
- تتمه كلام الشيخ رحمه الله حول المقدمه الثانيه ١٣٢٤
- البحث حول الأمر الثالث ١٣٢٥
- نقد ما أفاده حول هذه المقدمه ١٣٢٦
- بيان ما يقتضيه التحقيق ١٣٢٨
- الحق في المسأله ١٣٢٩
- تتمه ١٣٣٠

- ١٣٣١ كلام الشيخ محمد تقى الاصفهانى رحمه الله فى المقام
- ١٣٣١ ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسأله
- ١٣٣٢ ما يقتضيه التحقيق فى المسأله
- ١٣٣٤ الفصل الثانى فى مفهوم الوصف
- ١٣٣٤ تحرير محلّ النزاع
- ١٣٣٤ بيان الحقّ فى المسأله
- ١٣٣٨ الفصل الثالث فى مفهوم الغايه
- ١٣٣٨ اشاره
- ١٣٣٨ كلام صاحب الكفايه فى المسأله
- ١٣٣٩ ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى تقريب كلام صاحب الكفايه
- ١٣٤٠ نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله
- ١٣٤١ بيان ما هو الحقّ فى المقام
- ١٣٤١ البحث حول دخول الغايه فى المعنى وخروجها عنه
- ١٣٤٤ الفصل الرابع فى مفهوم الاستثناء
- ١٣٤٤ اشاره
- ١٣٤٤ مناقشه أبى حنيفه فى دلالة الاستثناء على الحصر والجواب عنها
- ١٣٤٥ البحث حول كلمه التوحيد ودلالاتها عليه
- ١٣٤٦ ما أفاده صاحب الكفايه فى كلمه التوحيد ونقده
- ١٣٤٧ ما يستفاد من الجملة الاستثنائية
- ١٣٤٧ ما يقتضيه سائر أدوات الحصر
- ١٣٥٠ المقصد الرابع: فى العامّ والخاصّ
- ١٣٥٠ اشاره
- ١٣٥٢ الفصل الأوّل فى تعريف العامّ وأقسامه والفرق بينه وبين المطلق
- ١٣٥٢ كلام صاحب الكفايه حول ما عرّف به العامّ
- ١٣٥٣ نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من قبل المحشى
- ١٣٥٤ ردّ ما استشكل به المحقّق المشكينى على صاحب الكفايه

- الفرق بين العام والمطلق ١٣٥٥
- أقسام العام ١٣٥٩
- كلام صاحب الكفايه في ذلك ١٣٦٠
- الحقّ في المسأله ١٣٦١
- البحث حول تقسيم المطلق إلى شمولي وبدلي ١٣٦٢
- منشأ الفرق بين الإطلاق الشمولي والبدلي ١٣٦٣
- إشكال ودفع ١٣٦٥
- نقد كلام المحقّق الحائري رحمه الله ١٣٦٦
- الحقّ في الجواب عن الإشكال ١٣٦٧
- الفصل الثاني في ألفاظ العموم ١٣٧٠
- اشاره ١٣٧٠
- منشأ استفاده العموم من النكره في سياق النفي ١٣٧١
- المختار في المسأله ١٣٧٢
- احتياجها في الدلاله على العموم إلى الإطلاق ١٣٧٣
- كلام صاحب الكفايه فيه ١٣٧٧
- نقد كلامه بالنسبه إلى الجمع ١٣٧٧
- هل العموم المستفاد منه يكون مجموعياً أو استغرافياً؟ ١٣٧٨
- الفصل الثالث في حجّيه العامّ المخصّص في الباقي ١٣٨٠
- اشاره ١٣٨٠
- حقيقه المجاز ١٣٨١
- هل التخصيص يستلزم المجازيه؟ ١٣٨٢
- كلام صاحب الكفايه في ذلك ١٣٨٣
- نقد القول بالمجازيه ١٣٨٤
- ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام ١٣٨٦
- نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المسأله ١٣٨٨
- الفصل الرابع في التمسك بالعامّ في الشبهه المفهوميه أو المصادقيه للمخصّص ١٣٩٢

- ١٣٩٢ اشاره
- ١٣٩٢ المقام الأول: في الشبهه المفهوميته
- ١٣٩٢ اشاره
- ١٣٩٤ كلام المحقق الحائري رحمه الله في المسأله
- ١٤٠٠ المقام الثاني: في الشبهه المصداقيه
- ١٤٠٠ اشاره
- ١٤٠١ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٤٠٢ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ١٤٠٥ القول في الشبهه المصداقيه للمخصص اللتي
- ١٤٠٧ نقد ما أفاده صاحب الكفايه في المقام
- ١٤٠٧ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسأله
- ١٤٠٨ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله
- ١٤٠٩ كلام المحقق النائيني رحمه الله في الشبهه المصداقيه للمخصص اللتي
- ١٤١١ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المخصص اللتي
- ١٤١٧ التنبيه الثاني: في استصحاب عدم عنوان المخصص
- ١٤١٨ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسأله
- ١٤١٩ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله
- ١٤٢٠ كلام صاحب الكفايه في المقام
- ١٤٢١ نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله
- ١٤٢٢ الأول: في أجزاء القضيته
- ١٤٢٤ الثاني: في أنواع القضيته
- ١٤٢٥ الفرق بين الموجبه المعدوله المحمول والسالبه المحصله
- ١٤٢٥ الموجبه السالبه المحمول
- ١٤٢٦ الثالث: في كيفيه ارتباط العام بعدم عنوان المخصص
- ١٤٢٨ كلام المحقق الحائري رحمه الله في استصحاب العدم الأزلي، ونقده
- ١٤٣٠ التنبيه الثالث: في التمسك بالعام إذا شك لا من جهه تخصيصه

- ١٤٣٠ - بيان ما هو الحقّ في المسأله
- ١٤٣٢ - التحقيق حول نذر الإحرام قبل الميقات
- ١٤٣٤ - إشكال السيد الحكيم رحمه الله على هذا الجمع الأخير، وجوابه
- ١٤٣٥ - التنبيه الرابع: في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص
- ١٤٣٦ - التحقيق في المسأله
- ١٤٣٨ - الفصل الخامس في الفحص عن المخضص
- ١٤٣٨ - اشاره
- ١٤٣٩ - التحقيق في المسأله
- ١٤٤١ - هل بين الفحص في المقام وفي الأصول العمليّته فرق؟
- ١٤٤٢ - كلام صاحب الكفايه في ذلك
- ١٤٤٣ - نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله
- ١٤٤٣ - نقد التمسك بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الفحص
- ١٤٤٤ - كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٤٤٧ - نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله
- ١٤٥٢ - الفصل السادس في الخطابات الشفاهيته
- ١٤٥٢ - اشاره
- ١٤٥٢ - تحرير محلّ النزاع
- ١٤٥٤ - نقد كلام صاحب الكفايه رحمه الله
- ١٤٥٦ - الحقّ في تحرير محلّ النزاع
- ١٤٥٧ - الحقّ في المسأله
- ١٤٥٨ - كلام المحقّق النائيني رحمه الله في تعريف القضيّه الحقيقيّه
- ١٤٥٩ - نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله حول القضايا الحقيقيّه
- ١٤٦٠ - البحث حول الأدلّه الفاقده للخطاب
- ١٤٦٠ - البحث حول الأدلّه المشتمله على الخطاب
- ١٤٦٢ - التحقيق في هذا النوع من الأدلّه
- ١٤٦٥ - ثمره النزاع

- التحقيق حول هذه الثمره - - - - - ١٤٦٦
- ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام - - - - - ١٤٦٦
- نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله وبيان ما هو الحق في المسأله - - - - - ١٤٦٦
- البحث حول هذه الثمره - - - - - ١٤٦٨
- الفصل السابع في تخصيص العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده - - - - - ١٤٧٠
- تحرير محلّ النزاع - - - - - ١٤٧٠
- بيان ما هو الحق في المسأله - - - - - ١٤٧١
- كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام - - - - - ١٤٧٣
- نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله - - - - - ١٤٧٣
- الفصل الثامن في تخصيص العام بالمفهوم - - - - - ١٤٧٦
- اشاره - - - - - ١٤٧٦
- المقام الأول: في التخصيص بالمفهوم الموافق - - - - - ١٤٧٨
- اشاره - - - - - ١٤٧٨
- ماذا يراد بالمفهوم الموافق؟ - - - - - ١٤٧٨
- ما يقتضيه التحقيق في تخصيص العام بالمفهوم الموافق - - - - - ١٤٧٩
- كلام المحقق النائيني رحمه الله في الوجه الرابع - - - - - ١٤٨٠
- نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله - - - - - ١٤٨٠
- المقام الثاني: في التخصيص بالمفهوم المخالف - - - - - ١٤٨٤
- تحرير محلّ النزاع - - - - - ١٤٨٤
- الفصل التاسع في الاستثناء المتعقب للجمل المتعدده - - - - - ١٤٨٨
- اشاره - - - - - ١٤٨٨
- البحث حول المسأله بحسب مقام الثبوت - - - - - ١٤٩٠
- اشاره - - - - - ١٤٩٠
- نقد القول بالاستحاله في المقام - - - - - ١٤٩١
- البحث حول المسأله بحسب مقام الإثبات - - - - - ١٤٩٤
- كلام المحقق النائيني رحمه الله فيه - - - - - ١٤٩٤

- ١٤٩٦ - نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٤٩٧ - بيان ما هو الحق في المسأله
- ١٥٠٢ - نقد كلام صاحب الكفايه في المقام
- ١٥٠٢ - حكم موارد الإجمال
- ١٥٠٣ - كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٥٠٤ - نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ١٥٠٦ - الفصل العاشر في تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد
- ١٥٠٦ - اشاره
- ١٥٠٦ - الحق في المسأله
- ١٥٠٧ - أدله المنكرين ونقدها
- ١٥١٢ - الفصل الحادي عشر في أحوال العام والخاص
- ١٥١٢ - اشاره
- ١٥١٣ - كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ١٥١٦ - نظريه صاحب الكفايه في ذلك
- ١٥١٧ - نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله في المسأله
- ١٥١٨ - الحق في حل الإشكال
- ١٥٢١ - كلام صاحب الكفايه في المسأله بحسب مقام الإثبات والدلاله
- ١٥٢١ - نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله
- ١٥٢٢ - البحث حول ما ذكر نقداً على كلام صاحب الكفايه
- ١٥٢٣ - التحقيق في المسأله
- ١٥٢٤ - المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد والمجمل والمبّين
- ١٥٢٤ - اشاره
- ١٥٢٨ - الفصل الأول في تعريف المطلق وما يتعلّق به
- ١٥٢٨ - اشاره
- ١٥٢٨ - البحث حول هذا التعريف
- ١٥٢٨ - نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله في المقام

- ١٥٣١ - كيفيته التقابل بين الإطلاق والتقييد
- ١٥٣٢ - الفصل الثاني في بيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق
- ١٥٣٢ - اشاره
- ١٥٣٣ - كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ١٥٣٣ - نقد ما أفاده رحمه الله في المسأله
- ١٥٣٤ - في تقسيم الماهيته إلى أقسام ثلاثه
- ١٥٣٥ - كلام الإمام قدس سره حول أقسام الماهيته وتفسيرها
- ١٥٣٧ - تكميل
- ١٥٣٩ - كلام صاحب الكفايه رحمه الله فيما وضع له علم الجنس
- ١٥٣٩ - كلام المحقق الحائري رحمه الله نقداً عليه
- ١٥٤٠ - نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المسأله
- ١٥٤١ - الحق في المسأله
- ١٥٤٣ - كلام صاحب الكفايه فيه
- ١٥٤٤ - نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسأله
- ١٥٤٥ - دلالة الجمع المحلى باللام على العموم
- ١٥٤٥ - إشكال صاحب الكفايه رحمه الله على أهل العربيه وجوابه
- ١٥٤٧ - كلام صاحب الكفايه رحمه الله فيها
- ١٥٤٧ - نقد مقاله صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ١٥٤٩ - القول فيما يصح إطلاق المطلق عليه
- ١٥٥٠ - نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسأله
- ١٥٥٢ - الفصل الثالث في مقدمات الحكمه
- ١٥٥٢ - اشاره
- ١٥٥٢ - كلام صاحب الكفايه في ما يستفاد منها
- ١٥٥٢ - نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ١٥٥٤ - المقدمه الأولى: كون المتكلم في مقام البيان
- ١٥٥٥ - كلام المحقق الحائري رحمه الله في ذلك

- ١٥٥٦ - نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ١٥٥٧ - المقدمه الثانيه: انتفاء القرينه على التقييد
- ١٥٥٧ - المقدمه الثالثه: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب
- ١٥٥٩ - بماذا يثبت كون المولى في مقام البيان؟
- ١٥٥٩ - كلام صاحب الكفايه في ذلك
- ١٥٦٠ - البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله
- ١٥٦١ - كلام الإمام الخميني رحمه الله في المسأله
- ١٥٦١ - نقد ما أفاده الإمام رحمه الله في المقام
- ١٥٦٢ - مسأله الانصراف
- ١٥٦٤ - الفصل الرابع في الجمع بين المطلق والمقتد المتنافيين
- ١٥٦٤ - اشاره
- ١٥٦٤ - البحث حول المطلق والمقتد المختلفين
- ١٥٦٧ - البحث حول المطلق والمقتد المتوافقين
- ١٥٦٧ - الكلام حول ما ذهب إليه المشهور في المطلق والمقتد المثبتين
- ١٥٦٨ - ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ١٥٦٩ - كلام المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ١٥٦٩ - نقد ما أفاده رحمه الله
- ١٥٧٠ - بيان ما هو الحق في المقام
- ١٥٧١ - اشكال ودفع
- ١٥٧٢ - الكلام حول المطلق والمقتد المنفيين
- ١٥٧٣ - بيان الحق في المسأله
- ١٥٧٤ - بماذا تثبت وحده الحكم؟
- ١٥٧٦ - إيقاظ
- ١٥٧٨ - الفصل الخامس في المجمل والمبئين
- ١٥٨٠ - الجزء الرابع
- ١٥٨٠ - اشاره

١٥٨٠	اشاره
١٥٨٤	المقصد السادس: فى بيان الأمارات المعبره شرعاً أو عقلاً
١٥٨٤	اشاره
١٥٨٦	مناسبه البحث عن القطع فى المقام
١٥٨٦	اشاره
١٥٨٦	وجه خروج أحكام القطع من مسائل الأصول
١٥٨٧	البحث حول ما أفاده الشيخ رحمه الله
١٥٨٩	كلام السيد البروجردى رحمه الله فى المقام
١٥٩٠	نقد كلام المحقق البروجردى رحمه الله
١٥٩٠	وجه كون أحكام القطع أشبه بمسائل الكلام
١٥٩١	وجه مناسبه أحكام القطع مع المقام
١٥٩٢	أحوال المكلف
١٥٩٢	نقد كلام الشيخ فى أحوال المكلف
١٥٩٢	كلام صاحب الكفايه رحمه الله فى المقام ونقده
١٥٩٣	فى عموميه العنوان وخصوصيته
١٥٩٥	كلام المحقق العراقى رحمه الله فى ذلك
١٥٩٧	نقد ما ذكره المحقق العراقى رحمه الله فى المقام
١٥٩٨	البحث حول أن التقسيم الصحيح هل يكون ثلاثياً أو ثنائياً
١٥٩٨	جواب المحقق النائينى رحمه الله عن الإشكال
١٥٩٩	نقد ما ذكره المحقق النائينى دفاعاً عن الشيخ رحمهما الله
١٦٠٠	كلام صاحب الكفايه رحمه الله فى المقام
١٦٠١	نقد ما ذكره المحقق الخراسانى رحمه الله
١٦٠٣	نقد ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله من التقسيم الثلاثى
١٦٠٤	الحق فى المسأله
١٦٠٦	أحكام القطع وأقسامه
١٦٠٦	اشاره

- الأمر الأول: في لزوم متابعه القطع وحجتيه وكشفه عن الواقع ١٦٠٦
- اشاره ١٦٠٦
- الأولى: في لزوم العمل على وفق القطع ١٦٠٦
- الثانيه: في حجتيه القطع ١٦٠٧
- الثالثه: في كون القطع طريقاً إلى الواقع ١٦٠٨
- البحث حول نظريته كون الطريقيته من لوازم ماهيته القطع ١٦٠٩
- في كون الحجتيه من آثار القطع بوجوده الخارجى ١٦١١
- استحاله جعل الحجتيه للقطع ونفيها عنه ١٦١٢
- نقد ما استدلل به صاحب الكفايه على المسأله ١٦١٤
- هل يمكن جعل الكاشفيته للقطع أو نفيها عنه أم لا؟ ١٦١٦
- الأمر الثانى: في الانقياد والتجزى ١٦١٨
- اشاره ١٦١٨
- الأول: في الفرق بين الإطاعه والانقياد، وبين المعصيه والتجزى ١٦١٨
- الثانى: في جريان الانقياد والتجزى فى الأمارات والأصول ١٦١٨
- الثالث: فى الانقياد والتجزى فى القطع الموضوعى ١٦١٩
- المقام الأول فى التجزى ١٦٢٠
- اشاره ١٦٢٠
- كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المسأله ١٦٢٢
- البحث حول ما ذكره المحقق النائنى رحمه الله فى المسأله ١٦٢٣
- ١ - قبح التجزى ١٦٢٤
- كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله ومن تبعه فى ذلك ١٦٢٤
- نظريته المحقق العراقى رحمه الله فى المقام ١٦٢٥
- نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام، وبيان الحق فيه ١٦٢٦
- ٢ - حرمه التجزى ١٦٢٧
- نقد دعوى الإجماع على حرمه التجزى ١٦٢٧
- كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المقام ١٦٢٨

- ١٦٣١ - كلام المحقق العراقي حول ما أفاده المحقق النائيني رحمهما الله
- ١٦٣٢ - القول في إمكان تحريم التجزى بدليل آخر
- ١٦٣٣ - مناقشه المحقق النائيني رحمه الله في هذا الطريق
- ١٦٣٣ - نقد هذا الطريق أيضاً من قبل المحقق النائيني رحمه الله
- ١٦٣٥ - نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله هاهنا
- ١٦٣٧ - كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ١٦٣٧ - البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله
- ١٦٣٨ - الحق في المسأله
- ١٦٤٠ - ٣ - استحقاق العقوبه على التجزى
- ١٦٤٠ - كلام المحققين: الخراساني والاصفهانى في المسأله
- ١٦٤٢ - بيان ما هو الحق في المسأله
- ١٦٤٢ - ملاك استحقاق العقوبه في المعصيه الواقعيه
- ١٦٤٥ - الحق في المسأله
- ١٦٤٦ - كلام المحقق العراقي رحمه الله في ذلك ونقده
- ١٦٤٦ - ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله ونقده
- ١٦٤٧ - بيان الحق في المسأله
- ١٦٤٨ - المقام الثانى: فى الفعل المتجزى به
- ١٦٤٨ - اشاره
- ١٦٤٩ - نقد ما ذهب إليه صاحب الكفايه رحمه الله فى ذيل المسأله
- ١٦٤٩ - اختياريه الإراده وعدمها وكلام صاحب الكفايه فيها
- ١٦٥١ - نقد كلام صاحب الكفايه رحمه الله فى المقام
- ١٦٥٢ - ما أفاده صدر المتألهين رحمه الله فى المقام
- ١٦٥٣ - الحق فى المسأله
- ١٦٥٥ - البحث حول «الذاتى لا يعلل»
- ١٦٥٦ - نقد ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله
- ١٦٥٧ - البحث حول ذاتيه السعاده والشقاوه

- السعادة والشقاوه فى قاموس الشرع ----- ١٦٥٨
- كيفية اتصاف الإنسان بالسعادة والشقاوه ----- ١٦٥٩
- البحث حول حديث «السعيد سعيد فى بطن أمه» ----- ١٦٦٠
- الكلام حول مشيئه الله تعالى ----- ١٦٦٢
- العصمه المتحققه بإرادته الله تعالى هل تنافى الاختيار أم لا؟ ----- ١٦٦٣
- الأمر الثالث: فى أقسام القطع وقيام الأمارات والأصول مقامه ----- ١٦٦٦
- اشاره ----- ١٦٦٦
- كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله فى المقام ونقده ----- ١٦٦٧
- كلام المحقق النائيني رحمه الله فى المسأله ----- ١٦٦٨
- نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله ----- ١٦٦٩
- تقسيم آخر للقطع الموضوعى ----- ١٦٧١
- أخذ القطع بحكم فى موضوع ضده ----- ١٦٧٢
- كلام صاحب الكفايه فى ذلك ونقده ----- ١٦٧٢
- كلام المحقق الخوئي رحمه الله فى المقام ونقده ----- ١٦٧٣
- دليل آخر لإثبات الامتناع ونقده ----- ١٦٧٤
- الحق فى المسأله ----- ١٦٧٥
- أخذ القطع بحكم فى موضوع مثله ----- ١٦٧٧
- أخذ القطع بحكم فى موضوع نفس هذا الحكم ----- ١٦٧٨
- كلام المحقق النائيني رحمه الله فى المقام ----- ١٦٧٨
- نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله ----- ١٦٨١
- كلام الإمام رحمه الله فى أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه ----- ١٦٨٤
- بيان الحق فى المسأله ----- ١٦٨٤
- قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي ----- ١٦٨٥
- قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعى ----- ١٦٨٦
- ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المسأله ----- ١٦٨٧
- كلام صاحب الكفايه فى المقام ----- ١٦٨٧

- ١٦٨٩ - نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ١٦٩٢ - كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٦٩٥ - نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ١٦٩٥ - نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ١٦٩٦ - نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله
- ١٦٩٧ - البحث حول قيامهما مقامه بحسب مقام الإثبات
- ١٦٩٧ - المقام الأول: في مفاد ما دلّ على حجّته الأمارات
- ١٦٩٨ - قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي بحسب مقام الإثبات
- ١٦٩٩ - الحقّ في المسأله
- ١٧٠٠ - المقام الثاني: في مفاد أدلّه الأصول العمليّه
- ١٧٠٣ - البحث حول قيام الأصول المحرزّه مقام القطع
- ١٧٠٦ - الأمر الرابع: في الموافقه الالتزاميه
- ١٧٠٦ - اشاره
- ١٧٠٦ - المرحله الأولى: في إمكان لزوم الموافقه الالتزاميه
- ١٧٠٦ - كلام الإمام الخميني رحمه الله في ذلك
- ١٧٠٨ - نقد كلام الإمام رحمه الله
- ١٧١٠ - المرحله الثانيه: في مقام الإثبات ومقتضى الأدلّه
- ١٧١٠ - اشاره
- ١٧١١ - بيان الحقّ في المسأله
- ١٧١١ - المرحله الثالثه: فيما ذكر من ثمره المسأله
- ١٧١٤ - الأمر الخامس: في حجّته قطع القطع
- ١٧١٤ - اشاره
- ١٧١٤ - البحث حول نظريّه الأخباريين في المقام
- ١٧١٨ - الأمر السادس: في العلم الإجمالي
- ١٧١٨ - اشاره
- ١٧١٨ - المقام الأول: في ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي

- ١٧١٨ اشاره
- ١٧١٩ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ١٧٢٢ نظريته الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام
- ١٧٢٢ الحق في المسأله
- ١٧٢٥ المقام الثانى: في سقوطه بالامتثال العلمى الإجمالى
- ١٧٢٥ اشاره
- ١٧٢٧ أدله عدم سقوط التكليف بالامتثال الإجمالى ونقدها
- ١٧٢٨ كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام ونقده
- ١٧٣١ كلام المحقق النائينى رحمه الله في المقام
- ١٧٣٣ نقد ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله في المقام
- ١٧٣٨ الظن
- ١٧٣٨ اشاره
- ١٧٣٨ الأمر الأول: في إمكان التعبد بالظن
- ١٧٣٨ اشاره
- ١٧٣٨ ما استدلّ به على الإمكان وكلام الشيخ الأنصارى رحمه الله في ذلك
- ١٧٣٩ كلام المحقق صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ١٧٤٠ كلام المحقق النائينى رحمه الله في ذلك
- ١٧٤١ نقد كلام المحقق النائينى رحمه الله
- ١٧٤١ البحث حول ما استدلّ به لإثبات امتناع التعبد بالظن
- ١٧٤٣ التعبد بالأمارات هل يوجب اجتماع المثليين أو الضدين؟
- ١٧٤٤ التعبد بالأمارات هل يستلزم تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده؟
- ١٧٤٥ كلام المحقق النائينى رحمه الله في المقام
- ١٧٤٦ نقد ما أفاده رحمه الله
- ١٧٤٦ الحق في المسأله
- ١٧٤٩ نقد نظريته الشيخ الأنصارى رحمه الله في المسأله
- ١٧٥٤ نقد ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله

- ١٧٥٧ ----- التعمد بالأمارات هل يقتضى اجتماع الحب والبغض؟
- ١٧٥٨ ----- مراتب الأحكام الشرعيه ..
- ١٧٥٨ ----- نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله ..
- ١٧٥٩ ----- كلام الإمام رحمه الله حول الحكم الإنشائي والفعلي ..
- ١٧٦٠ ----- كلام المحقق الخوئي رحمه الله فى تفسير الحكم الإنشائي والفعلي ..
- ١٧٦٠ ----- نقد كلام المحقق الخوئي رحمه الله ..
- ١٧٦٢ ----- الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ..
- ١٧٦٣ ----- نظريه الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسأله ونقدها ..
- ١٧٦٤ ----- كلام صاحب الكفايه فى المقام وردّه ..
- ١٧٦٥ ----- نظريه السيد الفشاركى فى المسأله ونقدها ..
- ١٧٦٧ ----- نقد كلام السيد الفشاركى رحمه الله ..
- ١٧٦٩ ----- كلام المحقق النائيني رحمه الله فى المسأله ..
- ١٧٧٠ ----- كلام المحقق النائيني رحمه الله فى باب الأمارات ..
- ١٧٧٢ ----- نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله فى رفع الغائله عن الأمارات ..
- ١٧٧٤ ----- كلام المحقق النائيني رحمه الله فى الأصول المحرزه ..
- ١٧٧٦ ----- نقد ما أفاده رحمه الله فى رفع الإشكال عن الأصول المحرزه ..
- ١٧٧٦ ----- رأى المحقق النائيني رحمه الله فى الأصول غير المحرزه ..
- ١٧٨١ ----- نقد كلامه رحمه الله فى الأصول غير المحرزه ..
- ١٧٨٣ ----- نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله فى مثل قاعده الحليه والطهاره ..
- ١٧٨٤ ----- الحق فى المسأله ..
- ١٧٨٦ ----- الأمر الثانى: فيما يقتضيه الأصل فيما شكّ فى حجّيته ..
- ١٧٨٦ ----- اشاره ..
- ١٧٨٦ ----- كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام ..
- ١٧٨٧ ----- نقد ما استدللّ به الشيخ رحمه الله فى المسأله ..
- ١٧٩٠ ----- البحث حول استصحاب عدم الحجّيه ..
- ١٧٩١ ----- كلام المحقق الخراسانى رحمه الله حول استصحاب عدم الحجّيه ..

- التحقيق في المسأله ١٧٩٢
- الحق في الأمارات المشكوكه الحجّيه ١٧٩٤
- الأمر الثالث: في ما قيل أو صح أن يقال باعتباره من الأمارات ١٧٩٦
- اشاره ١٧٩٦
- الفصل الأول: في حجّيه الظواهر ١٧٩٦
- اشاره ١٧٩٦
- الأصول العقلائيه الجاريه في موارد الشكّ ١٨٠١
- أصالة الظهور ١٨٠٢
- مورد الحاجه إلى الأصول العقلائيه المتقدّمه ١٨٠٣
- البحث حول الأمر الأول ١٨٠٤
- البحث حول اختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامه ١٨٠٤
- كلام صاحب القوانين في ذلك ١٨٠٥
- نقد كلام المحقّق القمي رحمه الله في المقام ١٨٠٦
- البحث حول حجّيه ظواهر الكتاب ١٨٠٩
- أدله المنكرين لحجّيه الكتاب العزيز ونقدّها ١٨١٥
- أما الطائفه الأولى ١٨١٥
- وأما الطائفه الثانيه ١٨١٧
- البحث حول تحريف القرآن ١٨٢٠
- اختلاف القراءات ١٨٢٣
- حجّيه قول اللغوى ١٨٢٤
- الفصل الثاني: في الإجماع ١٨٢٨
- اشاره ١٨٢٨
- البحث حول مناط اعتبار الإجماع المحض ١٨٢٨
- ما استدللّ به أهل السنّه لإثبات حجّيه الإجماع ١٨٢٩
- بماذا ينكشف رأى المعصوم عليه السلام؟ ١٨٣٠
- الإجماع الدخولى ١٨٣١

- الإجماع التشرّفي - ١٨٣١
- البحث حول الإجماع اللطفي - ١٨٣٢
- ما يقتضيه التحقيق في الإجماع اللطفي - ١٨٣٣
- البحث حول كشف الإجماع عن وجود دليل معتبر - ١٨٣٤
- البحث حول الملازمه العاديه بين الإجماع وبين رضا المعصوم عليه السلام - ١٨٣٥
- إشكال المحقّق النائيني رحمه الله على الملازمه العاديه - ١٨٣٦
- نقد كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام - ١٨٣٧
- كلام السيّد البروجردى رحمه الله في المسأله - ١٨٣٧
- الإجماع المنقول بالخبر الواحد - ١٨٣٩
- الحقّ في المسأله - ١٨٣٩
- قيمه الإجماعات المنقوله - ١٨٤١
- كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله في ذلك - ١٨٤٢
- نقد ما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمه الله في المقام - ١٨٤٣
- الفصل الثالث: في الشهره الفتوائيه - ١٨٤٤
- اشاره - ١٨٤٤
- تقريب آخر لدلاله المقبوله على حجّته الشهره الفتوائيه - ١٨٤٨
- نقد هذا التقريب - ١٨٤٩
- حجّته الشهره الفتوائيه بين القدماء - ١٨٤٩
- كلام المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك - ١٨٥١
- نقد ما أورده المحقّق النائيني رحمه الله على التعليل - ١٨٥١
- الفصل الرابع: في الخبر الواحد - ١٨٥٤
- اشاره - ١٨٥٤
- كون المسأله اصوليه - ١٨٥٤
- نظريته صاحب الفصول رحمه الله في المقام ونقدها - ١٨٥٥
- كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله ونقده - ١٨٥٥
- أدله المنكرين لحجّته الخبر الواحد - ١٨٥٧

- ١٨٥٧ حجة المانعين من الكتاب العزيز
- ١٨٥٨ الجواب عن الاستدلال بالآيات
- ١٨٥٩ مزيد تحقيق في المسألة
- ١٨٦٠ توضيح هذه العناوين
- ١٨٦١ الفرق بين الورد والحكومة
- ١٨٦٢ الفرق بين الحكومة والتخصيص
- ١٨٦٢ ورود أدله حجته الخبر على الآيات الناهية عن اتباع الظن
- ١٨٦٤ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٨٦٥ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٨٦٧ حجة المانعين من السنه
- ١٨٦٨ الجواب عن الاستدلال بالأخبار
- ١٨٦٩ استدلال المانعين بالإجماع ونقده
- ١٨٦٩ استدلال المانعين بدليل العقل وجوابه
- ١٨٧٠ براهين القائلين بحجته الخبر الواحد
- ١٨٧٠ آيه «النبأ»
- ١٨٧١ البحث حول مفهوم الوصف من آيه «النبأ»
- ١٨٧٢ البحث حول مفهوم الشرط من آيه «النبأ»
- ١٨٧٣ البحث حول كون الشرط في آيه «النبأ» لبيان تحقق الموضوع
- ١٨٧٣ نظريته المحقق الخراساني والنائيني رحمهما الله في المقام
- ١٨٧٤ نقد كلامهما
- ١٨٧٥ في دلالة مفهوم آيه «النبأ» على حجته خصوص البيئه
- ١٨٧٥ الإشكال على مفهوم آيه «النبأ» بعموم التعليل فيها
- ١٨٧٨ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٨٧٩ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله
- ١٨٧٩ كلام المحقق الاصفهاني في جواب المحقق النائيني رحمهما الله
- ١٨٨٠ نظريته صاحب الكفايه في معنى كلمه «الجهاله» من آيه «النبأ»

- ١٨٨٠ - البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله
- ١٨٨٢ - الإشكال على مفهوم آية «النبأ» باستلزامه خروج المورد
- ١٨٨٢ - كلام المحقق النائيني رحمه الله في الجواب عن هذا الإشكال
- ١٨٨٣ - البحث حول نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٨٨٥ - هل «النبأ» يختص بالأمور الخطيره العظيمه؟
- ١٨٨٥ - الإشكالات المشتركه بين آيه «النبأ» وسائر الأدله
- ١٨٨٧ - مناقشه المحقق الخراساني رحمه الله في هذا الجواب الرابع
- ١٨٩٣ - جواب المحقق النائيني رحمه الله عن هذا الإشكال
- ١٨٩٤ - حول كلام المحقق النائيني رحمه الله
- ١٨٩٤ - كلام الإمام رحمه الله في المقام
- ١٨٩٦ - آيه «النفر»
- ١٩٠٠ - جوله حول الآيه الشريفه
- ١٩٠٣ - عود إلى أصل البحث
- ١٩٠٣ - كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ١٩٠٥ - كلام المحقق الخوئي رحمه الله في المقام
- ١٩٠٥ - نقد كلام المحقق الخوئي رحمه الله
- ١٩٠٧ - آيه «السؤال»
- ١٩٠٨ - نقد الاستدلال بآيه «السؤال»
- ١٩٠٩ - ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله لإثبات إطلاق الآيه ونقده
- ١٩١٠ - ما استدلل به من السنه على حجتيه الخبر الواحد
- ١٩١١ - البحث حول دلالة الأخبار على حجتيه الخبر الواحد
- ١٩١٢ - كلام المحقق النائيني رحمه الله في التواتر الإجمالي
- ١٩١٣ - نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ١٩١٥ - ما هو القدر المتيقن المتفق عليه بين أخبار الباب؟
- ١٩١٥ - نظريته المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ١٩١٦ - كلام الإمام الخميني رحمه الله في ذلك

- ١٩١٧ ما استدَلَّ به من الإجماع على حجّته الخبر الواحد
- ١٩٢٠ الوجوه العقلية التي اقيمت على حجّته الخبر الواحد
- ١٩٢١ كلام صاحب «هدايه المسترشدين» في المقام
- ١٩٢٢ نقد ما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمه الله
- ١٩٢٣ إثبات حجّته الخبر الواحد ببناء العقلاء
- ١٩٢٧ كفايه الوثائق النوعية في الراوى
- ١٩٢٧ قيمه التوثيقات العامه
- ١٩٢٨ عدم حجّته الخبر الواحد في الموضوعات
- ١٩٣٠ المقصد السابع: في الأصول العملية
- ١٩٣٠ اشاره
- ١٩٣٢ بيان ما هو المهمّ من الأصول العملية
- ١٩٣٤ أصاله البرائه
- ١٩٣٤ اشاره
- ١٩٣٦ تحرير محلّ النزاع
- ١٩٣٨ أدلّه البرائه
- ١٩٣٨ اشاره
- ١٩٣٨ الآيات التي استدَلَّ بها في المقام
- ١٩٣٨ اشاره
- ١٩٣٨ المناقشات الواردة على الآية الشريفه
- ١٩٣٩ نقد كلام الشيخ رحمه الله حول الآية الشريفه
- ١٩٤٠ نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله
- ١٩٤١ نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٩٤٢ الوجوه المحتمله في معنى الآية الشريفه
- ١٩٤٣ قيمه الوجوه الأربعة
- ١٩٤٤ كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٩٤٥ نقد كلام المحقّق النائيني رحمه الله

- ١٩٤٥ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسأله
- ١٩٤٦ نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره
- ١٩٤٧ البحث بحسب مقام الإثبات
- ١٩٤٩ كيفيه الجمع بين الآيه وأدلّه الاحتياط
- ١٩٤٩ كلام المحقق العراقي رحمه الله في ذلك ونقده
- ١٩٥٢ الروايات التي استدلّ بها على البرائه
- ١٩٥٢ الاستدلال عليها ب «حديث الرفع»
- ١٩٥٣ بيان معنى الرفع، والفرق بينه وبين الدفع
- ١٩٥٣ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ١٩٥٤ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ١٩٥٥ هل إسناد الرفع إلى الأمور التسعه حقيقي أو مجازي؟
- ١٩٥٥ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ١٩٥٧ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ١٩٥٨ ما هو المقدر المصحح للإسناد؟
- ١٩٦٠ الحق في المقام
- ١٩٦١ هل الحديث يختص بالأمور الوجوديه أو يعتم الأمور العدميه؟
- ١٩٦٢ البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ١٩٦٣ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ١٩٦٤ نقد كلام المحقق النائيني من قبل الإمام الخميني رحمه الله
- ١٩٦٥ ما هو الحق في المسأله
- ١٩٦٦ مجرى «حديث الرفع»
- ١٩٦٧ اختصاص «حديث الرفع» بموارد الامتنان
- ١٩٦٨ كيفيه حكومه «حديث الرفع» على الأدله الأوليه
- ١٩٦٨ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ١٩٦٩ نقد نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٩٦٩ البحث حول دلاله «حديث الرفع» على البرائه

- جواب المحقق العراقي رحمه الله عن الإشكال بوحده السياق ١٩٧٠
- نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام ١٩٧١
- الحق في الجواب عن الإشكال بوحده السياق ١٩٧٢
- ما هو معنى رفع الخطأ والنسيان؟ ١٩٧٥
- نسيان الأجزاء والشرائط ١٩٧٦
- البحث حول نسيان الجزئيه والشرطيته ١٩٧٦
- البحث حول نسيان الجزء أو الشرط ١٩٧٨
- كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله ١٩٧٩
- نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله ١٩٨١
- هل يعتم الحديث الإكراه على فعل الحرام أو ترك الواجب أم لا؟ ١٩٨٣
- كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام الأول ١٩٨٣
- نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام ١٩٨٤
- تذكره ١٩٨٧
- البحث حول جريان «حديث الرفع» في الأسباب والمسببات ١٩٨٩
- المقام الأول: في الأسباب ١٩٨٩
- كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك ١٩٩٠
- نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله ١٩٩٠
- المقام الثاني: في المسببات ١٩٩١
- الاستدلال على البرائه بحديث «كل شيء مطلق...» ١٩٩٣
- ما المراد من كلمه «مطلق»؟ ١٩٩٤
- ما المراد من كلمه «يرد»؟ ١٩٩٥
- ما المراد من كلمه «تهى»؟ ١٩٩٥
- البحث حول ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام ١٩٩٦
- القول في معنى الحديث بحسب مقام الإثبات ٢٠٠٣
- بقي هنا شيء ٢٠٠٤
- الاستدلال على البرائه بحديث «السعه» ٢٠٠٤

- ٢٠٠٥ نظريته المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٢٠٠٥ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٢٠٠٦ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ٢٠٠٧ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ٢٠٠٩ الاستدلال على البرائه بحديث «الحجب»
- ٢٠١١ الاستدلال على البرائه بحديث «كلّ شيء لك حلال...»
- ٢٠١١ كلام صاحب الكفايه في ذلك ونقده
- ٢٠١٢ البحث حول نظريته الإمام الخميني رحمه الله في المقام
- ٢٠١٤ الاستدلال على البرائه بحديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام...»
- ٢٠١٥ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٢٠١٥ نقد نظريته المحقق العراقي رحمه الله
- ٢٠١٨ البحث حول الاستدلال بالإجماع عليها
- ٢٠٢٠ الاستدلال بحكم العقل على البرائه
- ٢٠٢٠ اشاره
- ٢٠٢٠ البحث حول كون «قبح العقاب بلا بيان» قاعده عقليته مستقله
- ٢٠٢١ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في ذلك
- ٢٠٢٣ نقد كلام المحقق الاصفهاني من قبل الإمام الخميني رحمهما الله
- ٢٠٢٤ ما هو النسبه بين قاعده «قبح العقاب بلا بيان» وأدله الاحتياط؟
- ٢٠٢٤ أدله القول بالاحتياط
- ٢٠٢٤ اشاره
- ٢٠٢٤ الآيات التي استدلوا بها لإثبات الاحتياط
- ٢٠٢٤ اشاره
- ٢٠٢٧ تذكره
- ٢٠٣٢ الروايات التي استدلّ بها لإثبات الاحتياط
- ٢٠٤٤ البحث حول حكم العقل بالاحتياط
- ٢٠٤٤ اشاره

- ٢٠٤٥ ----- رد الاستدلال ب «أصالة الحظر» على الاحتياط
- ٢٠٤٦ ----- رد الاستدلال بقاعده «لزوم دفع الضرر المحتمل» على الاحتياط
- ٢٠٤٦ ----- الحق في الجمع بين القاعدتين
- ٢٠٤٨ ----- استدلال الأخباريين بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الاحتياط
- ٢٠٤٨ ----- نقد الاستدلال بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الاحتياط
- ٢٠٤٩ ----- البحث حول انحلال العلم الإجمالي حقيقه وحكماً
- ٢٠٥٠ ----- كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسألة
- ٢٠٥١ ----- نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله حول الانحلال
- ٢٠٥٢ ----- كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٢٠٥٣ ----- نقد نظريته المحقق الاصفهاني رحمه الله في الانحلال
- ٢٠٥٥ ----- تقريب الانحلال الحقيقي في «نهاية الدرايه»
- ٢٠٥٦ ----- كلام الإمام الخميني رحمه الله في الانحلال الحقيقي
- ٢٠٥٨ ----- التحقيق في المسألة
- ٢٠٥٩ ----- الرجوع إلى أصل البحث
- ٢٠٦٢ ----- تنبيهات البراهنه
- ٢٠٦٢ ----- اشاره
- ٢٠٦٢ ----- الأول: في جريان أصالة البراهنه في الشبهات الموضوعيه
- ٢٠٦٢ ----- اشاره
- ٢٠٦٤ ----- حكم الشبهات الموضوعيه من القسم الأول
- ٢٠٦٧ ----- حكم الشبهات الموضوعيه من القسم الثاني
- ٢٠٦٨ ----- حكم الشبهات الموضوعيه من القسم الثالث
- ٢٠٦٩ ----- حكم الشبهات الموضوعيه من القسم الرابع
- ٢٠٧٢ ----- التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط على كل حال
- ٢٠٧٢ ----- اشاره
- ٢٠٧٢ ----- كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٢٠٧٣ ----- نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

- ٢٠٧٥ البحث حول اشتراط حسن الاحتياط بعدم اقتضائه لاختلال النظام
- ٢٠٧٦ التنبيه الثالث: في توقّف جريان أصاله البرائه على عدم أصل حاكم
- ٢٠٧٦ اشاره
- ٢٠٧٧ البحث حول أصاله عدم قابليته التذكيه
- ٢٠٧٨ كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المسأله
- ٢٠٨٠ نقد كلام المحقّق الحائري رحمه الله
- ٢٠٨٨ التنبيه الرابع: في أخبار «من بلغ»
- ٢٠٨٨ اشاره
- ٢٠٨٩ ما أفاده صاحب الكفايه في مفاد أخبار «من بلغ»
- ٢٠٩١ نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله
- ٢٠٩١ كلام المحقّق النائيني رحمه الله في مفاد أخبار «من بلغ»
- ٢٠٩٣ نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في مفاد أخبار «من بلغ»
- ٢٠٩٦ كلام الإمام الخميني رحمه الله في مفاد أخبار «من بلغ»
- ٢٠٩٨ الجزء الخامس
- ٢٠٩٨ اشاره
- ٢٠٩٨ اشاره
- ٢١٠٢ أصاله التخيير
- ٢١٠٢ اشاره
- ٢١٠٦ دوران الأمر بين الوجوب والحرمه التوضيليين
- ٢١٠٦ اشاره
- ٢١٠٦ كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢١٠٧ ما أفاده المحقّق العراقي رحمه الله في المقام
- ٢١٠٨ نقد كلام العلمين: النائيني والعراقي رحمهما الله في المسأله
- ٢١١٠ في جريان البراءه العقليّه في المسأله
- ٢١١٠ اشاره
- ٢١١١ كلام صاحب الكفايه في المسأله ونقده

- ٢١١٢ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢١١٢ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٢١١٣ نقد كلام المحققين: النائيني والعراقي رحمهما الله
- ٢١١٤ القول في جريان البراءة النقلية في المقام
- ٢١١٤ اشاره
- ٢١١٧ نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المسأله ونقدها
- ٢١١٨ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ٢١١٩ البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢١٢٠ بيان الحق في المسأله
- ٢١٢١ القول في جريان الاستصحاب في المقام
- ٢١٢١ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٢١٢٢ نقد نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ٢١٢٣ الحق في المسأله
- ٢١٢٥ كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسأله ونقده
- ٢١٢٧ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ٢١٢٩ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢١٣٠ دوران الأمر بين الوجوب والحرمه في التعبدات
- ٢١٣٢ أصاله الاشتغال
- ٢١٣٤ المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين
- ٢١٣٤ تحرير محل النزاع
- ٢١٣٥ الحق في المسأله
- ٢١٣٨ البحث في مقام الثبوت
- ٢١٤٠ كيفيه الجمع بين المطلقات وبين الترخيص المخالف لها
- ٢١٤١ البحث في مقام الإثبات
- ٢١٤١ البحث حول دلالة «أصاله الحليّه» على الترخيص في المقام
- ٢١٤٣ البحث حول مدلول هذه الأحاديث الثلاثه

- ٢١٤٨ البحث حول دلالة «أصاله البراءة» على الترخيص في المقام
- ٢١٤٨ البحث حول دلالة «الاستصحاب» على الترخيص في المقام
- ٢١٤٨ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
- ٢١٥١ نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله
- ٢١٥٣ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢١٥٧ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢١٥٩ ما أفاده رحمه الله في مبحث الاستصحاب مما يرتبط بالمقام
- ٢١٦١ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في مبحث الاستصحاب
- ٢١٦٣ عود إلى أصل البحث، وبيان الحق في المسألة
- ٢١٦٥ البحث حول المخالفه الاحتماليه
- ٢١٦٦ البحث حول جريان «أصاله الحليّه» في بعض الأطراف
- ٢١٦٩ نقد هذا الجواب من قبل المحقق اليزدي رحمه الله
- ٢١٦٩ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢١٧٢ ثم أجاب عنه بقوله:
- ٢١٧٧ نقد نظريه المحقق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني
- ٢١٧٩ البحث حول جريان الاستصحاب في بعض الأطراف
- ٢١٨٢ تنبيهات المتباينين
- ٢١٨٢ اشاره
- ٢١٨٢ الأول: في منجزيه العلم الإجمالي فيما إذا كانت أطرافه تدريجيته
- ٢١٨٦ التنبيه الثاني: فيما إذا اضطرّ إلى بعض الأطراف
- ٢١٨٦ اشاره
- ٢١٨٦ حكم ما إذا اضطرّ إلى واحد معين
- ٢١٨٩ حكم ما إذا اضطرّ إلى واحد غير معين
- ٢١٩١ نظريه صاحب الكفايه رحمه الله في ذلك
- ٢١٩٢ التنبيه الثالث: في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء
- ٢١٩٢ اشاره

- ٢١٩٣ الحقّ في المسأله
- ٢١٩٤ كلام الإمام
- ٢١٩٤ في الخطابات العامه
- ٢١٩٧ حكم ما إذا شكّ في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء
- ٢١٩٨ أدلّه الفائلين بالاحتياط في المقام
- ٢١٩٨ كلام المحقّق الحائري رحمه الله في ذلك
- ٢١٩٩ نقد ما أفاده المحقّق الحائري رحمه الله
- ٢٢٠٠ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ٢٢٠٠ كلام المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٢٢٠٣ نقد ما أفاده الشيخ والمحقّق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٢٢٠٧ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ٢٢٠٧ نقد كلام المحقّق الخراساني من قبل المحقّق النائيني رحمه الله
- ٢٢٠٩ نقد ما أفاده المحقّق النائيني في المقام
- ٢٢١٢ التنبيه الرابع: في الشبهه غير المحصوره
- ٢٢١٢ اشاره
- ٢٢١٣ أدلّه عدم وجوب الاحتياط في المقام
- ٢٢١٤ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله حول أحاديث «أصالة الحليّه»
- ٢٢١٥ نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله
- ٢٢١٦ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
- ٢٢١٧ نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
- ٢٢١٨ كلام المحقّق اليزدي رحمه الله في المسأله
- ٢٢١٩ الجواب عن هذا الإشكال
- ٢٢٢٠ الميزان في كون الشبهه غير محصوره
- ٢٢٢٣ كلام المحقّق النائيني رحمه الله في ضابط الشبهه غير المحصوره
- ٢٢٢٥ نقد نظريّه المحقّق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني
- ٢٢٢٧ حكم موارد الشكّ في كون الشبهه محصوره

- التنبیه الخامس: فی ملاقی بعض أطراف العلم الإجمالي ٢٢٣٤
- اشاره ٢٢٣٤
- بیان صور المسأله ٢٢٣٤
- بیان دلیل وجوب الاجتناب عن ملاقی النجس ٢٢٣٤
- استحاله انکشاف شیء مرتین ٢٢٣٧
- نظریه صاحب الکفایه رحمه الله فی ذلك ٢٢٣٨
- نظریه المحقق النائینی رحمه الله فی المقام ٢٢٤١
- نقد نظریه المحقق النائینی رحمه الله من قبل الإمام الخمينی ٢٢٤٣
- البحث حول جریان الأصول الشرعیه فی الملاقی ٢٢٤٥
- ملاک حکومه الأصل السببی علی المسببی ٢٢٤٥
- إشکال وجواب ٢٢٤٦
- البحث حول ما إذا كان الملاقی - بالفتح - خارجاً عن الابتلاء ٢٢٥١
- نقد کلام صاحب الکفایه رحمه الله فی هذه الصوره ٢٢٥١
- المقام الثانی: فی دوران الأمر بین الأقل والأكثر ٢٢٥٤
- اشاره ٢٢٥٤
- الفرق بین الأقل والأكثر الارتباطیین والاستقلالیین ٢٢٥٤
- اشاره ٢٢٥٤
- صور الشکّ بین الأقل والأكثر الارتباطیین ٢٢٥٥
- کلام المحقق العراقی فی الدوران بین الطبیعی وحضته ٢٢٥٦
- نقد کلام المحقق العراقی فی المقام ٢٢٥٦
- البحث فی دوران الأمر بین الجزئیة وعدمها ٢٢٥٨
- اشاره ٢٢٥٨
- المقام الأول: فی البراءه العقلیه ٢٢٥٨
- نقد ما أفاده المحقق البروجردی رحمه الله فی المقام ٢٢٦١
- بیان ما هو الحقّ فی المقام ٢٢٦٣
- الإشکالات علی جریان البراءه فی المقام ٢٢٦٤

- ٢٢٦٤ ----- دعوى رجوع الأقل والأكثر إلى المتباينين وجوابها
- ٢٢٦٥ ----- هل المقام من قبيل الدوران بين الماهية اللابشرط وبشرط لا؟
- ٢٢٦٧ ----- كلام المحقق النائيني رحمه الله في رفع الإشكال
- ٢٢٦٨ ----- نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في رفع الإشكال
- ٢٢٧٠ ----- البحث في انحلال العلم الإجمالي في موارد الأقل والأكثر
- ٢٢٧٢ ----- إشكال المحقق النائيني رحمه الله في المسألة
- ٢٢٧٣ ----- نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٢٧٥ ----- كلام صاحب «هدايه المسترشدين» في المسألة
- ٢٢٧٦ ----- نقد ما أفاده المحقق الشيخ محمد تقى الاصفهاني في المقام
- ٢٢٧٧ ----- إشكال صاحب «الكفايه» على جريان البراءه العقلية في المقام
- ٢٢٧٨ ----- نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسألة
- ٢٢٧٩ ----- ما يقتضيه القول بتبعيته الأحكام للمصالح والمفاسد في المقام
- ٢٢٨٣ ----- هل اعتبار «قصد القربه» يمنع من إجراء البراءه في المقام؟
- ٢٢٨٥ ----- المقام الثاني: في البراءه الشرعيه
- ٢٢٨٦ ----- نظريه صاحب الكفايه رحمه الله في جريان البراءه الشرعيه في المقام
- ٢٢٨٦ ----- ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المسألة
- ٢٢٨٦ ----- بيان ما هو الحق في المقام
- ٢٢٨٧ ----- نقد الوجوه المتصوره في جريان حديث الرفع في المقام
- ٢٢٨٩ ----- كلام صاحب الكفايه في كفيته جريان حديث الرفع في المقام
- ٢٢٩٠ ----- نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسألة
- ٢٢٩٤ ----- نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسألة
- ٢٢٩٦ ----- نقد دليل المحقق العراقي رحمه الله في المسألة
- ٢٣٠٠ ----- البحث في دوران الأمر بين المطلق والمشروط أو بين الجنس والتنوع أو بين الطبيعي والفرد
- ٢٣٠٠ ----- اشاره
- ٢٣٠١ ----- القول في جريان البراءه العقلية في هذه الموارد
- ٢٣٠١ ----- نظريه صاحب الكفايه رحمه الله في المسألة

- ٢٣٠٣ - نقد كلام صاحب الكفايه رحمه الله
- ٢٣٠٤ - نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ٢٣٠٤ - نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٣٠٨ - القول في جريان البراءه الشرعيه في المسأله
- ٢٣٠٨ - كلام صاحب الكفايه في المقام
- ٢٣٠٩ - نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ٢٣١٠ - البحث في الأسباب والمحضلات
- ٢٣١٠ - تحرير محلّ النزاع
- ٢٣١١ - المقام الأول: في البراءه العقليه
- ٢٣١٢ - نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٢٣١٣ - الاحتمالات المتصوره في المسأله
- ٢٣١٣ - بيان الحق في المسأله
- ٢٣١٤ - دليل القول بجريان البراءه في المسأله
- ٢٣١٥ - نقد القول بجريان البراءه في المقام
- ٢٣١٧ - التفصيل بين كون العلم الإجمالي علّه تامه وبين كونه مقتضياً
- ٢٣١٧ - التفصيل بين كون السبب عادياً أو عقلياً وبين كونه شرعياً
- ٢٣١٩ - المقام الثاني: في البراءه الشرعيه
- ٢٣٢٢ - دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهه الموضوعيه
- ٢٣٢٢ - اشاره
- ٢٣٢٤ - تنبيه
- ٢٣٢٤ - نظريه المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٢٣٢٥ - دليل القول بوجود الاحتياط في المسأله مطلقاً
- ٢٣٢٦ - بيان ما هو الحق في المسأله
- ٢٣٢٧ - تتمه
- ٢٣٣٠ - تنبيهات الأقل والأكثر
- ٢٣٣٠ - اشاره

- المسألة الأولى: في نسيان الجزء أو الشرط ٢٣٣٠
- إشاره ٢٣٣٠
- نظريته الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في المسألة ٢٣٣٠
- نقد ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره ٢٣٣١
- البحث حول كلام الميرزا الشيرازي رحمه الله في المسألة ٢٣٣٣
- نقد كلام الميرزا الشيرازي قدس سره ٢٣٣٤
- البحث حول ما حكى عن بعض تلامذه الشيخ رحمه الله ٢٣٣٤
- كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام ٢٣٣٦
- نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المقام ٢٣٣٧
- نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسألة ٢٣٣٨
- مقتضى إطلاق الأدله في موارد نسيان الجزء ٢٣٤١
- نظريته المحقق العراقي رحمه الله حول أدله باب الصلاه ٢٣٤٢
- نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المسألة ٢٣٤٤
- الحق في المسألة ٢٣٤٧
- في جريان حديث الرفع عند نسيان الجزء أو الشرط ٢٣٤٧
- نظريته المحقق العراقي والنائيني في المسألة ٢٣٥١
- المسألة الثانيه: في الزيادة العمديه والسهويه ٢٣٥٤
- القول في تصوير الزيادة ٢٣٥٤
- كلام المحقق العراقي رحمه الله في ذلك ٢٣٥٤
- نقد كلام المحقق العراقي في المقام ٢٣٥٩
- مقتضى الأصل في الزيادة الحقيقيه ٢٣٦٠
- البحث حول الاستصحابات التي ادعى جريانها في المقام ٢٣٦١
- كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام ٢٣٦٤
- نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة ٢٣٦٦
- القول في الأصل المستفاد من الشرع في خصوص باب الصلاه ٢٣٦٧
- البحث الأول: في مفاد حديث «من زاد في صلاته فعليه الإعاده» ٢٣٦٧

- ٢٣٦٧ - نظريته المحقق الحائري رحمه الله في المراد من الزيادة في الصلاة
- ٢٣٦٨ - نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ٢٣٦٩ - البحث الثاني: في مفاد حديث «لا تعاد»
- ٢٣٦٩ - في شمول حديث «لا تعاد» العامد العالم
- ٢٣٧٠ - البحث حول ما يدخل من حالات المكلف تحت الحديث وما يخرج
- ٢٣٧٠ - كلام المحقق الحائري رحمه الله في ذلك
- ٢٣٧٢ - نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ٢٣٧٤ - البحث حول شمول الحديث للزيادة وعدمه
- ٢٣٧٥ - البحث الثالث: في ملاحظه النسبه بين الحديثين
- ٢٣٧٨ - كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ٢٣٧٩ - كلام المحقق الحائري نقداً على الشيخ الأعظم الأنصاري رحمهما الله
- ٢٣٨٠ - كلام الإمام الخميني
- ٢٣٨٠ - في المسأله
- ٢٣٨١ - كلام المحقق النائيني رحمه الله في معنى الزيادة
- ٢٣٨٤ - نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله حول الزيادة
- ٢٣٨٨ - المسأله الثالثه: في حكم الاضطرار إلى ترك أحد القيود
- ٢٣٨٨ - اشاره
- ٢٣٨٨ - تحرير محلّ النزاع
- ٢٣٨٩ - كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٣٩٠ - ما أفاده الوحيد البهبهاني رحمه الله في المسأله
- ٢٣٩١ - نقد كلام الوحيد البهبهاني من قبل المحقق النائيني رحمهما الله
- ٢٣٩٣ - نقد ما أفاده المحقق النائيني حول كلام الوحيد البهبهاني رحمهما الله
- ٢٣٩٤ - بيان الحق في المسأله
- ٢٣٩٨ - البحث الأول: في البراءه الشرعيه
- ٢٣٩٨ - نظريته صاحب الكفايه رحمه الله فيها
- ٢٣٩٨ - نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله

- ٢٤٠٠ البحث الثاني: في الاستصحاب
- ٢٤٠٠ تقريب جريان استصحاب الكلّي في المسأله
- ٢٤٠١ نقد جريان استصحاب الكلّي في المقام
- ٢٤٠٢ توجيه جريان استصحاب الوجوب النفسى في المقام
- ٢٤٠٣ نقد جريان استصحاب الوجوب النفسى في المسأله
- ٢٤٠٥ تقرير جريان استصحاب الوجوب الانبساطى في المقام
- ٢٤٠٥ نقد جريان استصحاب الوجوب الانبساطى في المسأله
- ٢٤٠٨ البحث الثالث: في قاعده «الميسور»
- ٢٤٠٩ البحث حول قوله صلى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»
- ٢٤١٠ إشكال وجواب
- ٢٤١٤ البحث حول قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»
- ٢٤١٧ القول في مرجع الضمير في «لا يسقط»
- ٢٤١٨ هل الحديث يختص بالواجبات أو يعم المستحبات؟
- ٢٤١٩ البحث حول قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»
- ٢٤١٩ هل الحديث يختص بالواجبات أو يعم المستحبات؟
- ٢٤٢١ هل لفظه «الكل» أفراديه أو مجموعيه؟
- ٢٤٢٤ مجرى قاعده «الميسور»
- ٢٤٢٤ بيان ما هو الحق في المسأله
- ٢٤٢٦ البحث حول شمول قاعده «الميسور» للشرائط
- ٢٤٢٧ البحث حول مرجع تشخيص «الميسور» من «المعسور»
- ٢٤٢٨ في دعوى ورود التخصيصات الكثيره على القاعده
- ٢٤٢٩ الحق في المسأله
- ٢٤٣٢ خاتمه في شرائط جريان الأصول
- ٢٤٣٢ اشاره
- ٢٤٣٢ هل يشترط في جريان «أصله الاحتياط» شيء أم لا؟
- ٢٤٣٢ اشاره

- ٢٤٣٣ البحث حول ما ادعى من الشبهات على الاحتياط
- ٢٤٣٣ فى توقّف العباديّة على صدق عنوان الإطاعه -
- ٢٤٣٤ نقد القول بلزوم صدق الإطاعه على العباده
- ٢٤٣٤ الإشكال على الاحتياط فى موارد العلم الإجمالى
- ٢٤٣٤ هل تكرار العمل يستلزم اللعب بأمر المولى؟
- ٢٤٣٨ كيف يمكن قصد الوجه فى موارد الاحتياط فى العبادات؟
- ٢٤٤٠ نظريّه المحقّق النائينى رحمه الله فى المسأله
- ٢٤٤١ نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٢٤٤٤ القول فيما يعتبر فى جريان البراءه
- ٢٤٤٤ وجوب الفحص فى البراءه العقليّه
- ٢٤٤٤ الدليل العقلى على وجوب الفحص
- ٢٤٤٥ دليل من أنكر وجوب الفحص فى إجراء البراءه
- ٢٤٤٦ نقد نظريّه من أنكر وجوب الفحص فى المقام
- ٢٤٤٧ هل الاقتحام فى الشبهات يستلزم الظلم على المولى؟
- ٢٤٤٨ نقد القول بأنّ الاقتحام فى الشبهات ظلم على المولى
- ٢٤٥٠ فى إثبات وجوب الفحص بالعلم الإجمالى بأحكام شرعيّه
- ٢٤٥٠ نقد القول باقتضاء العلم الإجمالى وجوب الفحص
- ٢٤٥١ جواب المحقّق النائينى رحمه الله عن هذه المناقشه
- ٢٤٥٢ نقد ما أفاده المحقّق النائينى قدس سره من قبل الإمام الخمينى
- ٢٤٥٥ جواب المحقّق النائينى رحمه الله عن هذا الإشكال
- ٢٤٥٥ نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى الجواب عن هذا الإشكال
- ٢٤٥٧ البحث حول قيام الإجماع على وجوب الفحص
- ٢٤٥٧ البحث حول دلالة الآيات والروايات على وجوب الفحص
- ٢٤٥٨ مقدار الفحص اللازم لإجراء البراءه
- ٢٤٥٩ ما هو متعلّق العقاب عند عدم الفحص؟
- ٢٤٦٠ بيان ما هو الحقّ فى المسأله

- ٢٤٦١ - صور مخالفه الواقع، وما هو موجب لاستحقاق العقوبه منها -
- ٢٤٦٣ - الحقّ في المسأله .
- ٢٤٦٤ - الفحص في الواجب المشروط .
- ٢٤٦٥ - وجه عدم وجوب الفحص في الواجب المشروط .
- ٢٤٦٦ - القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلق .
- ٢٤٦٦ - نقد القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلق .
- ٢٤٦٦ - الحقّ في المسأله .
- ٢٤٦٨ - كلام المحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك رحمهما الله في المسأله .
- ٢٤٦٩ - البحث حول الواجب النفسى التهيتى .
- ٢٤٦٩ - القول في إمكان كون الفحص واجباً نفسياً تهيتياً .
- ٢٤٧٠ - في حكم ترك الواجب النفسى التهيتى .
- ٢٤٧١ - القول في إثبات الواجب النفسى التهيتى .
- ٢٤٧٤ - حكم عباده الجاهل التارك للفحص .
- ٢٤٧٥ - حكم الإتمام مكان القصر وكلّ من الجهر والإخفات مكان الآخر .
- ٢٤٧٦ - كلام صاحب الكفايه رحمه الله في الجواب عن الإشكال .
- ٢٤٧٨ - ما أفاده كاشف الغطاء رحمه الله في التنقى عن الإشكال .
- ٢٤٧٩ - نقد كلام كاشف الغطاء من قبل الشيخ الأنصارى .
- ٢٤٧٩ - نقد كلام كاشف الغطاء من قبل المحقّق النائينى رحمهما الله .
- ٢٤٨٠ - نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله في المسأله .
- ٢٤٨١ - بيان ما هو الحقّ في نقد القول بالترتب في المقام .
- ٢٤٨٣ - كلام المحقّق العراقى رحمه الله في المقام .
- ٢٤٨٤ - الفرق بين كلامى المحقّق العراقى والخراسانى .
- ٢٤٨٤ - حول نظريّه المحقّق العراقى رحمه الله .
- ٢٤٨٥ - البحث حول الفحص في الشبهات الموضوعيه .
- ٢٤٨٦ - كلام الإمام الخمينى .
- ٢٤٨٦ - في ذلك .

- ٢٤٨٦ الشبهات التحريمية وكلام الشيخ الأنصاري رحمه الله فيها
- ٢٤٨٧ الحق في المسأله
- ٢٤٨٧ الشبهات الوجوبية وكلام المحقق النائيني رحمه الله فيها
- ٢٤٩٠ البحث في قاعده «لا ضرر»
- ٢٤٩٠ اشاره
- ٢٤٩٢ الأخبار الواردة حول القاعده
- ٢٤٩٢ اشاره
- ٢٤٩٩ تحليل أخبار الباب
- ٢٤٩٩ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ٢٥٠٠ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٥٠١ في ارتباط حديث «لا ضرر ولا ضرار» بمسأله الشفعه
- ٢٥٠٣ كلام شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله في المسأله
- ٢٥٠٤ نقد كلام شيخ الشريعة من قبل الإمام الخميني
- ٢٥٠٦ بيان ما هو الحق في المقام
- ٢٥٠٦ كلام حول تذييل الحديث بقيد «على مؤمن» أو «في الإسلام»
- ٢٥٠٧ كلام حول مفردات الحديث
- ٢٥١٣ البحث حول مفاد الجملة التركيبية
- ٢٥١٤ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ٢٥١٥ ما أفاده المحقق النائيني والعراقي والحائري رحمهم الله
- ٢٥١٧ نظريه المحقق النائيني رحمه الله في معنى حديث «لا ضرر»
- ٢٥٢٠ نقد نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٥٢٠ كون الإسناد مجازياً في حديث «الرفع»
- ٢٥٢١ تعدد الوضع في الجمل المشتركه بين الإنشاء والإخبار
- ٢٥٢٣ منع كون الحكم الضروري علّه للضرر
- ٢٥٢٣ مجازيه إطلاق أحد العنواين المتحددين في الوجود على الآخر
- ٢٥٢٥ القول في كفيته المجاز في الحديث

- ٢٥٢٥ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في توجيه الحقيقه الادعائيه في الحديث
- ٢٥٢٦ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٢٥٢٧ البحث حول كون المقام من قبيل المجاز في الحذف
- ٢٥٢٧ الإشكال في المقام بلزوم تخصيص الأكثر
- ٢٥٢٨ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في حل الإشكال
- ٢٥٢٨ مناقشه المحقق النائيني فيما أجاب به الشيخ الأنصاري
- ٢٥٣١ نقد ما استشكل به المحقق النائيني على كلام الشيخ الأعظم
- ٢٥٣٢ الحق في مناقشه كلام الشيخ رحمه الله
- ٢٥٣٣ جواب المحقق النائيني رحمه الله عن الإشكال
- ٢٥٣٤ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في الجواب عن الإشكال
- ٢٥٣٦ هل المنفى بالحديث خصوص الضرر غير المتدارك؟
- ٢٥٣٧ كلام شيخ الشريعه الاصفهاني في حديث «لا ضرر»
- ٢٥٣٨ نقد كلام شيخ الشريعه
- ٢٥٣٩ نظريته الإمام الخميني
- ٢٥٣٩ في المسأله
- ٢٥٣٩ شؤون رسول الله صلى الله عليه و آله
- ٢٥٤٢ توضيح حول التعبيرات الناقله لكلام رسول الله صلى الله عليه و آله
- ٢٥٤٣ ما اختاره الإمام الخميني
- ٢٥٤٣ في مفاد حديث «لا ضرر»
- ٢٥٤٤ تأييد نظريته الإمام الخميني
- ٢٥٤٤ في المقام
- ٢٥٤٥ إشكال ودفع
- ٢٥٤٧ كلام المحقق النائيني رحمه الله في دفع الإشكال
- ٢٥٤٨ نقد جوابه الأول عن الإشكال
- ٢٥٥٠ نقد جوابه الثاني عن الإشكال
- ٢٥٥٤ حججه حديث «لا ضرر» في زماننا هذا

- ٢٥٥٦ تنبيهات القاعدة
- ٢٥٥٦ اشاره
- ٢٥٥٦ حكم دفع الضرر عن الغير وعن النفس إذا استلزم تضرر الغير
- ٢٥٥٧ القول في الإكراه على الإضرار بالغير
- ٢٥٥٨ القول فيما إذا تعارض تضرر الغير مع تضرر المالك
- ٢٥٦١ الجزء السادس
- ٢٥٦١ اشاره
- ٢٥٦١ اشاره
- ٢٥٦٥ الاستصحاب
- ٢٥٦٧ البحث حول تعريفه
- ٢٥٦٧ اشاره
- ٢٥٧٠ الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصارى رحمه الله
- ٢٥٧٣ إجراء المسائل الأصولية يختص بالمجتهد
- ٢٥٧٤ هل الاستصحاب من مصاديق الأدلة الأربعة أم لا؟
- ٢٥٧٤ كلام العلامة بحر العلوم رحمه الله في المقام
- ٢٥٧٤ مناقشه الشيخ الأنصارى رحمه الله في نظريته بحر العلوم
- ٢٥٧٥ نقد كلام الشيخ رحمه الله في المسألة
- ٢٥٧٧ البحث حول الأقوال في المسألة
- ٢٥٧٧ اشاره
- ٢٥٧٧ في جريان الاستصحاب في الحكم المستكشف بالدليل العقلي
- ٢٥٧٧ اشاره
- ٢٥٧٨ نقد نظريته الشيخ الأنصارى من قبل المحقق النائيني رحمهما الله
- ٢٥٨٠ البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٢٥٨١ بيان ما هو الحق في المسألة
- ٢٥٨٥ في جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى
- ٢٥٨٥ اشاره

- ٢٥٨٥ - صور الشكّ في المقتضى والرافع
- ٢٥٨٧ - كلام المحقّق النائيني رحمه الله في توضيح نظريّه الشيخ رحمه الله
- ٢٥٨٩ - مناقشه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في كلام المحقّق النائيني رحمه الله
- ٢٥٨٩ - دفع مناقشه الإمام «مدّ ظلّه» في كلام المحقّق النائيني رحمه الله
- ٢٥٩١ - تحليل أخبار الاستصحاب
- ٢٥٩١ - اشاره
- ٢٥٩١ - صحيحه زواره الأولى
- ٢٥٩٣ - البحث حول الحديث
- ٢٥٩٣ - اشاره
- ٢٥٩٤ - تذكّره
- ٢٥٩٥ - معنى قوله عليه السلام: «وَأَلَّا فَيَأْتَهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ إِخْ»
- ٢٥٩٦ - الجواب عن الإشكال الأوّل
- ٢٥٩٧ - الجواب عن الإشكال الثاني
- ٢٥٩٨ - نقد ما أفاده الإمام «حفظه الله» في المقام
- ٢٥٩٨ - مقتضى التحقيق في ردّ الإشكال
- ٢٦٠٠ - مناقشه المحقّق النائيني رحمه الله في هذا الوجه
- ٢٦٠١ - دفع مناقشه المحقّق النائيني رحمه الله عن الاحتمال الأوّل
- ٢٦٠٢ - نقد كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٦٠٦ - بيان الإمام الخميني «مدّ ظلّه» ردّاً على المحقّق النائيني رحمه الله
- ٢٦٠٧ - نقد ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» في المقام
- ٢٦٠٩ - ما ذكر لإثبات اختصاص حجّيه الاستصحاب بالشكّ في الرافع
- ٢٦٠٩ - ما استدلّ به الشيخ والمحقّق الخوانساري على المسأله
- ٢٦١٠ - كلام المحقّق الهمداني رحمه الله في المسأله
- ٢٦١١ - ما تمسك به المحقّق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٦١٤ - نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ٢٦١٥ - نقد نظريّه المحقّق الهمداني رحمه الله في المسأله

- ٢٦١٨ - نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٦٢٠ - تحقيق الحق في الشك في الرفع والمقتضى
- ٢٦٢٢ - إشكال وجواب
- ٢٦٢٣ - هل الاستصحاب حجه من باب بناء العقلاء؟
- ٢٦٢٥ - منشأ وثوق العقلاء ببقاء الحالة السابقه كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك
- ٢٦٢٥ - نقد كلام الإمام «مدّ ظلّه» في المقام
- ٢٦٢٦ - توضيح «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»
- ٢٦٢٧ - هل الاستصحاب أماره شرعيه أو أصل عملي؟
- ٢٦٢٩ - صحيحه زواره الثانيه
- ٢٦٢٩ - اشاره
- ٢٦٣٠ - البحث حول دلالة الروايه
- ٢٦٣٤ - إشكال وجواب
- ٢٦٣٥ - إشكال آخر وجواب
- ٢٦٣٧ - إشكال ثالث وجواب
- ٢٦٣٩ - صحيحه زواره الثالثه
- ٢٦٣٩ - اشاره
- ٢٦٣٩ - هل الروايه وردت تقيّه أو لبيان الحكم الواقعي؟
- ٢٦٤٠ - الوجوه المحتمله في الحديث
- ٢٦٤١ - نظريه المحدّث الكاشاني رحمه الله فيها
- ٢٦٤٣ - ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في معنى الحديث
- ٢٦٤٥ - كلام صاحب الكفايه رحمه الله حول الروايه
- ٢٦٤٥ - نقد نظريه صاحب الكفايه في معنى الروايه
- ٢٦٤٦ - كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في معنى الروايه
- ٢٦٤٨ - نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» في معنى الروايه
- ٢٦٤٨ - كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في معنى الحديث
- ٢٦٤٩ - نقد نظريه المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» حول الروايه

- ٢٦٥٠ حقّ القول حول الروايه
- ٢٦٥٢ وجه انفصال صلاه الاحتياط
- ٢٦٥٣ مؤتّفه إسحاق بن عمار
- ٢٦٥٣ اشاره
- ٢٦٥٣ البحث حول مفهوم الحديث
- ٢٦٥٧ روايه أبي بصير ومحمد بن مسلم
- ٢٦٥٧ اشاره
- ٢٦٥٧ الكلام حول مفاد الحديث
- ٢٦٥٨ نظريته صاحب الكفايه في معنى الحديث
- ٢٦٥٨ نقد نظريته المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٢٦٦١ مكاتبه على بن محمد القاساني
- ٢٦٦١ اشاره
- ٢٦٦١ الكلام حول سند الحديث ودلالته
- ٢٦٦٢ كلام الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني في دلالته
- ٢٦٦٤ كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٦٦٥ نقد ما أفاده المحقّق الخراساني والنائيني رحمهما الله في المسأله
- ٢٦٦٦ في دلاله قاعدتي «الحثيه» و «الظهاره» على الاستصحاب
- ٢٦٦٧ القول في مدلول هذه الأحاديث
- ٢٦٦٧ نظريته المشهور في المقام
- ٢٦٦٧ ما أفاده صاحب الكفايه في معنى هذه الروايات
- ٢٦٦٨ كلام صاحب الفصول في مدلول هذه الأحاديث
- ٢٦٦٩ إيراد الإمام الخميني «مدّ ظلّه» على صاحب الكفايه رحمه الله
- ٢٦٧٠ نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» رداً لكلام المحقّق الخراساني رحمه الله
- ٢٦٧١ سائر الوجوه التي أوردتها الإمام على الأخوند
- ٢٦٧٢ نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» في الوجه الأخير
- ٢٦٧٢ إشكال المحقّق النائيني على ما في الحاشيه

- ٢٦٧٦ - نقد كلامه هذا -
- ٢٦٧٧ - نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه -
- ٢٦٨٠ - هل اعتبار الاستصحاب يختص بالأحكام التكليفيه ؟ -
- ٢٦٨٠ - اشاره -
- ٢٦٨٠ - الكلام حول الوضعيات -
- ٢٦٨١ - البحث حول الماهيات المخترعه ومثل الولايه والقضاوه -
- ٢٦٨١ - كلام المحقق النائيني قدس سره في ذلك -
- ٢٦٨٣ - كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك -
- ٢٦٨٥ - تتمه -
- ٢٦٨٦ - كيفيه جعل الأحكام الوضعيه -
- ٢٦٨٦ - كلام صاحب الكفايه في ذلك -
- ٢٦٨٨ - نقد كلام صاحب الكفايه في المقام -
- ٢٦٩١ - حقّ المقال في كيفيه الجعل في شرائط التكليف -
- ٢٦٩١ - نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في القسم الثاني -
- ٢٦٩٢ - الكلام حول القسم الثالث من الأحكام الوضعيه -
- ٢٦٩٢ - نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسأله -
- ٢٦٩٣ - نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في القسم الثالث -
- ٢٦٩٣ - نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام -
- ٢٦٩٤ - نقد كلام الفاضل التوني رحمه الله في حجّيه الاستصحاب -
- ٢٦٩٦ - تنبيهات المسأله -
- ٢٦٩٦ - اشاره -
- ٢٦٩٦ - اعتبار فعليته اليقين والشكّ في الاستصحاب -
- ٢٦٩٦ - اشاره -
- ٢٦٩٧ - ثمره المسأله نظريّه الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني • فيها -
- ٢٦٩٧ - مناقشه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» على الفرع الثاني -
- ٢٦٩٨ - نقد ما ذكر من الفرعين للمسأله -

- ٢٧٠٢ جريان الاستصحاب فيما يثبت بالأمارات
- ٢٧٠٢ اشاره
- ٢٧٠٣ كلام المحقق الخراساني رحمه الله في حل الإشكال
- ٢٧٠٣ نقد ما أفاده صاحب الكفايه في المقام
- ٢٧٠٤ جواب المحقق النائيني رحمه الله عن الإشكال
- ٢٧٠٤ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ٢٧٠٥ الحق في حل الإشكال
- ٢٧٠٨ استصحاب الكلّي والفرد
- ٢٧١٠ أقسام استصحاب الكلّي
- ٢٧١٠ اشاره
- ٢٧١٠ القسم الأوّل من استصحاب الكلّي
- ٢٧١١ القسم الثاني من استصحاب الكلّي
- ٢٧١٣ منشأ الشكّ في القسم الثاني من استصحاب الكلّي
- ٢٧١٣ جواب صاحب الكفايه عن الإشكال
- ٢٧١٤ نقد الفقره الأخيره من كلام صاحب الكفايه رحمه الله
- ٢٧١٤ إشكال تغاير القضيتين في القسم الثاني من استصحاب الكلّي ودفعه
- ٢٧١٦ ما الفرق بين المقام وبين استصحاب البقاء في الشبهه المفهوميه؟
- ٢٧١٧ بيان الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الجواب عن الإشكال
- ٢٧١٧ الشبهه العباثيه
- ٢٧١٨ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول الشبهه العباثيه
- ٢٧١٩ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٧٢٠ البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٢٧٢١ كلام آخر للمحقق النائيني رحمه الله حول الشبهه العباثيه
- ٢٧٢٢ نقد ما أفاده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام
- ٢٧٢٣ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله حول الشبهه العباثيه
- ٢٧٢٤ جواب المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» عن الشبهه العباثيه ونقده

- القسم الثالث من استصحاب الكلّي ----- ٢٧٢٥
- القول في استصحاب الأعراض ذوات المراتب ----- ٢٧٢٦
- القول في استصحاب الطلب عند زوال الوجوب ----- ٢٧٢٧
- البحث حول تفصيل الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام ----- ٢٧٢٧
- أدلّه المنكرين لجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي ----- ٢٧٢٨
- البحث في كلام صاحب الكفايه في المسأله ----- ٢٧٢٩
- القول فيما أفاده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله ----- ٢٧٣١
- إشكال آخر على استصحاب القسم الثالث من الكلّي ----- ٢٧٣٢
- جواب المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» عن هذا الإشكال ----- ٢٧٣٣
- البحث حول كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله ----- ٢٧٣٤
- جواب آخر عن الشبهه ----- ٢٧٣٦
- البحث حول قسم آخر لاستصحاب الكلّي ----- ٢٧٣٧
- هل يجرى استصحاب القسم الرابع من الكلّي أم لا؟ ----- ٢٧٤٠
- استصحاب المتصرّجات ----- ٢٧٤٢
- اشاره ----- ٢٧٤٢
- نظريّه المحقق الحائري والشيخ الأنصاري • في المسأله ----- ٢٧٤٢
- بيان الحقّ في المسأله ----- ٢٧٤٣
- البحث حول توقّف الاستصحاب على الشكّ في البقاء ----- ٢٧٤٣
- جريان الاستصحاب في الزمان ومثله ----- ٢٧٤٤
- مناقشه الشيخ رحمه الله في استصحاب المتصرّجات ----- ٢٧٤٦
- نقد كلام الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني رحمهما الله في المقام ----- ٢٧٤٧
- الحقّ في دفع الإشكال ----- ٢٧٤٨
- كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام ----- ٢٧٤٨
- البحث حول استصحاب غير الحركة من الزمانيات المتصرّمه كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك ----- ٢٧٤٩
- في جريان الاستصحاب في موارد تعلق الحكم بالفعل المقيّد بالزمان ----- ٢٧٥١
- الكلام في شبهه الفاضل النراقي رحمه الله ----- ٢٧٥٢

- ٢٧٥٣ ----- البحث حول ما أفاده المحقق النراقي رحمه الله في المسألة
- ٢٧٥٣ ----- إشكال الشيخ الأنصاري رحمه الله على المحقق النراقي رحمه الله
- ٢٧٥٤ ----- نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله في المسألة
- ٢٧٥٥ ----- تقرير صاحب الكفايه لكلام الفاضل النراقي
- ٢٧٥٥ ----- مناقشه المحقق الخراساني في كلام الفاضل النراقي رحمهما الله
- ٢٧٥٦ ----- نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٢٧٥٧ ----- جواب المحقق النائيني عن شبهه الفاضل النراقي
- ٢٧٥٩ ----- نقد كلام المحقق النائيني في المسألة
- ٢٧٦١ ----- الحق في الجواب عن هذه الشبهه
- ٢٧٦٤ ----- الاستصحاب التعليقي
- ٢٧٦٤ ----- اشاره
- ٢٧٦٥ ----- الوجوه المحتمله في التعليقات الشرعيه
- ٢٧٦٦ ----- اختصاص النزاع بالتعليقات الشرعيه
- ٢٧٦٧ ----- بيان الحق في المسألة
- ٢٧٦٨ ----- نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٧٧١ ----- نقد نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٧٧٣ ----- نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ٢٧٧٤ ----- البحث حول نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة
- ٢٧٧٧ ----- البحث حول معارضة الاستصحاب التعليقي مع التجيزي
- ٢٧٧٨ ----- كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في الجواب عن الإشكال
- ٢٧٧٨ ----- ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله في المسألة
- ٢٧٧٩ ----- بيان ما أراده المحقق الخراساني رحمه الله في الحاشيه والكفايه
- ٢٧٨١ ----- نقد ما أفاده رحمه الله في الحاشيه
- ٢٧٨٣ ----- مسلك الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام
- ٢٧٨٦ ----- نقد نظريه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسألة
- ٢٧٨٦ ----- الحق في المسألة

- ٢٧٨٧ ----- نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه
- ٢٧٨٨ ----- استصحاب عدم النسخ
- ٢٧٨٨ ----- اشاره
- ٢٧٨٩ ----- شبهه تغاير الموضوع في استصحاب عدم النسخ
- ٢٧٨٩ ----- كلام الشيخ الأنصاري في الجواب عن الشبهه
- ٢٧٩٠ ----- كلام صاحب الكفايه في الجواب عن الشبهه
- ٢٧٩٠ ----- كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول استصحاب أحكام الشرائع السابقه
- ٢٧٩١ ----- نظريه المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» حول استصحاب عدم النسخ
- ٢٧٩٣ ----- نقد نظريه المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله
- ٢٧٩٤ ----- كلام المحقق النائيني حول المسأله
- ٢٧٩٥ ----- نقد ما أفاده النائيني رحمه الله في استصحاب أحكام الشريعه السابقه
- ٢٧٩٦ ----- كلام صاحب الكفايه في استصحاب أحكام الشريعه السابقه
- ٢٧٩٨ ----- الأصول المثبتة
- ٢٧٩٨ ----- اشاره
- ٢٧٩٨ ----- تحرير محلّ النزاع
- ٢٧٩٩ ----- وجه حجّته مثبتات الأمارات دون الأصول
- ٢٨٠٠ ----- كلام صاحب الكفايه في ذلك
- ٢٨٠٠ ----- نقد كلام صاحب الكفايه في المسأله
- ٢٨٠٢ ----- نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ٢٨٠٢ ----- نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ٢٨٠٣ ----- بيان ما هو الحقّ في المسأله
- ٢٨٠٤ ----- البحث حول الآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم العقليّه والعاديّه
- ٢٨٠٦ ----- البحث حول الآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم الشرعيه
- ٢٨٠٨ ----- امتناع إثبات الموضوع بالحكم
- ٢٨١٠ ----- نقد ما أفاده صاحب الكفايه في الموضوع المستصحب
- ٢٨١٢ ----- آثار اللوازم العقليّه والعاديّه

- ٢٨١٣ - آثار ملازمات المستصحب وملزوماته
- ٢٨١٤ - الآثار المترتبة على المستصحب مع الوسائط الخفيه
- ٢٨١٦ - نقد كلام الشيخ رحمه الله فيما ذكره مثلاً لخفاء الواسطه
- ٢٨١٩ - طرق ثبوت أول الشهر عند المسلمين
- ٢٨١٩ - خاتمه
- ٢٨١٩ - في حجته آثار العنوان المنطبق على المستصحب
- ٢٨٢٠ - كلام صاحب الكفايه رحمه الله في ذلك
- ٢٨٢١ - نقد نظريه الشيخ رحمه الله في المقام
- ٢٨٢١ - نقد كلام صاحب الكفايه في المقام
- ٢٨٢٢ - كلام المحقق الخوئي في دفع الإشكال ونقده
- ٢٨٢٣ - الحق في دفع الإشكال
- ٢٨٢٥ - القول في استصحاب الجزء والشرط وعدم المانع
- ٢٨٢٦ - نقد كلام صاحب الكفايه في ذلك
- ٢٨٢٦ - إشكال مهم في استصحاب بقاء الشرط
- ٢٨٢٨ - جواب الإمام الخميني مدّ ظلّه عن الإشكال
- ٢٨٢٩ - التحقيق في جواب الإشكال
- ٢٨٣١ - كلام المحقق الخوئي في حلّ الإشكال
- ٢٨٣٢ - نقد نظريه المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام
- ٢٨٣٣ - القول في استصحاب بقاء المانع أو عدمه
- ٢٨٣٣ - القول في الاستصحابات العدميه
- ٢٨٣٤ - توضيح حول عدم ترتب الآثار غير الشرعيه على المستصحب
- ٢٨٣٥ - كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسأله
- ٢٨٣٦ - في كفايه كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك بقاء
- ٢٨٣٨ - أصله تأخر الحادث
- ٢٨٣٨ - اشاره
- ٢٨٣٨ - لحاظ التقدّم والتأخر بالنسبه إلى أجزاء الزمان

- ٢٨٤٠ لحاظ التقدّم والتأخّر بالنسبه إلى حادث آخر
- ٢٨٤٠ صور مجهولى التاريخ
- ٢٨٤٤ نظريه صاحب الكفايه والشيخ الأنصارى فى المقام
- ٢٨٤٥ اعتبار اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين فى الاستصحاب
- ٢٨٤٥ عدم جواز التمشك بالدليل فى شبهته المصادقيه
- ٢٨٤٥ كلام صاحب الكفايه رحمه الله فى المسأله
- ٢٨٤٦ نقد نظريه صاحب الكفايه رحمه الله فى المسأله
- ٢٨٤٧ إشكال المحققين على كلام المحقق الخراسانى رحمه الله
- ٢٨٥١ كلام للمحقق النائينى رحمه الله مربوط بالمقام
- ٢٨٥٣ نقد نظريه المحقق النائينى رحمه الله
- ٢٨٥٦ اضطراب كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ذلك
- ٢٨٥٧ صور ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً
- ٢٨٥٧ كلام صاحب الكفايه فى المسأله
- ٢٨٥٩ نظريه الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسأله ونقدها
- ٢٨٦٠ البحث حول تعاقب الحالتين المتضادتين
- ٢٨٦٠ نظريه المشهور وصاحب الكفايه فى المسأله
- ٢٨٦٠ كلام المحقق الحلى والإمام الخمينى فى المقام
- ٢٨٦١ بيان الحقّ فى موارد الجهل بتاريخ الحالتين المتضادتين
- ٢٨٦٣ مقتضى التحقيق فيما إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً
- ٢٨٦٦ استصحاب الأمور الاعتقاديّه
- ٢٨٦٦ اشاره
- ٢٨٦٧ كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المسأله
- ٢٨٦٨ استصحاب النبوه
- ٢٨٦٨ نقد استصحاب الكتابى نبوه النبى السابق
- ٢٨٧٠ عدم ثبوت نبوه النبى السابق لإياخبار القرآن
- ٢٨٧٢ حكم الخاصّ فيما بعد زمان تخصيصه

- ٢٨٧٢ - اشاره
- ٢٨٧٢ - نظريته الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسأله
- ٢٨٧٣ - كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ٢٨٧٥ - نظريته الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسأله
- ٢٨٨٠ - الفرق بين هذا المطلق وبين سائر المطلقات
- ٢٨٨١ - الفرق بين كون العموم الأزمانى قيّداً للحكم وبين كونه قيّداً لمتعلّقه
- ٢٨٨٣ - فى تقرير التفصيل بين الخروج من الأوّل والأثناء
- ٢٨٨٥ - توقّف التعارض على اتّحاد رتبه المتعارضين
- ٢٨٨٦ - هل المسأله من مصاديق الدوران بين الأقلّ والأكثر أم لا؟
- ٢٨٨٦ - بيان مجرى الأصول اللفظيه
- ٢٨٨٨ - المراد بالشكّ فى أدلّه الاستصحاب
- ٢٨٨٨ - اشاره
- ٢٨٩٠ - نقد ما استدلّ به الشيخ رحمه الله فى المقام
- ٢٨٩٢ - خاتمه: فيما يعتبر فى جريان الاستصحاب
- ٢٨٩٢ - اشاره
- ٢٨٩٢ - الأوّل: فى اتّحاد القضيه المتيقّنه والمشكوك فيها
- ٢٨٩٢ - اشاره
- ٢٨٩٢ - كلام الشيخ رحمه الله فى معنى اعتبار بقاء الموضوع
- ٢٨٩٣ - نقد كلام الشيخ رحمه الله فى معنى اعتبار الموضوع
- ٢٨٩٥ - نقد ما أفاده صاحب الكفايه فى المقام
- ٢٨٩٥ - دليل الشيخ على ما اختاره فى المسأله ونقده
- ٢٨٩٨ - كلام المحقّق النائيني رحمه الله فى المقام
- ٢٨٩٨ - نقد ما أفاده المحقّق النائيني فى المقام
- ٢٨٩٩ - ملاك الاتّحاد بين القضيه المتيقّنه مع المشكوكه
- ٢٩٠١ - إشكال ودفع
- ٢٩٠١ - كلام صاحب الكفايه فى الجواب عن الشبهه

- ٢٩٠٢ - نقد كلام صاحب الكفايه فى ردّ الشبهه
- ٢٩٠٣ - كلام الإمام «مدّ ظلّه» فى المسأله
- ٢٩٠٤ - ملاك الاتّحاد
- ٢٩٠٦ - الأمر الثانى: فى ملاك تقدّم الأمارات على الاستصحاب
- ٢٩٠٦ - اشاره
- ٢٩٠٦ - نظريه المحقّق صاحب الكفايه فى المسأله
- ٢٩٠٨ - ملاك تقدّم أحد الدليلين على الآخر
- ٢٩١١ - نتيجته الحكومه
- ٢٩١٢ - كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى الحكومه والورود
- ٢٩١٣ - الحقّ فى الفرق بين الورد والحكومه
- ٢٩١٤ - الحقّ فى وجه تقدّم الأمارات على الاستصحاب
- ٢٩١٥ - الفرق بين التخصّص والورود
- ٢٩١٥ - ملاك تقدّم الاستصحاب على سائر الأصول العمليه
- ٢٩١٦ - وجه تقدّم الاستصحاب على الأصول العقليه
- ٢٩١٧ - وجه تقدّم الاستصحاب على الأصول الشرعيه
- ٢٩١٩ - تعارض الاستصحابين
- ٢٩٢٠ - ملاك تقدّم الاستصحاب السببى على المستببى
- ٢٩٢٠ - كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى ذلك
- ٢٩٢٢ - نقد ما أفاده الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى
- ٢٩٢٢ - الحقّ فى المسأله
- ٢٩٢٤ - تعارض الاستصحابين الذين بينهما سببته غير شرعيه
- ٢٩٢٥ - تعارض الاستصحابين الذين لا سببته بينهما
- ٢٩٢٦ - محلّ النزاع فى المقام
- ٢٩٢٧ - تصوير تعارض الاستصحابين فى غير موارد العلم الإجمالى
- ٢٩٢٨ - حكم الاستصحابين المتعارضين
- ٢٩٢٩ - الحقّ هو تساقط الاستصحابين المتعارضين

- ٢٩٣٠ نقد ما استدلّ به القائل بالتخيير في الاستصحابين المتعارضين
- ٢٩٣٣ البحث حول تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّه
- ٢٩٣٣ تعارض الاستصحاب مع قاعده اليد
- ٢٩٣٥ تعارض الاستصحاب مع قاعده التجاوز والفراغ وأصالة الصحه
- ٢٩٣٦ تعارض الاستصحاب مع قاعده القرعه مجرى قاعده القرعه
- ٢٩٣٧ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في مجرى قاعده القرعه
- ٢٩٣٨ تقدّم الاستصحاب على قاعده القرعه
- ٢٩٣٩ اضطراب كلام صاحب الكفايه في نسبه الاستصحاب مع القرعه
- ٢٩٤٠ المقصد الثامن: في تعارض الأدلّه
- ٢٩٤٠ اشاره
- ٢٩٤٢ أهمّيّه البحث
- ٢٩٤٢ اشاره
- ٢٩٤٣ حدود البحث
- ٢٩٤٤ حكم العام والخاصّ الواردين في مقام التقنين
- ٢٩٤٥ كلام الشيخ في ذلك
- ٢٩٤٧ نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في وجه تقدّم الخاصّ على العام
- ٢٩٤٨ نظريّه صاحب الكفايه في المقام ونقدها
- ٢٩٤٩ كلام المحقّق النائيني رحمه الله في وجه تقدّم الخاصّ على العام
- ٢٩٥٠ نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المسأله
- ٢٩٥١ خروج العام والخاصّ عن مبحث التعارض
- ٢٩٥١ نظريّه صاحب الكفايه في شمول الأخبار العلاجيّه للعام والخاصّ
- ٢٩٥٢ نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المسأله
- ٢٩٥٣ نظريّه المحقّق الحائري رحمه الله في شمول أخبار العلاج للعام والخاصّ
- ٢٩٥٥ نقد كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المسأله
- ٢٩٥٦ البحث حول قاعده الجمع
- ٢٩٥٨ نظريّه الشيخ رحمه الله في قاعده الجمع ونقدها

- ٢٩٥٩ البحث حول النصّ والظاهر والأظهر والظاهر
- ٢٩٦٠ نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله في الأظهر والظاهر
- ٢٩٦٠ نقد كلام آخر للشيخ رحمه الله حول النصّ والظاهر
- ٢٩٦٢ ما ادعى كونه من قبيل النصّ والظاهر
- ٢٩٦٢ فيما إذا كان لأحد العاتين من وجه قدر متيقّن في مقام التخاطب
- ٢٩٦٤ فيما إذا كان التخصيص في أحد المتعارضين مستهجناً
- ٢٩٦٥ في ورود أحد المتعارضين مورد التحديدات
- ٢٩٦٥ في ورود أحد المتعارضين في مورد الاجتماع
- ٢٩٦٨ ما ادعى كونه من قبيل الأظهر والظاهر
- ٢٩٦٨ البحث حول تعارض العام مع المطلق
- ٢٩٦٨ كلام الشيخ والمحقّق النائيني في المسأله
- ٢٩٦٩ نقد ما أفاده الشيخ والنائيني رحمهما الله في المقام
- ٢٩٦٩ الحقّ في وجه تقدّم العام على المطلق
- ٢٩٧١ تقدّم المفهوم اللفظي على الإطلاقي
- ٢٩٧٢ عدم دلالة المطلق على الشمول
- ٢٩٧٢ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ
- ٢٩٧٣ نظريته الشيخ والمحقّق النائيني والخراساني في دفع الإشكال
- ٢٩٧٥ حقّ المقال في حلّ الإشكال
- ٢٩٧٨ تحرير محلّ النزاع في الدوران بين النسخ والتخصيص
- ٢٩٧٩ صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص
- ٢٩٨١ حكم ما إذا صدر الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام
- ٢٩٨٥ حكم ما إذا صدر العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ
- ٢٩٨٧ حكم دوران الأمر بين النسخ والتخصيص في مجهولي التاريخ
- ٢٩٨٨ دوران الأمر بين التقييد وبين الحمل على الاستحياب أو الكراهه
- ٢٩٨٨ نظريته المحقّق المؤسس الحائري رحمه الله في المقام
- ٢٩٨٩ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسأله

٢٩٩٢	البحث حول انقلاب النسبه
٢٩٩٢	تعارض عام و خاصين
٢٩٩٢	تعارض عام وخاصين متباينين
٢٩٩٢	كيفية الجمع بين هذه الأدله
٢٩٩٣	الحق في المسأله
٢٩٩٥	حكم ما إذا استلزم التخصيص بهما التخصيص المستهجن
٢٩٩٥	نظريه الإمام الخميني «مد ظلّه» في المقام
٢٩٩٧	تعارض عام وخاصين أحدهما أعم من الآخر
٣٠٠٠	تعارض عام وخاصين بينهما عموم من وجه
٣٠٠١	تعارض عامين من وجه وخاص
٣٠٠٢	تعارض عامين متباينين وخاص
٣٠٠٤	بيان ضابط التعارض
٣٠٠٦	البحث حول شمول أخبار العلاج العامين من وجه
٣٠٠٧	نظريه المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
٣٠٠٩	نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
٣٠١٠	البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالعرض
٣٠١١	البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالالتزام
٣٠١٢	المقام الأول: في المتكافئين
٣٠١٢	الأول: في مقتضى القاعده الأوليه في المقام
٣٠١٣	القول في نفي الثالث بالمتعارضين المتكافئين
٣٠١٤	كلام صاحب الكفايه رحمه الله في نفي الثالث بالمتعارضين
٣٠١٤	نظريه المحقق النائيني رحمه الله في نفي الثالث بالمتعارضين
٣٠١٥	نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٣٠١٧	بيان الحق في وجه نفي الثالث بالمتعارضين
٣٠١٩	الفرق بين بابي التزام والتعارض
٣٠٢١	البحث الثاني: في مقتضى الأخبار الوارده في المتكافئين

- ٣٠٢١ - نقد كلام الشيخ في دعوى تواتر أحاديث التخيير
- ٣٠٢٢ - نظريته المحقق النائيني رحمه الله في رفع المعارضه عن أخبار الباب
- ٣٠٢٣ - نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٣٠٢٤ - مسلك الشيخ الأنصاري رحمه الله في الجمع بين أخبار الباب
- ٣٠٢٤ - نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله في الجمع بين روايات الباب
- ٣٠٢٥ - نظريته المحقق الحائري رحمه الله في الجمع بين هذه الأحاديث
- ٣٠٢٥ - نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ٣٠٢٧ - الحق في الجمع بين أخبار التخيير والتوقف
- ٣٠٢٨ - جمع آخر بين أحاديث الباب ونقده
- ٣٠٣٢ - نتیجه البحث
- ٣٠٣٤ - بقى التنبيه على امور
- ٣٠٣٤ - في أن التخيير في المسأله الأصوليه
- ٣٠٣٦ - كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الجواب عن الإشكال
- ٣٠٣٦ - نقد كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في حلّ الإشكال
- ٣٠٣٧ - الحق في الجواب عن الإشكال
- ٣٠٣٨ - هل التخيير في المقام يعتمّ المقلّد أم لا؟
- ٣٠٤٠ - في أن التخيير بدوى أو استمرارى
- ٣٠٤٠ - مناقشه الشيخ رحمه الله في دلالة أحاديث التخيير على استمراره
- ٣٠٤١ - نقد كلام الشيخ رحمه الله من قبل الإمام الخميني
- ٣٠٤٣ - مناقشه الشيخ رحمه الله في جريان استصحاب التخيير ونقدها
- ٣٠٤٥ - عدم شمول الأخبار العلاجيّه لاختلاف النسخ
- ٣٠٤٨ - المقام الثانى: فيما إذا كان لأحد الخبرين مزّيّه
- ٣٠٤٨ - القاعده العقلية في المتعارضين المتفاضلين
- ٣٠٤٩ - قضيه الأخبار العلاجيّه في المقام
- ٣٠٥١ - الجواب عن الإشكال الأوّل
- ٣٠٥٢ - البحث حول سند المقبوله

٣٠٥٣	البحث حول متن المقبوله
٣٠٥٦	كلام المحقق الرشتي رحمه الله في مدلول المقبوله
٣٠٥٨	نقد ما اختاره الميرزا الرشتي رحمه الله في مفاد المقبوله
٣٠٦٠	القول في الترجيح بالشهره
٣٠٦١	كلام المحقق النائيني والخوائي حول كلمه «المجمع عليه»
٣٠٦٢	نقد ما أفاده المحقق الخوئي في المسأله
٣٠٦٣	بيان ما هو الحق في معنى «المجمع عليه»
٣٠٦٣	كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول «المجمع عليه»
٣٠٦٤	نقد نظريه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في مفاد المقبوله
٣٠٦٧	البحث حول مرفوعه زراره
٣٠٦٨	الجواب عن الإشكال الثاني
٣٠٦٩	الأحاديث الواردة حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له
٣٠٧٠	كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٣٠٧١	مناقشه الإمام الخميني في كلام المحقق النائيني
٣٠٧٣	الروايات الواردة حول الخبر المخالف للعامه
٣٠٧٥	البحث في التعدي من المرجّحات المنصوصه نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
٣٠٧٦	نقد كلام الشيخ الأنصاري قدس سره في المسأله
٣٠٨٠	فهرس المصادر
٣٠٩١	تعريف مركز

سرشناسه : يوسفى گنابادى خراسانى، محمدحسين

عنوان و نام پديدآور : اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه : تقريراً لما افاده المرجع الدينى آيه الله العظمى الشيخ محمدالفاضل اللكرانى قدس سره/ تاليف محمدحسين اليوسفى الكنابادى الخراسانى؛ اعداد و نشر مركز فقه الاثمهالاطهار عليهم السلام.

مشخصات نشر : قم: مركز فقه الاثمه الاطهار عليهم السلام، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهري : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه الامام الفاضل اللكرانى؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابك : ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹؛ ج. ۶: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳:

يادداشت : عربى.

يادداشت : كتابنامه.

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لكرانى، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

رده بندى كنگره : BP۱۵۹/۸/۹الف ۶ ۱۳۸۸

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملي : ۲۶۲۹۷۱۸

ص : ۱

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة : تقريراً لما افاده المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمدالفاضل النكراني قدس سره

تأليف محمدحسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

ص: ٣

مقدمه الأستاذ الفقيه الشيخ محمد جواد الفاضل اللكراني دام عزه العالی

أحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على سيدنا ونبينا الأكرم العذی هو صاحب أعظم شریعه فی العالم وعلى أوصیائه المعصومین، الذین هم باب علوم الأولین والآخرین، وقد انتهى بهم جمیع معارف الدین اصوله وفروعه.

وأما بعد فلا يخفى على من له ممارسه بالعلوم أنّ علم الفقه من أشرف العلوم غايه بعد معرفه الله تبارك وتعالى وصفاته وأفعاله، فإنّ سعاده البشر دنيويّاً وأخرويّاً في ظلّ الفقه والأحكام التي وصلت إلينا من طريق القرآن والعتره الطاهره ومن أهمّ المقدمات لتحصيل ملكه الاستنباط والنيل إلى درجه الاجتهاد، هو علم اصول الفقه، فهذا العلم يجعل صاحبه ذا قوه عميقه لفهم المنابع الاستدلاليه ويعينه على فهم الكتاب، فهو ليس منطق الفقه فقط بل هو منطق لكثير من العلوم العالیه كالفقه والتفسير والعقائد والتاريخ، فإنّ البحث عن

حجّيته خبر الواحد ليس منحصرًا بالأحكام الفرعية - على ما حقّقناه في محلّه - بل هو حجّج حتى في الروايات التفسيرية والعقائديه والتاريخيه، كما أنّ مباحث القطع صالحه للمسائل الاعتقاديّه أيضاً وهكذا مسأله الحسن والقيح العقليّين التي هي الركن الركين للمباحث الاعتقاديّه الجديده أيضاً وبناء عليه تجب إعادته النظر في تعريف علم اصول الفقه و نقول بأنّه ليس آله للفقه بل هو آله ومنطق للعلوم المهمّه نعم نفعه للفقه أكثر من سائر العلوم وبالجمله لا- شكّ في أنّ من لا معرفه له بعلم اصول الفقه لا- معرفه له بالأحكام الشرعيّه ولا حظّ له من فهم القرآن والأخبار ولأجل هذا نرى أنّ الأكابر من المجتهدين قد اهتموا اهتماماً كثيراً بالغور حول مباحث هذا العلم ونرى تطوّره في هذا الزمان ما لا- يرى مثله في العلوم المسانخه له، فانظروا إلى مباحث الأصول العمليّه كيف تطوّرت وتكاملت في طيّ القرون المتعدّده، حتى صارت مجموعته مفضّله عظيمه نافعته، وشكّلت كتاباً جامعاً ضخماً، فكانت البرائته العقليّه في فتره من الزمن قسماً من الاستصحاب والمحقّق الحليّ في المعتمد والشهيد في الدروس قد جعلها من الأدلّه العقليّه القطعيّه، واستدلّ عليها بقاعده أنّ «عدم الدليل دليل على العدم»، وفي الزمن الثاني جعلوها من الأمارات الظنيّه كصاحب المعالم، وفي الزمن الثالث قد طرحت بعنوان الأصل العملي، ولعلّ أوّل من تتبّه لذلك هو صاحب شرح الوافيه السيّد جمال الدين وقد تكاملت في زمن الوحيد البهبهاني، ثمّ الشيخ الأعظم الأنصاري، فيا أيّها العالم والسالك سبيل الاستنباط، لا تغترب بظاهر ما ذكره بعض من التورّم في هذا العلم ولا تجعل بينك وبينه فصلاً وبوناً وعليك بالاتّصال الأكيد والأنس الشديد والممارسه الدائميّه بقواعده ومسائله واجعل فكرك خالصاً وفارغاً لتحصيل قواعده الجديده للوصول إلى الأحكام الدقيقه ولا أقصد بذلك الدفاع عن التطويل بلا طائل والإطناب المملّ المضرّ، بل المقصود أنّ هذا التعبير لا يوقفك عن التحقيق والتعميق، سيّما في العصر الحاضر من جهه أنّ النظام البشري محتاج جدّاً إلى تنسيق امورهم مع المباني الشرعيّه، ومن الواضح

أن من كان له قوه في هذا العلم يقدر على هذا التنسيق والتوفيق ويصل في جنبه إلى نكات جديده وقواعد بديعه ومبانٍ خاصيه لاستنباط الأحكام الدينيه والإجابة على الأسئلة الكثيره المتوفّره، كما أن بعض التقسيمات المهمه للحكم كانقسامه إلى الأولى والثانوى وإلى الشخصى والولاىى وأيضاً إلى الحكومى وغيره يجعل المباحث أقوى استنباطاً وأقدر إجابة على الموضوعات الجديده فى العلوم المختلفه كالتبّ والقضاء والاجتماع ونظائرها فأنتم تعلمون أن انقسام الخطاب إلى الشخصى والقانونى الذى أسّسه الأصولى المحقّق الإمام الخمينى قدس سره وتبعه تلميذه الفقيه الوالد المحقّق رضوان الله عليه مضافاً إلى تأثيره فى حلّ بعض من المشكلات العلميه فى هذا العلم له دخل حقيقى فى استخراج الأحكام الشرعيه كما أن القول بعدم وجود المجعول فى الإمارات والأصول العلميه - قبال من قال بجعل المؤدى كالشيخ الأعظم أو المعدّريه والمنجزيه كالمحقّق الخراسانى أو الحجّيه كالمحقّق الإصفهانى أو الوسطيه فى الإثبات كالمحقّق النائنى - العدى اختاره الإمام الراحل ونحن قبلناه وأثبتناه وأكدنا أنه من هذا الطريق ترتفع مشكله الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى وليس عندنا فى الشريعة حكم يسمّى بالحكم الظاهرى حتى نحتاج إلى الجمع بينه وبين الحكم الواقعى، له دخل عظيم فى حلّ المشكلات الفقهيّه.

وبالجملة لكلّ واحد من الأصوليين سهم وافر فى توسعه هذا العلم وتعميقه وفى العصر الحاضر كان والدى سماحه العلّامه الفقيه الأصولى المدقّق آيه الله العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللكرانى رضوان الله عليه أحد أركان هذا العلم وله سهم كثير فى تشريح مبانى القوم سيّما المبانى المبتكره لأستاذه البروجردى والخمينى * ولبحثه ودروسه مضافاً إلى حضور مئات من الفضلاء امتيازات عديده ومن أهمّها إحاطته الواسعه على المدرسه الأصوليه فى النجف وقم ونحن نشاهد هذا بوضوح فى طيّ بحوثه وهذه الخصوصيه نادره فى عصرنا والمجموعه التى بين أيديكم من أولها إلى آخر البرائه تقرير الدوره الثانيه ومن بدايه أصاله التخيير إلى آخر المجموعه تقرير الدوره الأولى من اصوله

بيد الفاضل العالم حجّه الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد حسين اليوسفي دامت تأييداته فقد أتى بجميع مطالبه ودقائق مباحثه بقلم واضح لا تعقيد فيه، فجزاه الله خير الجزاء ونسأل الله تبارك وتعالى أن يجعل هذا ذخراً له ولأستأذه ولجميع من ساعده في مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام سيّما مدير المركز سماحه حجّه الإسلام والمسلمين الشيخ محمّدرضا الفاضل الكاشاني دامت بركاته.

والسلام عليه وعلى جميع الفقهاء والأصوليين يوم ولدوا ويوم ماتوا ويوم يبعثون ورحمه الله وبركاته

محمّد جواد الفاضل اللنكراني

شوّال المكرّم ١٤٣٠ ق.

ص: ٨

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاه والسلام على خير خلقه محمّد وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين الهداه المهديين، واللعن على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد فإنّي لما حضرت مجلس بحث الأصولي الفقيه الصائغ لنفسه، الحافظ لدينه، المخالف على هواه، المطيع لأمر مولاه، العالم بالله، الأمين على حلاله وحرامه، شيخنا الأستاذ الأكبر، آيه الله العظمى الفاضل اللكراني «أعلى الله مقامه ورفع في جنّات النعيم درجته»^(١) رأيت بحثه الشريف ذا مبانٍ عاليه وبراهين شافيه، ينتفع به العلماء ويستفيد منه الفضلاء، فزّينت هذه الأوراق بما استفدته من محاضراته الشريفه حول اصول الفقه حسبما يسعني ويؤدّي إليه فهمي القاصر، وسمّيته ب «أصول الشيعة لاستنباط أحكام الشريعة».

وينبغي هاهنا ذكر امور:

١ - كلّما جاء في المتن فهو بأجمعه من إفادات ومحاضرات شيخنا الأستاذ الأعظم آيه الله العظمى الفاضل قدس سره، وأمّا ما جاء في الحاشيه فما استفدته منه فعبرت في آخره ب «منه مدّ ظلّه» وما خطر ببالي وفهمي القاصر فعبرت في آخره برمز «م ح - ي».

فكلّ ما وجدته القارئ الكريم من علوّ المباني وقوّه البراهين فهو مستند إلى الأستاذ قدس سره وما وجدته من قصور البيان واضطراب الكلام فإسناده إلى المقرّر الخاطيء أقرب من أن يسند إلى الأستاذ المحيط بجميع المطالب.

ص: ٩

١- (١) ارتحل الأستاذ المحاضر قدس سره إلى رحمه ربّه الكريم عصر يوم السبت ١٣٨٦/٣/٢٦ ش، ١ جمادى الآخرة ١٤٢٨ ق، وانتقل جسمه الطاهر - يوم الاثنين ٣ جمادى الآخرة يوم استشهاد الصديقه الطاهره فاطمه الزهراء عليها السلام - على أكتاف المسلمين الصارخين بالأصوات العاليه في فقد مرجعهم الديني إلى حرم كريمه أهل البيت فاطمه المعصومه عليها السلام، ودفن في جوارها. م ح - ي.

٢ - أتى تصديت لإخراج مآخذ الأقوال والكلمات ومصادر الآيات والروايات تحت الصفحة المربوطه بها ليسهل المراجع له لمن أراد أن يلاحظ نفس تلك المنابع والمصادر.

٣ - حيث إتي التحقت بمجلس درس الأستاذ قدس سره في بدايه «أصالة التخيير» من دوره الأولى، وبعد إكمال هذه دوره حضرت دوره الثانيه إلى ذلك المبحث، كان كتابنا هذا ملفقاً من الدورتين المذكورتين.

٤ - حيث إن قائد الثورة الإسلاميه الإمام الخميني والمحقق الكبير السيد أبا القاسم الخوئي * ارتحلا- إلى رحمه ربهما في أثناء دوره الثانيه من مباحث الأستاذ المحاضر قدس سره (١) ذكرنا عقيب اسمهما الشريف في زمن حياتهما بمثل «مدّ ظلّه» وبعد وفاتهما بنحو «رحمه الله» (٢).

وها هنا يلزم عليّ أن أقدم أجزل الشكر والتقدير إلى نجل شيخنا المحاضر سماحه آيه الله الحاج الشيخ محمد جواد الفاضل اللكراني، وإلى مدير «مركز فقه الأئمه الأطهار عليهم السلام» حجّه الإسلام والمسلمين الحاج الشيخ محمّد رضا الفاضل الكاشاني «دام عزهما» فإنهما كانا يشوقانني ويساعدانني على تنظيم ما كنت كتبت في السنوات الماضيه، وإعداده للطبع. وأيضاً ينبغي أن أشكر ولدي العزيز روح الله اليوسفي «وقفه الله تعالى» فإنه أعانني بغايه جهده في المقابله والتصحيح. فرجو من الله القدير أن يوفّقنا لتحصيل العلم والعمل ويمنّ علينا بالتعجيل في فرج مولانا صاحب العصر والزمان.

محمد حسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

١٣٨٧/١٠/٢٨ ش، ٢٠ محرم الحرام ١٤٣٠ ق

ص: ١٠

١- (١) فإن الإمام قدس سره توفّي في ١٣٦٨/٣/١٤ ش، ٢٩ شوال ١٤٠٩ ق، في أواسط مبحث «استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد» والمحقق الخوئي رحمه الله توفّي في ١٣٧١/٥/١٧ ش، ٨ صفر ١٤١٣ ق، بعد إتمام الواجب التخييري. م ح - ي.
٢- (٢) فذكرنا عقيب اسمهما في دوره الأولى - أي من بدايه «أصالة التخيير» إلى نهايه «تعارض الأخبار» - وكذا من بدايه دوره الثانيه إلى يوم وفاتهما بنحو «مدّ ظلّه» ومن زمن ارتحالهما إلى نهايه «أصالة البراءه» بمثل «رحمه الله». م ح - ي.

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على سيدنا ومولانا ونبينا أبي القاسم محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن إلى قيام يوم الدين.

اعلم أنّ مباحثنا تحتوى مقدّمه ومقاصد.

ص: ١١

المقدمه وهي تشمل على امور

اشاره

ص: ١٣

إشاره

فهنا مقامات أربع من البحث:

المقام الأوّل: في موضوع العلم

إشاره

قال في الكفايه: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه (١).

يستفاد من هذه الجملة امور ثلاثه: ١ - أنّ العلم يحتاج إلى موضوع. ٢ - أنّ ذلك الموضوع المحتاج إليه أمر واحد. ٣ - أنّه ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتيه.

فلا بدّ من البحث عن هذه الأمور الثلاثه.

رأى الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول احتياج العلم إلى الموضوع

ذهب سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى عدم احتياج العلوم إلى الموضوع مستدلاً - على ما قرره المقرّر - بأنّ مؤسّيس كلّ علم ومدوّنه الأصلي لم يعيّن موضوعاً له ليبحث عنه، بل العلوم في بدء تدوينها كانت ناقصه جدّاً،

ص: ١٥

بحيث لم تتجاوز مسألتها عدد الأصابع، فتكاملت بمرور الأزمنة حتى صارت ما بأيدينا اليوم.

ويشهد له ما نقله الشيخ الرئيس (١) عن المعلم الأول (٢) في تدوين المنطق من أننا ما ورثنا عن تقدمنا في الأقيسه إلّا ضوابط غير مفصّله، وأمّا تفصيلها وإفراد كلّ قياس بشروطه فهو أمر قد كددنا فيه أنفسنا، ويمكن أن يزيد عليها من يأتي بعدنا مباحث أخرى أو يزيلوا عيوب آرائنا (٣).

وفيه: أنّ قلّه مسائل العلوم في بدو تدوينها وتطوّرها بمرور الأزمنة وإن كانت أمراً مسلماً إلّا أنّها لا تنافى احتياجها إلى الموضوع لو دلّ عليه دليل، فالآن لا بدّ لنا من ملاحظه أدلّه افتقارها إليه، وهي وجوه:

مسلك المشهور في المقام

الأول: ما تمسك به المشهور لإثبات وحده موضوع العلم، لأنّها لو ثبتت لثبت افتقار العلم إلى الموضوع أيضاً، لأنّ ثبوت وحدته فرع ثبوت نفسه.

وبيان دليلهم يحتاج إلى ذكر مقدّمتين:

الأولى: أنّ كلّ علم يترتب عليه غرض واحد، فإنّ الغرض من علم النحو «حفظ اللسان عن الخطأ في المقال»، ومن علم المنطق «صيانته الإنسان عن الخطأ في الفكر»، ومن علم اصول الفقه «القدره على استنباط الأحكام الفرعيّه الإلهيّة» وهكذا سائر العلوم، فكلّ علم يترتب عليه فائده واحده.

الثانيه: أنّ لنا قاعده فلسفيّه، وهي أنّ «الواحد لا يصدر إلّا من

ص: ١٦

١- (١) راجع شرح المنظومه، قسم المنطق: ٦.

٢- (٢) المعلم الأول: لقب أرسطو. م ح - ٥.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ٥.

الواحد»(١)، فيمتنع أن يؤثر الأمران المتباينان اللذان لا جامع بينهما في أمر واحد، فتأثير الشمس والنار في الحرارة مثلاً كاشف عن وجود جامع بينهما هو المؤثر فيها لا محاله، وهذه القاعدة تسالم عليها جلّ المحققين، وأقاموا البرهان عليها.

إذا عرفت هاتين المقدمتين، فنقول:

كلّ علم عبارته عن مجموع مسأله، وهى مؤثره فى الغرض، مثلاً علم النحو عبارته عن «كلّ فاعل مرفوع، كلّ مفعول منصوب، كلّ مضاف إليه مجرور» وسائر المسائل، وهى توجب الوصول إلى الغرض الذى هو «صون اللسان عن الخطأ فى المقال»، فلا بدّ من تصوّر جامع واحد بين المسائل يكون مؤثراً فى الغرض واقعاً.

وحيث إنّ كلّ مسأله مركّبه من موضوع(٢) ومحمول ونسبه بينهما، فالجامع المؤثر فى الغرض بحسب التصوّر البدوى إمّا منتزع من الموضوعات أو المحمولات أو النسب، ولكنّه بحسب الدقّه لا- يمكن انتزاعه من المحمولات، لأنّ المحمول عارض على الموضوع ومتأخّر عنه، والموضوع معروض متقدّم عليه رتبته، فلا يصلح المحمولات لانتزاع الجامع منها.

ومن هنا انقده عدم صلاحية النسب أيضاً لذلك، لأنّها معانٍ حرفيه غير مستقلّه أوّلاً، ومتأخّره عن الموضوعات والمحمولات ثانياً، فكيف يمكن انتزاع الجامع منها؟!

ص: ١٧

-
- ١- (١) لهذه القاعدة طرف آخر، وهو أنّ «الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد»، لكنّه لا يرتبط بالمقام. منه مدّ ظلّه.
 - ٢- (٢) تختلف المسألتان أو أكثر من علم واحد، إمّا موضوعاً ومحمولاً، مثل «الفاعل مرفوع والمفعول منصوب»، أو موضوعاً فقط، مثل «الفاعل مرفوع والمبتدأ مرفوع»، أو محمولاً فقط، مثل «الفاعل مرفوع والفاعل مقدّم على المفعول». منه مدّ ظلّه.

فلا بدّ من انتزاعه من الموضوعات، لعدم صلاحية النسب والمحمولات لذلك.

فثبت أنّ لكلّ علم موضوعاً، وهو أمر واحد مؤثّر في غرضه الواحد منتزِع من موضوعات مسائله.

هذا حاصل دليل المشهور.

ويمكن المناقشه فيه من وجوه

١ - لا- دليل على وحده الغرض المترتب على العلم، فإنّه يمكن أن يترتب على علم فائدتان متلازمتان، والمحقق الخراساني رحمه الله وإن قال بامتناعه عادةً (١)، إلّا أنّه لم يُقم دليلاً عليه.

٢ - أنّ وحده غرض العلم مغايره للوحده في القاعده الفلسفيّه.

توضيح ذلك: أنّ الواحد على ثلاثه أنواع، لأنّه إمّا شخصي، مثل «زيد» وإمّا نوعي، مثل «الإنسان» وإمّا عنواني، مثل «أهل هذا المدرس» فإنّه عنوان يعمّ المجتمعين في هذا المدرس، دون الخارجين عنه، ومثل «أهل البيت» في آيه التطهير، فإنّه عنوان شامل للخمسه الطيبه الذين كانوا في البيت (٢) حين نزول الآيه، ولا يعمّ الخارجين عنه كما هو واضح.

وبالجملة: الواحد على ثلاثه أنواع: شخصي ونوعي وعنواني.

ص: ١٨

١- (١) كفايه الأصول: ٢١.

٢- (٢) البيت استعمل في الآيه بمعناه اللغوي، أي: الحجره، مقابل الدار، فأهل البيت هم المجتمعون في تلك الحجره الخاصّه حين نزولها، وهم رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمه والحسن والحسين عليهم السلام، وبهذا ظهر وجه شموله لنفس النبي صلى الله عليه وآله، واختصاص كلمه «أهل بيتنا» في الاستعمالات العرفيه بالزوجه والأولاد وعدم شمولها لأنفسنا، فإنّ البيت في الآيه كما قلنا استعمل بمعناه اللغوي، والنبي صلى الله عليه وآله كان أحد المجتمعين فيه. من أراد التفصيل فليراجع رسالتنا حول آيه التطهير. منه مدّ ظلّه.

ثم الواحد العنوانى قد يكون اعتبارياً، كالصلاه المشتمله على القراءه والركوع والسجود وسائر الأجزاء المعبره شرعاً أمراً واحداً.

وقد يكون عرفياً، كالمعجون المؤثر فى رفع مرض خاص، فإنّ وحدته وإن كانت باعتبار الطبيب المخترع له، إلّا أنّ العرف أيضاً يراه أمراً واحداً.

إذا عرفت ذلك فنقول:

لا شبهه فى أنّ المراد بالواحد فى القاعده الفلسفيه هو الواحد الشخصى، كما بيّنه المحققون من الفلاسفه، فإذا كان المعلول واحداً شخصياً يستحيل أن يتعدّد علته المستقله.

وحيث إنّ أرادوا بوحده الغرض المترتب على العلم الوحده الشخصيه أيضاً - لكى ترتبط المقدمه الأولى بالثانيه، ويتمّ القياس المنطقى الذى يبتنى على كون الأوسط فى الصغرى والكبرى شيئاً واحداً - فلا بدّ من القول بترتب هذا الغرض الواحد على مجموع مسائل العلم بما هو مجموع، لا على الجامع بينها، لعدم اتصافه بالوحده الشخصيه، وإنّما المتّصف بها هو المجموع كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى: إذا قلنا: فائده علم النحو هى «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» فهذه الفائده أمر واحد شخصى معلول عن أمر واحد شخصى آخر بمقتضى المقدمتين، فلا يمكن أن تكون علته الجامع بين مسائل النحو كما عليه المستدلّ، ضروره أنه أمر كلى، ولا مسأله واحده منها، لاستلزامه خروج سائر المسائل عنه، فلا بدّ من القول بأنّها مركبه من مجموع مسائله، بحيث لو تعلّم شخص جميع مسائل النحو إلّا مسأله واحده لما حصل له صون اللسان عن الخطأ فى المقال أصلاً، كالصلاه الفاقده لجزء واحد عمداً، حيث لم يترتب عليها النهى عن الفحشاء والمنكر أصلاً، ولا يمكن الالتزام بهذا اللازم فى المقام،

لأننا نعلم بحصول مصداق من مصاديق «صون اللسان عن الخطأ في المقال» عقيب تعلّم كل واحد من مسائل النحو.

والحاصل: أنّ وحده غرض العلم لو كانت وحده شخصيّة لتمّ القياس المنطقي، لكن يلزمه أولاً: كون الغرض مترتباً على مجموع مسائل العلم، لا على الجامع الذي يبتنى عليه دليل المشهور، وثانياً: أنّه لو تعلّم شخص بعض مسائل العلم دون بعض لما حصل له الغرض أصلاً، مع أنّنا نعلم بحصول مصداق من مصاديق الغرض عقيب تعلّم كل مسأله من مسائل العلم.

فالحق أنّ وحده غرض العلم نوعيته، ولا ترتبط بالوحده في القاعده الفلسفيّه، وكلّ مصداق من الغرض مترتب على مسأله من مسائله بنحو تعدّد العلل والمعلولات، فكل فرد من أفراد «صون اللسان عن الخطأ في المقال» يترتب على مسأله خاصّه من مسائل النحو، مثلاً: «صون اللسان عن الخطأ في المقال في باب الفاعل» معلول لمسأله «كلّ فاعل مرفوع» و «صون اللسان عن الخطأ في المقال في باب المفعول» مترتب على مسأله «كلّ مفعول منصوب» وهكذا، فكلّ مسأله علّه مستقله ولها معلول مستقل، ولا تصل النوبه إلى تصوير الجامع بين المسائل أو المجموع المركّب منها.

وأما الوحده العنوائيه فلا يمكن الذهاب إليها في غرض العلم، لأنها تصدق حتّى مع تباين أفرادها، ولازمها أنّ مصاديق «صون اللسان عن الخطأ في المقال» امور متباينه مترتبه على مسائل علم النحو، وكلّ مسأله ترتبط بأمر مباين لما ترتبط به المسأله الأخرى، فما يترتب على «كلّ فاعل مرفوع» مباين لما يترتب على «كلّ مفعول منصوب» وهكذا.

فالوحده العنوائيه صرف احتمال غير صحيح. على أنّها لا تجدى

والحاصل: أنّ الوصول إلى احتياج كلّ علم إلى الموضوع من طريق وحده الغرض لا يتمّ، سواء أريد بها الوحده الشخصيّة أو النوعيّة أو العنوانيّة.

٣ - أنّ المستدلّ قال بترتّب الغرض على مسائل العلم، وجعل هذا مبنى القول بكون المؤثّر الواقعي هو الجامع بين موضوعاتها الذي هو موضوع العلم، وهو ظاهر الفساد، فإنّ الغرض لا يترتّب على نفس المسائل، بل ولا على العلم بها، وإنّما يترتّب على رعايتها والعمل بها.

الأ- ترى أنّ مجرد وجود المسائل النحويّة في الكتب لا يوجب صون لسانك عن الخطأ في المقال، وكذلك لو تعلّمتها من غير أن تراعيها عند التكلّم والتخاطب، وإنّما تصل إلى هذا الغرض بالعمل بها بعد التعلّم.

٤ - أنّ المستدلّ جعل الموضوعات ملاكاً لانتزاع الجامع بين المسائل دون المحمولات والنسب.

والحقّ الضروري أنّ محور القضايا الحملية إنّما هو النسب والروابط.

ألا ترى أنّك إذا قلت: «زيد عالم» تريد إفاده عالميّة زيد، وإذا قلت:

«الفاعل مرفوع» تريد إفاده أنّ الفاعل له ارتباط بالمرفوعيّة.

فالجامع بين موضوعات المسائل النحويّة الذي يعبر عنه بالكلمه والكلام لا يؤثّر في «صون اللسان عن الخطأ في المقال»، وإنّما المؤثّر هو مرفوعيّة الفاعل ومنصوبيّة المفعول ومجروريّة المضاف إليه، فلا بدّ من تصوير الجامع بين النسب والروابط، وهو لا يكون موضوع العلم كما لا يخفى.

الوجه الثاني: ما ذهب إليه المشهور، من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات،

ص: ٢١

١- (١) لعدم ارتباطها بالوحده في القاعده الفلسفيّة، لأنّ المراد بها هو الوحده الشخصيّة كما عرفت. م ح - ي.

فإنّ الظاهر أنّهم أرادوا موضوعات العلوم.

وهذا يدلّ على أنّ أصل احتياج كلّ علم إلى الموضوع كان أمراً واضحاً عندهم.

ويرد عليه أولاً: أنّ ملاك تمايز العلوم موضوع مختلف فيه، فإنّ جماعه من الأصوليين - منهم المحقّق الخراساني والمحقّق العراقي رحمهما الله - قالوا بأنّ تمايزها بتمايز الأغراض (١)، بل هنا احتمال ثالث أشار إليه في الكفاية، وهو أن يكون بتمايز المحمولات (٢).

وثانياً: لا- علم لنا بأنّ احتياج العلوم إلى الموضوع عند المشهور من نتائج مسأله تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، بل القاعده تقتضى العكس بأنّ يثبتوا أولاً احتياج كلّ علم إلى موضوع خاصّ واحد، ثمّ يرتّبوا عليه كون تمايزها بتمايز الموضوعات. وهذا لا يفيد المستدلّ كما لا يخفى.

الوجه الثالث: السنخيه المتحقّقه بين مسائل العلوم.

إنّ سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» وإنّ أنكر احتياج العلوم إلى الموضوع، إلّا أنّ له بياناً في بعض المباحث الأخرى يستفاد منه أنّ لكلّ علم موضوعاً واحداً.

وهو أنّ مسائل كلّ علم يسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخيه موجوده في ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا سنخيه بين مسائل علمين (٣).

ألا ترى أنّ قول النحاه: «كلّ فاعل مرفوع» يسانخ قولهم: «كلّ مفعول منصوب»، ولا يسانخ قول الأصوليين: «صيغه الأمر دالّه على الوجوب».

ص: ٢٢

١- (١) كفايه الأصول: ٢٢، ونهايه الأفكار ١ و ٢: ١١.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٢.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ٩.

وبالجملة: بين جميع مسائل علم واحد سنخيه ذاتيه واضحه، حتى فيما إذا استفيد بعضها من اللفظ وبعضها الآخر من العقل، كدلاله صيغه الأمر على الوجوب، واستنتاج وجوب المقدمه من الملازمه العقليه بين وجوب ذى المقدمه ووجوبها.

ولا ارتباط بين مسألتين من علمين أصلاً.

لا يقال: لعل هذه السنخيه بلحاظ الغرض الواحد المترتب على جميع المسائل، ولا ترتبط بذواتها.

فإنه يُقال: إننا إذا لاحظنا مسائل علم واحد مع قطع النظر عن الغرض المترتب عليها وجدناها متسانخه مترابطه، ضروره أنه لو لم يكن لعلم النحو مثلاً- غرض أصلاً، أو جهلنا به لتحقق السنخيه أيضاً بين قولهم: «كلّ فاعل مرفوع» و «كلّ مفعول منصوب» وهذا كاشف عن ارتباط السنخيه بذوات المسائل لا بالغرض المترتب عليها.

وهذه السنخيه كاشفه عن وجود موضوع واحد هو ملاكها، فالمناسبه المتحققه بين «كلّ فاعل مرفوع» و «كلّ مفعول منصوب»، ترشدنا إلى وجود موضوع واحد يوجب العلقه بين المسألتين، ويبحث كلّ منهما عن عوارضه، وهو الكلمه والكلام.

هذا أجود طريق لإثبات وجود الموضوع للعلوم ووحدته.

فثبت - حتى الآن - أمران من الأمور الثلاثه المستفاده من كلام المحقق الخراساني المتقدم نقله في أوائل البحث.

تعريف موضوع العلم

وأما الأمر الثالث، أعنى تعريف موضوع العلم: فذهب المنطقيون إلى أنّ

موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه (١).

وتبعهم غيرهم في ذلك.

ولابد لنا من البحث فيما هو المراد من العرض الذاتى أولاً، وفي عموميه هذا التعريف بالنسبه إلى جميع العلوم ثانياً، فنقول مستعيناً بالله:

إن المنطقيين قسّموا الكلّ إلى خمسة أقسام:

النوع، الجنس، الفصل، العرض العامّ والعرض الخاصّ.

ويعبّر عن الأخيرين بالعرض وعن الثلاثة الأولى بالذات والذاتيات.

والعرض كما ينقسم إلى العامّ والخاصّ (٢).

ينقسم بتقسيم آخر إلى اللازم والمفارق (٣).

ويتقسيم ثالث إلى الذاتى والغريب.

ولا يرتبط ببحثنا إلا هذا التقسيم الأخير.

وتوضيح العرض الذاتى والغريب يحتاج إلى ذكر مقدّمه:

وهى أنّ للعرض صوراً ثمانية، لأنّ عروضه على الشىء قد يكون بلا- واسطه، كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعة (٤)، وقد يكون بواسطه أمر داخلى، وهو

ص: ٢٤

١- (١) الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة ١: ٣٠.

٢- (٢) العرض الخاصّ هو الذى يختصّ بالمعروض ولا يعمّ غيره، والعامّ هو الأعمّ الشامل له ولغيره. م ح - ي.

٣- (٣) العرض اللازم هو الذى يمتنع انفكاكه عن معروضه، والمفارق بخلافه، واللازم ينقسم إلى البين بالمعنى الأخصّ وبالمعنى الأعمّ وغير البين. ومن أراد تفصيل أقسام العرض اللازم والمفارق فليراجع المنطق. م ح - ي.

٤- (٤) إن قلت: زوجيه الأربعة معلوله لانقسامها إلى متساويين. قلت: الانقسام معنى الزوجيه، لا علّه عروضها للأربعة، وإن أبيت إلماعن كونه واسطه وعلّه يمكن لنا التمثيل بنفس هذا الانقسام، فإنّ عروضه على الأربعة لا- يحتاج إلى واسطه، لكونه لازماً لماهيتها. منه مدّ ظلّه.

إمّا جنس المعروف الذى يعبر عنه بالجزء الأعمّ، أو فصله الذى يعبر عنه بالجزء المساوى.

ولا يمكن تصوّر جزء أخصّ للماهيّة، لأنّه يستلزم إمكان وجودها بدون هذا الجزء، وهو مستحيل.

فالعروض بواسطة الجزء الأعمّ، كعروض المشى على الإنسان لكونه حيواناً، وبواسطة الجزء المساوى كعروض العلم عليه لكونه ناطقاً(١).

وقد يكون عروضه بواسطة أمر خارج عن ماهيّة المعروف، وهو على خمسة أنواع.

لأنّ هذا الأمر الخارج تارة يكون مساوياً للمعروض، وأخرى أعمّ، وثالثة أخصّ ورابعة مبيناً له.

والمباين قد يكون واسطه فى انتقال العرض إلى ذى الواسطه حقيقةً، وقد يكون هو متّصفاً بالعرض فقط، وإسناده إلى ذى الواسطه بنحو من المجاز والعناية.

فهذه خمس صور، وأمثلتها(٢) بترتيب الصور المذكوره:

١ - الضحك العارض على الإنسان بواسطة التعجب، فإنّ التعجب أمر خارج عن ماهيّة الإنسان مساوٍ له بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من يصدق عليه أنّه إنسان يصدق عليه أنّه متعجب وبالعكس، فهما متساويان بحسب الأفراد.

٢ - التعب اللاحق للإنسان بواسطة المشى، فإنّ المشى أيضاً أمر خارج عن ماهيّة الإنسان أعمّ منه بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من صدق عليه الإنسان

ص: ٢٥

١- (١) فإنّ النطق الذى هو فصل للإنسان، بمعنى الإدراك للكليات لا التكلّم. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وإن خطر بالك إشكل فى بعض الأمثله فهو صرف مناقشه فى المثال من دون أن يضرّ بأصل المطلب. منه مدّ ظلّه.

صدق عليه الماشى، ولا عكس، إذ بعض ما صدق عليه أنه ماش لم يصدق عليه أنه إنسان.

٣ - البصيره العارضه على الحيوان (١) بواسطه كونه ناطقاً، فإنّ الناطقيه أمر خارج عن ماهيته الحيوان (٢) أخصّ منه مصداقاً، لأنّ كلّ من يصدق عليه الناطق يصدق عليه الحيوان، ولكن بعض ما صدق عليه الحيوان لم يصدق عليه الناطق.

٤ - الحراره العارضه على الماء بواسطه النار، فإنّ النار أمر خارج عن الماء، لعدم كونها جزءاً مقوماً له، وبينهما تباين كلّى، لعدم تصادقهما على شىء من الأشياء كما هو واضح، والنار واسطه فى انتقال الحراره إلى الماء حقيقه، فإنّ الماء بعد مجاورته لها يتّصف بأنّه حارّ واقعاً.

ويعبّر عن هذا النوع من الواسطه بالواسطه فى الثبوت.

٥ - الحركه التى تعرض على الجالس فى السفينه بواسطتها، فإنّ السفينه أمر خارج عن حقيقه الجالس، لعدم كونها داخله فى ماهيته جنساً أو فصلاً، وبينهما تباين كلّى، لعدم وجود مادّه اجتماع لهما، والحركه صفه للسفينه حقيقه، ولا يتّصف بها الجالس إلّابالمجاز والمسامحه.

ويعبّر عن هذا النوع من الواسطه بالواسطه فى العروض.

والحاصل: أنّ العرض على ثمانية أقسام:

١ - ما لا واسطه بينه وبين معروضه.

٢ - ما يعرضه بواسطه الجزء الأعمّ.

ص: ٢٤

١- (١) لصّحه قولنا: «الحيوان ذو بصيره» بنحو القضيّه المهمله. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) لا يخفى عليك أنّ الناطق وإن كان جزءاً مقوماً للإنسان، إلّا أنّه بالنسبه إلى الحيوان أمر خارج عنه، لعدم كونه جنساً ولا فصلاً له. منه مدّ ظلّه.

٣ - ما يلحقه بواسطة الجزء المساوى.

٤ - ما إذا توسط بينهما أمر خارج مساوٍ للمعرض.

٥ - العرض اللاحق للشئ بواسطة الخارج الأعم.

٦ - ما إذا كان العروض لأجل الخارج الأخص.

٧ - ما يعرضه بواسطة أمر مباين بنحو الواسطة فى الثبوت.

٨ - ما يلحقه لأجل أمر مباين بنحو الواسطة فى العروض.

إذا عرفت هذا فاعلم أنهم اختلفوا فى العرض الذاتى والغريب على أقوال:

كلام صاحب الكفايه والمحقق السبزواري رحمهما الله فى ذلك

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أن العرض الذاتى ما يلحق الشئ بلا واسطه فى العروض (١)، أى ما يلحقه حقيقة، من دون تجوّز وعنايه.

وعليه فالقسم الأخير يكون عرضاً غريباً، وسائر الأقسام السبعه جميعها تكون أعراضاً ذاتيه.

وهذا ما ذهب إليه الحكيم السبزواري رحمه الله قبل صاحب الكفايه، حيث قال فى حاشيه الأسفار:

والحق فى معنى العرض الذاتى أن يقال: هو ما يكون عارضاً للشئ ووصفاً له بالحقيقه بلا شائبه مجاز أو كذب، أى يكون من قبيل ما يقال له عند أهل العربيه: الوصف بحال الشئ، لا الوصف بحال متعلق الشئ، وبعبارة اخرى: العرض الذاتى ما لا يكون له واسطه فى العروض (٢).

ص: ٢٧

١- (١) كفايه الأصول: ٢١.

٢- (٢) الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقلية الأربعة ١: ٣٢.

وذهب المشهور إلى أنّ ثلاثة من الأقسام الثمانية المتقدّمة أعراض ذاتية بلا- إشكال ولا- خلاف، وهى: القسم الأول والثالث والرابع، أى ما لا- واسطه أصلاً بينه وبين معروضه، وما كان عروضه بواسطة أمر مساوٍ داخلي أو خارجي، وأنّ الأربعة الأخيره أعراض غريبه، وهى ما كان عروضه بواسطة الخارج الأعمّ أو الأخصّ أو المباين بقسميه.

واختلفوا فى القسم الثانى، أعنى ما كان عروضه لأجل الجزء الأعمّ.

نظريه العلامه الطبائى رحمه الله فى المسأله

وللعلامه الطبائى رحمه الله كلام ينتج ذاتيه خصوص ما لا- واسطه بينه وبين معروضه وغرابه ما عداه، فإنّه قال فى حاشيه الأسفار: العرض الذاتى ما يعرض الشىء لذاته فقط، يعنى أنّ المعروض بذاته يقتضى العرض، من دون أن يكون بينهما واسطه أصلاً، سواء كانت الواسطه مساويه أو أعمّ أو أخصّ.

وقال فى بيان مجرى هذه الأحكام: إنّ ذلك كلّه إنّما يجرى فى العلوم البرهائيه من حيث جريان البرهان فيها، وأمّا العلوم الاعتباريه (١)، التى موضوعاتها امور اعتباريه غير حقيقته فلا دليل على جريان شىء من هذه الأحكام فيها أصلاً. واستدلّ على ذاتيه ما عروضه بلا واسطه، وغرابه ما عداه فى العلوم البرهائيه بأنّ هذه العلوم تبتنى على البرهان، وحيث إنّ البرهان

ص: ٢٨

١- (١) كالفقه وأصوله والصرف والنحو. منه مدّ ظلّه.

قياس منتج لليقين يجب أن يتألف من مقدمات يقينيه، ولا تكون المقدمه كذلك إلا إذا اجتمع فيها شرائط أربعه:

١ - أن تكون ضروريه، أى فى الصدق، وإن كانت ممكنه بحسب الجهه (١)، وإلما لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

٢ - أن تكون دائمه، أى فى الصدق بحسب الأزمان، وإلما كذب فى بعض الأزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

٣ - أن تكون كليّه، أى فى الصدق بحسب الأحوال، وإلما كذب فى بعضها، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

٤ - أن تكون ذاتيه المحمول للموضوع، أى بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين، وهذا خلف. وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتى مساوياً لموضوعه (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

ولا يخفى أنّ نتيجه كلامه رحمه الله غرابه سبعة من الأقسام المتقدمه للعرض، وذاتيه قسم واحد فقط فى العلوم البرهانيّه.

وأساس استدلاله على ذلك أنّ العرض إذا حمل على معروضه بواسطه لا ينتج اليقين.

نقد ما أفاده العلامه الطباطبائى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ يقينيه القضيه لا- تتوقف على عدم تحقّق الواسطه فى عروض المحمول على الموضوع، بل إذا حمل عليه بواسطه أمر مساوٍ داخلى (٣) أو

ص: ٢٩

١- (١) توضيح ذلك: أنّه يمكن أن تكون قضيه ممكنه بحسب الجهه مع كونها ضروريه فى الصدق، مثل قولنا: «الإنسان بالفعل موجود» فإنّ الموجوديه أمر ممكن للإنسان، لاستوائه إلى الوجود والعدم ذاتاً، ومع ذلك هذه القضيه ضروريه الصدق، لتلبس الإنسان بلباس الوجود فى الخارج وتحقّق أفراد منه فيه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعه ١: ٣٠.

٣- (٣) كعروض العلم على الإنسان لكونه ناطقاً. منه مدّ ظلّه.

خارجي (١)، بل بواسطة جزئه الأعم (٢) ينتج اليقين أيضاً.

فلا وجه للعدول عمّا ذهب إليه المشهور في تفسير العرض الذاتى حيث قالوا: إنه ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه (٣).

نقد نظريته المشهور حول العرض الذاتى والغريب

لكن يرد على مقاله المشهور أنه يستلزم كون البحث فى كثير من مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغريبه، لأنّ موضوع المسائل نوع بالنسبه إلى موضوع نفس العلم، فانظر إلى علم النحو الذى موضوعه الكلمه والكلام، فإننا نبحت فيه عن مرفوعيه الفاعل، ومنصوبيه المفعول، ومجروريه المضاف إليه، وكل واحد من الفاعل والمفعول والمضاف إليه نوع من الكلمه.

فالمرفوعيه مثلاً عرض ذاتى للفاعل، لكنّها عرض غريب بالنسبه إلى الكلمه، لعروضها عليها بواسطة الفاعل الذى هو أخصّ منها، والمشهور اتفقوا على غرابه ما كان عروضه بواسطة الخارج الأخصّ (٤). وقد يكون الأمر بالعكس فى بعض العلوم، بمعنى أنّ موضوع العلم أخصّ من موضوعات مسائله، كعلم الأصول (٥)، فإننا نبحت فيه عن دلاله صيغه الأمر على الوجوب،

ص: ٣٠

١- (١) كعروض الضحك على الإنسان لكونه متعجباً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كعروض المشى على الإنسان لكونه حيواناً. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) واختلف المشهور فى ذاتيه ما يلحق الشيء بواسطة جزئه الأعمّ وغرابته كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) إن قلت: لِمَ حكمت بكون الفاعل خارجاً بالنسبه إلى الكلمه مع أنّه نوعها، وهى جنسه؟ قلت: لأنّ الجنس وإن كان جزءاً مقوّماً للنوع، إلّا أنّ النوع خارج عن ماهيته الجنس، لعدم كونه جنساً أو فصلاً له. منه مدّ ظلّه.

٥- (٥) والحقّ ما اختاره «مدّ ظلّه» فى مبحث النسبه بين موضوع العلم وموضوعات مسائله من أنّ النسبه بينهما فى علم الأصول عموم من وجه، كما سيأتى إن شاء الله. م ح - ي.

وصيغته النهى على الحرمة مثلاً، فالموضوع فى هاتين المسألتين صيغته الأمر وصيغته النهى، ولاريب فى كون كل منهما أعم من موضوع علم الأصول، سواء جعلناه الأدلة الأربعة بما هى هى، أو بما هى أدلّه، أو الحجّج فى الفقه، لأننا لا نبحث عن خصوص صيغته الأمر والنهى المستعمله فى الكتاب والسنة، بل عن الأعمّ منها، إذ لا مجال للتمسك باللغه (١) وبناء العقلاء (٢) لإثبات دلالة الأمر على الوجوب والنهى على الحرمة لو اختصّ البحث بالأوامر والنواهي القرآنيّه والروائيّه.

فعلم منه أنّ صيغته الأمر والنهى المبحوث عنها فى الأصول كما ترتبط بالكتاب والسنة ترتبط أيضاً باللغه وبناء العقلاء، وتعمّ الأمر والنهى الصادرين من الموالى العرفيّه.

والأمر فى المباحث العقليّه أوضح، فإنّ البحث مثلاً عن الملازمه العقليّه بين وجوب المقدّمه ووجوب ذبيها مسأله عقليّه كليّه تعمّ الشرعيّات وغيرها.

فإذا حكم العقل بالملازمه بينهما فنحن نستنتج من تلك المسأله الكليّه أنّ وجوب الصلاه فى الشريعه يستلزم وجوب الوضوء وسائر شرائطها.

والحاصل: أنّ موضوع بعض العلوم نوع بالنسبه إلى موضوعات مسائلها، فحمل محمولات تلك المسائل على موضوع العلم من قبيل العروض بواسطه الجزء الأعمّ، واختلف المشهور فى كونها أعراضاً ذاتيه أو غريبه كما تقدّم.

وبالجملة: لا- يمكن الذهاب إلى مقاله المشهور فى المقام، لاستلزامها اتّفاقهم على كون البحث فى مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغريبه فيما إذا كان

ص: ٣١

١- (١) حيث نقول: صيغه افعال وضعت لإفاده الوجوب، وصيغه لا تفعل لإفاده الحرمة. م ح - ي.

٢- (٢) حيث نقول: إذا قال المولى: «أدخل السوق» أو «لا تدخل الدار» يفهم العقلاء الوجوب من الأوّل، والحرمة من الثانى. م ح

- ي.

موضوع العلم من قبيل الجنس بالنسبه إلى موضوعات المسائل، والأمر كذلك عند بعضهم فيما إذا كان من قبيل النوع بالنسبه إليها.

نظريه صدر المتألهين رحمه الله في العرض الذاتى والغريب

قال صدر المتألهين: إن موضوع كل علم - كما تقرّر - ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه.

ثم نقل كلام المشهور حول العرض الذاتى بقوله: وقد فسروا العرض الذاتى بأنه ما يلحق الشئ لذاته أو لأمر يساويه.

ثم قال: فأشكل الأمر على جمع، حيث رأوا أنه لا ينطبق على كثير من مسائل العلوم، فإنّ البحث فيها عن عوارض أنواع موضوع العلم لا عن عوارض نفس الموضوع (١).

ولأجل هذا الإشكال اضطرّوا إلى توجيه كلام المشهور تارة: بأنّ العرض الذاتى للنوع عرض ذاتى للجنس أيضاً، فالمرفوعيه التى يبحث عنها فى مبحث الفاعل من علم النحو عرض ذاتى بالنسبه إلى الكلمه، كما أنّها كذلك بالنسبه إلى الفاعل (٢).

وأخرى: بالفرق بين محمول العلم ومحمول المسأله - كما فرّقوا بين موضوعيهما - بأنّ محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق الترديد.

فالمرفوعيه مثلاً فى مسأله «كلّ فاعل مرفوع» لا تكون من محمولات الكلمه، بل من محمولات الفاعل، والمنصوبيه فى مسأله «كلّ مفعول منصوب»

ص: ٣٢

١- (١) تقدّم توضيحه آنفاً فى إشكال الأستاذ «مدّ ظلّه» على المشهور. م ح - ى.

٢- (٢) هذا فى الحقيقه لا يكون توجيهاً لكلام المشهور، بل عدول عنه إلى غيره. منه مدّ ظلّه.

أيضاً لا تكون من عوارض الكلمه بل من عوارض المفعول.

وبالجملة: كل واحد من محمولات المسائل على التعيين لا- يكون إلعرضاً ذاتياً لموضوع تلك المسأله، وأما الكلمه فعرضها الذاتى إنما هو تلك المحمولات أعنى المرفوعيه، والمنصوبيه، والمجروريه، لكن بنحو التردد لا التعيين.

إلى غير ذلك من التوجيهات التى لا يقبلها الطبع السليم.

ثم قال: ولم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع، ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو (١).

وفى كلامه هذا نظر؛ أولاً: لأنّ قوله: «ربما» ظاهر فى عروض ما يختص بالنوع على الجنس أحياناً وفى بعض الأوقات، وهو لا يرفع الإشكال عن المشهور، وثانياً: لأنّ بين ظاهر صدره وذيله تناقضاً، لعدم إمكان الجمع بين اختصاص عرض بنوع من أنواع الموضوع وبين عروضه على نفس الموضوع من دون واسطه، كما هو ظاهر قوله: «بما هو هو».

اللهم إلمأن يحمل كلامه على ما ذهب إليه المحقق الخراسانى والحكيم السبزوارى رحمهما الله من أنّ العرض الذاتى ما يلحق الشىء بلا واسطه فى العروض (٢)، وبعبارة اخرى: ما يلحقه حقيقه من دون تجوز وعنايه.

وهذا وإن كان خلاف ظاهر كلام صدر المتألهين إلاّ أنه لا بأس بارتكابه لأجل رفع التناقض عنه، سيما أنه حكى عن بعض كتبه سوى الأسفار أنه رحمه الله صرح بأنّ العرض الذاتى ما يلحق الشىء بلا واسطه فى العروض (٣).

ص: ٣٣

١- (١) الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة ١: ٣٠.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢١، والحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة ١: ٣٢.

٣- (٣) حكى هذا عن شرح حكمه الإشراق. منه مدّ ظله.

البحث حول كلام المحقق السبزواري والخراساني

وقد عرفت أنّ العرض الغريب على رأى الحكيم السبزواري والمحقق الخراساني رحمهما الله منحصر فيما يكون حمله على المعروض وتوصيف المعروض به على سبيل المجاز والمسامحه، كالحركه المنسوبه إلى الجالس فى السفينه بواسطتها التى يعبر عنها بالواسطه فى العروض.

وأما الأقسام السبعه الأخرى فكلّها عوارض ذاتيه، لا تصاف المعروض بها بنحو الحقيقه.

ولا- يرد عليه ما ورد على المشهور، ضروره أنّ عوارض نوع العلم أو جنسه تكون عوارض نفس الموضوع حقيقه ولا- تمنع من ذلك وساطه النوع أو الجنس.

ألا ترى أنّ المرفوعيه كما تكون صفه للفاعل على سبيل الحقيقه تكون صفه للكلمه أيضاً كذلك؟ فإذا قال القائل: «ضرب زيد» يضح أن يقال - مشيراً إلى لفظ «زيد» -: «هذه الكلمه مرفوعه» كما يضح أن يقال: «زيد مرفوع» والإسناد حقيقى فى كلتا الصورتين.

إشكال الإمام

«مدّ ظلّه»

على المحقق الخراساني والحكيم السبزواري

لكن أورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: بأنّ النسبه بين موضوع بعض العلوم وموضوعات مسائلها نسبه الكلّ إلى أجزاءه، كالجغرافيا، فإنّ موضوعه الأرض، وموضوعات مسائله مثلاً جبال إيران، أنهارها، غاباتها، بحارها و...

فلا يكون موضوعه أعمّ ولا أخصّ من موضوعات مسائله، لأنّ الجبال

مثلاً جزء من الأرض لا نوعها ولا جنسها.

وإسناد عوارض الجزء إلى الكلّ مجاز إذا اجتمعت شرائط التجوّز وغلط إذا لم تجتمع.

فأتصاف الأرض بصفات جبالها لو لم يكن غلطاً لكان بنحو من العناية والواسطه في العروض (١).

ويمكن الجواب عنه بأنّنا لا- نسلم أن تكون نسبه موضوع العلم إلى موضوعات المسائل في الجغرافيا نسبه الكلّ إلى أجزائه، لاستلزامه أن لا- يترتب فائده على هذا العلم أصلاً إلّا بعد الإحاطه العلميه بجميع خصوصيات كلّ الأرض، كما لا يترتب على الصلاه أى أثر إن ترك جزء واحد منها عمداً، ولا يمكن الالتزام بهذا في المقام، لأننا نعلم أنّ كلّ من يدعى أنّه عالم بالجغرافيا يعلم بناحيه من نواحيها فقط، ويترتب عليه الغرض بالنسبه إلى تلك الناحيه، كما تترتب شعبه من صون اللسان عن الخطأ في المقال على مسأله مرفوعه الفاعل إذا تعلّمها شخص وعمل بها في المحاورات.

فعلى هذا موضوع علم الجغرافيا أيضاً كلّى، وموضوعات مسائله مصاديقه وأفراده، فاندفع الإشكال عمّا ذهب إليه المحقّق الخراساني والحكيم السبزواري رحمهما الله حول العرض الذاتى.

البحث فى كون محمولات مسائل العلوم من الأعراض

لكن يشكل الأمر فى صدق نفس العرض على محمولات مسائل العلوم مع قطع النظر عن ذاتيتها وقرابته.

منشأ الإشكال أنّ قضيه «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه

ص: ٣٥

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٦.

الذاتية» قضيه تفوه بها ابتداءً المنطقيون والفلاسفه، وتبعهم غيرهم في ذلك كما تقدم.

والعرض (1) عند المنطقيين والفلاسفه أمر واقعي خارج عن الشيء عارض عليه.

فيرد عليهم: أن البحث في بعض العلوم الواقعيه مثل العرفان والكلام ليس بحثاً عن العرض بهذا المعنى، فإنّ مثل قولنا: «الله عالم» مسأله كلاميه، مع أنّ علمه تعالى عين ذاته، فلا يمكن القول بكونه من عوارضه.

وقول العلماءه الطباطبائي رحمه الله باختصاص قضيه «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» بالعلوم البرهانيه وعدم شمولها للعلوم الاعتباريه - على فرض صحته - لا يجدي في رفع الإشكال، ضروره أنّ الكلام علم برهاني كما تقدمت الإشاره إليه.

بل يرد عليهم في العلوم الاعتباريه كالفقه والأصول أيضاً إشكال آخر، وهو أنّك عرفت أنّ العرض في اصطلاح المنطقيين والفلاسفه أمر واقعي، مع أنّ محمولات مسائل هذه العلوم امور اعتباريه ليس بإزائها شيء في الخارج.

فهذا علم الفقه يبحث فيه عن الأحكام التكليفيه كوجوب الصلاه وحرمة

ص: ٣٦

١- (١) العرض قد يطلق في مقابل الجوهر، وهما يشتركان في أنّ كلّاً منهما أمر واقعي بإزائه شيء في الخارج، ويفترقان في أنّ الجوهر مستقل في وجوده، بخلاف العرض، فإنّه يحتاج في وجوده إلى المعروض. وقد يطلق في مقابل الذات والذاتي، والمراد به الأمر الخارج عن ذات الشيء العارض عليه، والعرض بهذا المعنى أيضاً كالذات والذاتي أمر واقعي بإزائه شيء في الخارج، ولا يختص بالمقولات التسع العرضيه، بل قد يكون جوهرًا. والظاهر أنّ العرض في المقام يكون بهذا المعنى، أي ما يقابل الذات والذاتي، ويعبر عنه بالعرض في باب الايساجوجي. منه مدّ ظلّه.

الخمير، والوضعيه كنجاسه الدم وملكيه المحيي لما أحياه من الأرض، ولا ريب في أنها لا تكون اموراً واقعيه.

ويمكن الجواب عن الإشكاليين بأنّ العوارض في قولهم: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» ليست بمعناها المنطقي، وإن كانت في كلام الفلاسفه والمنطقيين، بل المراد منها الأوصاف والمحمولات سواء كانت حقيقيه أم اعتباريه.

ويرشدنا إلى هذا أنّهم بصدد بيان «موضوع كلّ علم» كما هو صريح كلامهم لا موضوع خصوص المنطق والفلسفه، وهل يمكن أن يُقال: إنّهم حين البحث عن موضوع العلوم كانوا غافلين عن علم الفقه الذي هو أهمّ العلوم، ومحمولات مسائله امور اعتباريه؟!!

لكن هنا إشكال آخر في خصوص الأحكام التكليفيه، وهو أنّ متعلّق الوجوب مثلاً في «الصلاه واجبه» هل هو وجودها الخارجى أو الذهنى أو ماهيتها؟

لا يمكن الذهاب إلى الأول، لأنّ وجود المأمور به في الخارج يوجب سقوط التكليف لا ثبوته.

ولا إلى الثانى، سواء اريد وجودها في ذهن العبد أو في ذهن المولى، أمّا الأول: فلاّنه يستلزم سقوط الوجوب بمجرد تصوّر الصلاه وإحضارها في الذهن، وأمّا الثانى: فلاّنه يستلزم سقوطه بمجرد تصوّرها من قبل المولى، فلا يجب على العبد إيجادها لا في الخارج ولا في الذهن.

على أنّ وجودها الذهنى لو كان مأموراً به لما أمكن إيجادها في الخارج، ضروره استحاله إيجاد ما هو في الذهن بوصف كونه كذلك في الخارج وبالعكس، كما ثبت في الفلسفه، لكونهما متباينين فلا يجتمعان.

ولا- إلى الثالث، ضروره أنّ الماهيّة بما هي ماهيّة ليست مطلوبه، بل المطلوب إيجادها في الخارج، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده: اسقني الماء، لا- يريد ماهيّة الماء بل وجوده، لأنّ غرض المولى من هذا الأمر رفع عطشه، ولا يمكن الوصول إلى هذا الغرض إلّا بالماء الموجود في الخارج.

وهذا الإشكال يتوجّه على الأحكام التكليفيّة، وإن كان المراد من عوارض الموضوع أوصافه ومحمولاته، لعدم صحّحه حمل الوجوب مثلاً على الصلاة بأيّ وجه من الوجوه.

لكن يمكن الجواب بأننا نختار الشقّ الثالث ونقول: متعلّق الوجوب هو ماهيّة الصلاة، لكنّ الوجوب عباره عن البعث إلى إيجاد الشيء.

وبعبارة اخرى: بين قولنا: «ماهية الصلاة مطلوبه» و «ماهية الصلاة واجبه» فرق، وهو أنّ الأوّل لا يدلّ على الوجود والإيجاد، فيتوجّه الإشكال عليه بأنّ ماهية الصلاة متى كانت مطلوبه للمولى مع أنّها فاقده لغرضه؟!!

بخلاف الثاني، فإنّ معناه أنّ «ماهية الصلاة مطلوب وجودها».

والحاصل: أنّ المراد بالعوارض في تعريف موضوع العلوم مطلق المحمولات والأوصاف، وبالعرض الذاتى ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى والحكيم السيزوارى ونقل عن صدر المتألّهين، أى ما يلحق الشيء بلا واسطه فى العروض، فيشمل سبعا من الصور الثمانية المتقدّمة للعرض.

إلى هنا إنتهى البحث عن احتياج العلوم إلى الموضوع، ووحدته، وتعريفه، وينبغى البحث عن أمر رابع، وهو:

نظريه المشهور والمحقق الخراساني في المقام

في النسبه بين موضوع العلم وموضوعات مسائله

ذهب المشهور إلى أنّ موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله كما تقدّم (١)، واختاره المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال: إنّ موضوع كلّ علم - وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، أي بلا واسطه في العروض - هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتحد معها خارجاً، وإن كان يغيرها مفهوماً تغيّر الكلي ومصاديقه والطبيعي وأفراده (٢).

فموضوع علم النحو مثلاً هو الكلمه والكلام، والفاعل الذي هو موضوع مسأله «كلّ فاعل مرفوع» مصداق للكلمه.

نقد نظريه المشهور والمحقق الخراساني رحمه الله

وفيه: أنّ موضوع العلم وموضوع المسائل أمر واحد في بعض العلوم، كالعرفان، فإنّ موضوعه وكذلك موضوع مسائله هو الله سبحانه وتعالى.

والنسبه بينهما في بعض آخر من العلوم عموم من وجه، كالأصول، فإنّ موضوعه «الأدله الأربعة» أو «الحجّه في الفقه»، ونحن نبحث فيه مثلاً عن أنّ «صيغه الأمر هل تدلّ على الوجوب أم لا؟»، وهذا البحث لا يختصّ بالأوامر القرآنيه والروائيه، بل يعمّ أوامر الموالى العرفيه أيضاً.

والكتاب والسنة لا يختصان بصيغه الأمر، بل بعض ما صدق عليه أنّه

ص: ٣٩

١- (١) راجع مبحث احتياج العلوم إلى الموضوع. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢١.

قرآن أو سنّه لا- يكون أمراً، فبين صيغه الأمر وكلّ واحد منهما عموم من وجه. بل نسبه موضوع بعض العلوم إلى موضوعات مسائله على رأى الإمام «مدّ ظلّه» هى نسبه الكلّ إلى أجزائه، كالجغرافيا.

والحقّ أن يقال فى المقام: إنك قد عرفت أنّ مسائل كلّ علم يسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخيه موجوده فى ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا سنخيه بين مسائل علمين، وهذه السنخيه كاشفه عن وجود موضوع واحد يوجب العلقه بين مسائل العلم.

فموضوع العلم له نحو ارتباط بموضوعات المسائل، لكن لا- يجب أن يكون هذا الارتباط فى جميع العلوم على نسق واحد، فيمكن أن يكون فى بعضها بنحو الطبيعى والأفراد، وفى بعض آخر بنحو العينيّه، وفى بعض ثالث بنحو الكلّ والأجزاء، وهكذا.

هذا تمام الكلام فى المباحث المربوطه بموضوع العلم.

المقام الثانى: فى تمايز العلوم

اشاره

لا ريب ولا خلاف فى أنّ لنا علوماً متعدّده متغايره، لكنّهم اختلفوا فى ملاك تمايزها الذى هو منشأ تكثّرها إلى أقوال:

١ - نظريّه المشهور فى المقام

اشاره

ذهب المشهور إلى أنّ تمايزها بتمايز الموضوعات.

والظاهر أنّ مرادهم موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل.

فعلم الفقه مثلاً يمتاز عن علم النحو بأنّ موضوع الأوّل فعل المكلف وموضوع الثانى هو الكلمه والكلام.

وأورد عليهم بأنّه يستلزم اتحاد علم النحو والصرف والبلاغه، إذ الموضوع فى الجميع هو الكلمه والكلام(١).

وأجيب عنه بأنّ الكلمه والكلام من حيث الإعراب والبناء موضوع النحو، ومن حيث الصّحّه والاعتلال موضوع الصرف، ومن

حيث الفصاحه والبلاغه موضوع المعانى والبيان، فتتغاير موضوعات هذه العلوم الثلاثه

ص: ٤١

١- (١) إن قلت: تعدّد الموضوع فى هذه العلوم الثلاثه يغير ما تقدّم من وحده موضوع العلم. قلت: موضوع هذه العلوم فى الواقع

هو القدر الجامع بين الكلمه والكلام، أعنى: اللفظ العربى المستعمل، سواء كان بصوره الكلمه أو الكلام. منه مدّ ظلّه.

ولجمع من الفلاسفة المحقّقين نكته لطيفه على ما نقله المحقّق الاصفهاني في حاشيته (1) على الكفايه، وهي أنّ قول النحاه: «موضوع علم النحو هو الكلمه والكلام من حيث الإعراب والبناء» ليس بمعنى: من حيث كونهما معربين بالفعل، بل يكون بمعنى: من حيث كونهما قابلين لورود الإعراب عليهما، وإلا لكانت مسائل النحو من قبيل الضروريّه بشرط المحمول، ضروره أنّ قولنا:

«الفاعل مرفوع» بناءً على الأوّل يكون بمعنى: «الفاعل المعرب بإعراب الرفع يكون مرفوعاً» وأما بناءً على الثاني يكون بمعنى: «الفاعل الذي هو قابل لورود الإعراب عليه يكون مرفوعاً»، وهذا هو المعنى الصحيح لا الأوّل.

وبه تبين فساد عدول بعضهم عمّا ذهب إليه المشهور من كون موضوع علم النحو هو الكلمه والكلام إلى كونه هو المعرب والمبني، فراراً عن إشكال متوجّه إلى المشهور.

وجه الفساد: أنّ الفاعل فرد من أفراد المعرب، والمراد به المعرب بالفعل، فقولنا: «الفاعل مرفوع» يكون على هذا بمعنى: الفاعل المعرب بالفعل بإعراب الرفع يكون مرفوعاً.

نقد كلام المشهور في تمايز العلوم

ويرد على كلام المشهور أنّ دليلهم ومبناهم في إثبات وحده موضوع العلم يقتضى أن يكون التمايز بالأغراض لا بالموضوعات.

توضيح ذلك: أنّهم لم يصلوا إلى إثبات وحده الموضوع للعلوم إلّا من

طريق وحده الغرض المترتب على كل علم كما عرفت (١).

وهذا الدليل وإن كان مردوداً عندنا، وقد عرفت وجوه المناقشه فيه (٢) إلا أنه يستلزم أن يكون تمايز العلوم بتمايز الأغراض، لأن العلم بوحده الموضوع ناشٍ عن العلم بوحده الغرض عندهم، ولا وجه للعدول من المنشأ إلى الناشئ.

لا يقال: لعل الوجه فيه كون الغرض معلولاً، والموضوع علّة له عندهم، لأن الغرض مترتب على مسائل العلم، والمسألة وإن كانت متشكّله من الموضوع والمحمول والنسبه، إلّا أنّ المحمول عارض متأخر عن الموضوع، فلا يصلح للتأثير في الغرض مع وجود الموضوع الذي هو معروض متقدّم، والنسب معانٍ حرفيه غير مستقلّه أولاً، ومتأخره عن الموضوع والمحمول ثانياً.

فلا يصلح للتأثير في الغرض إلا موضوعات المسائل (٣).

فوجه عدولهم من الغرض إلى الموضوع هو علّيه الموضوع للغرض.

وبعبارة اخرى: الاستدلال لإثبات الموضوع ووحده الغرض إنّما هو من قبيل البرهان الإنّي الذي نصل فيه من المعلول إلى العلّة، لا اللّمي الذي نصل فيه من العلّة إلى المعلول، وعلى هذا فلا وجه لنسبه التمايز إلى الغرض الذي هو معلول، بل لا بدّ من ربطه بالعلّة، وهي الموضوع.

فإنّه يُقال: الغرض وإن كان معلولاً إلاّ أنّه أوضح من الموضوع الذي هو

ص: ٤٣

١- (١) راجع ص ١٦.

٢- (٢) راجع ص ١٨.

٣- (٣) نحن الآن نمشي على مبنى المشهور، وإلّا فلم نسلم كون الغرض مترتباً على الموضوع، كما عرفت توضيحه في مسأله احتياج العلم إلى الموضوع ووحده ص ٢١. منه مدّ ظلّه.

علته، إذ العلم بالعرض ووحدته أوجب العلم بالموضوع ووحدته، وإذا دار الأمر فيما ينسب إليه التمايز بين الأثر الأجلى والمؤثر الأخرى فلا ريب في تعيين الأول.

إشكال المحقق الخراساني رحمه الله على المشهور

والمحقق الخراساني رحمه الله تخيل أن المشهور أرادوا بالموضوعات في قولهم:

«تمايز العلوم بتمايز الموضوعات» موضوعات المسائل، حيث قال: وقد انقده كذلك أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا- الموضوعات ولا- المحمولات، وإلا كان كل باب بل كل مسألة من كل علم علماً على حده، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل (١).

فإنه أراد بقوله: «لا- الموضوعات» نفي كلام المشهور، وبقرينه عطفه المحمولات عليها نفهم أن مراده منها موضوعات المسائل، إذ لا يمكن أن يراد من المحمولات إلّا محمولاتها.

وذييل كلامه المذكور قرينه أخرى على حمله كلام المشهور على موضوعات المسائل، إذ لا يلزم من كلام المشهور كون كل باب من كل علم علماً على حده إلا إذا أرادوا أن تمايز العلوم بتمايز موضوعات المسائل كما هو واضح.

وبالجملة: في كلام المحقق الخراساني رحمه الله قرينتان على حمله كلام المشهور على إرادته موضوعات المسائل كما عرفت، وعلى هذا الأساس استشكل عليهم بأن قولهم يستلزم كون كل باب بل كل مسألة من كل علم علماً على حده.

ص: ٤٤

وتوضيح إيراده: أنّ موضوعات ومحمولات المسائل المربوطه بعلم واحد متغايره، فانظر إلى علم النحو مثلاً، فإنّ قولنا: «كلّ فاعل مرفوع» مسأله نحويه، و «كلّ مفعول منصوب» مسأله نحويه اخرى، و «كلّ مضاف إليه مجرور» مسأله نحويه ثالثه، وتغاير الموضوعات والمحمولات في هذه المسائل الثلاث أمر واضح، فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات أو المحمولات لكان كل واحد من هذه المسائل الثلاث علماً مستقلاً.

جواب إشكال المحقق الخراساني على المشهور

لكنّك عرفت أنّ ظاهر كلام المشهور أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، فيمتاز كل واحد من علم النحو والفقه والأصول عن صاحبه بأنّ موضوع الأوّل هو الكلمه والكلام، وموضوع الثاني فعل المكلف، وموضوع الثالث الأدلّه الأربعة أو الحجّه في الفقه، فهي علوم متغايره لأجل تغاير موضوعاتها.

فلا يرد عليهم ما أورده المحقق الخراساني رحمه الله.

نعم، هو وارد على القول بكون التمايز بتمايز المحمولات، لكونها متعيّنه في محمولات المسائل بكثرتها من دون أن يراد انتزاع جامع منها وتسميته باسم خاصّ، كما فعله المشهور في ناحيه الموضوعات، حيث انتزعوا من موضوعات المسائل جامعاً سمّوه باسم مخصوص وجعلوه ملاك التمايز في العلوم.

لكنّ الظاهر أنّ تمايز العلوم بتمايز المحمولات مجرّد احتمال ذكر في كلام المحقق الخراساني، ولا قائل له.

وعلى أيّ حال لا يصحّ جعل تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، ولا بتمايز موضوعات المسائل أو محمولاتها.

اشاره

وذهب المحقق صاحب الكفايه إلى أنّ تمايزها بتمايز الأغراض المترتبّه على العلوم الداعيه إلى تدوينها، كالاقتدار على الاستنباط في علم الأصول، وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، وعصمه الذهن عن الخطأ في الفكر في علم المنطق، وهكذا(١).

وذهب إليه قبله المير سيّد شريف الجرجاني، فتبعه جماعه منهم المحقق الخراساني رحمه الله.

والتأميل في كلامه من الصدر إلى الذيل يدلّنا على أنّه استدلل لإثبات مذهبه في المقام بأنّ العلم عبارته عن مجموعه مسائله المتعدّده التي جمعها الدخّل في الغرض الذي دوّن لأجله العلم، فمسائل علم النحو مثلاً وإن كانت متكثره ومتشّته، إلّا أنّ لها جامعاً، وهو أنّها تشترك في الدخّل في الغرض الباعث على تدوين هذا العلم، وهو «صون اللسان عن الخطأ في المقال».

فالمحور الذي حوله تدور مسائل العلم هو الغرض، وإذا ضمّنا إليه أنّ الغرض في كلّ علم لا يكون إلّا واحداً كما ذهب إليه المشهور ومنهم صاحب الكفايه رحمه الله ثبت لا محاله أنّ كلّ علم يمتاز عن سائر العلوم بالغرض الداعي إلى تدوينه.

فكلّ مسأله شككنا في كونها من مسائل النحو مثلاً نعرضها على غرضه، فإن كانت دخيله فيه نعلم أنّها من النحو وإلّا فلا.

ولا ينافيه كون بعض المسائل مؤثّره في غرضين لأجل كلّ منهما وضع علم على حده، فإنّها حينئذ تكون من مسائل العلمين.

ص: ٤٦

هذا حاصل الدقه والتأمل فى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله.

وفى كلامه مضافاً إلى إقامه البرهان على مذهبه نكتتان:

الأولى: أن المراد بالعرض فى المقام هو عرض تدوين العلم الذى له دخل فى جمع مسائل كثيره واعتبارها علماً واحداً، لا العرض فى مقام التعلّم، فلا يتوقّف كون مسأله من مسائل علم على تشخيص المتعلّم، فما كان دخيلاً فى عرض تدوين علم الفقه مثلاً يكون مسأله فقهيته، وإن لم نعلم بها، وما لم يكن كذلك لا يكون من مسائل الفقه، وإن تخيلنا كونه منها.

الثانيه: أن العلم لا يتحقّق قبل تدوينه، إذ ليس لنا مجموعه مسائل نسمّيها بالعلم قبل التدوين، فإذا دوّن مسائل النحو مثلاً نقول: «هذا علم النحو» وأما قبل التدوين فلا عرض فى البين ولا مسائل دخيله فيه، فلا علم لنا، لأنّه لا يكون إلّا مجموعه المسائل الدخيله فى العرض.

فما يستفاد من كلام المحقق الخراسانى رحمه الله امور ثلاثه:

١ - إقامه البرهان على كون التمايز بين العلوم بتمايز الأغراض.

٢ - أن المراد بالعرض هو العرض فى مقام التدوين لا فى مقام التعلّم.

٣ - أن العلم لا يتحقّق إلّا بعد تدوينه.

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى ملاك تمايز العلوم

وما قيل أو يمكن أن يقال فى ردّ كلامه رحمه الله وجوه:

الأول: اورد عليه بأنّ الأغراض المترتبه على العلوم متأخره عنها بمراحل، إذ لا بدّ من وجود مسائل العلم أولاً، ثمّ تعلّمها ثانياً، ثمّ العمل بها ثالثاً كى يترتب العرض، ألا ترى أنّ مجرد المسائل النحويه المدوّنه فى كتاب السيوطى مثلاً لا تؤثر فى «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» لو لم تتعلّمها، أو لم نعمل

بها في المحاورات بعد التعلّم؟

فالأغراض المترتبه على العلوم متأخره عنها بمراحل، فكيف يمكن تمايز المتقدم بالأمر المتأخر؟!

وبعبارة اخرى: تمايز العلوم لا بدّ من أن يكون في مرتبه نفس مسائلها أو قبلها، فلا- يمكن تمايزها بالأغراض المتأخره عنها بمراتب.

ويمكن الجواب عنه بأنّه ناشٍ عن الخلط بين العلّه الغائيه في الخارج وفي الذهن، فإنّ العلّه الغائيه بوجودها الخارجى وإن كانت متأخره عن المعلول، إلّا أنّها بوجودها الذهني متقدّمه عليه، ألا ترى أنّ الفوائد المترتبه على البناء بوجودها في ذهن البناء متقدّمه على نفس البناء وداعيه إليه، وإن كانت بوجودها الخارجى متأخره عنه.

والمحقّق صاحب الكفايه صرّح بأنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايز الأغراض الداعيه إلى التدوين، والداعى إلى تدوين العلم إنّما هو الغرض بوجوده الذهني لا الخارجى كما تخيل المستشكل.

إشكال المحقّق الخوئى

«مدّ ظلّه»

على المحقّق الخراسانى وجوابه

الثانى: أورد عليه بعض الأعلام بأنّ العلوم على قسمين:

١ - ما له غرض عملى مترتب عليه، كالنحو والصرف والفقه والأصول، حيث إنّ من تعلّم النحو لا- يقول في محاوراته: «جائنى زيداً» بل يقول:

«جائنى زيد»، فله أثر عملى، ومن تعلّم الفقه واستنتج فيه وجوب صلاه الجمعه يذهب إلى المصلّى ويؤدّيها، فله أيضاً غرض خارجى، وهكذا.

٢ - ما ليس له غرض عملى، بل له أثر علمى فقط، كالفلسفه، حيث عزّفوها بالعلم الذى يوجب معرفه الحقائق والواقعيّات، والجغرافيا، فإنّه العلم

ص: ٤٨

الذى يبحث فيه عن الكره الأرضيّه، فيترتب عليه معرفه جبالها، غاباتها، بحارها، وسائر أحوالها من حيث الكميّه والكيفيّه والوضع والأين. ولا يترتب على هذين العلمين غرض خارجي.

ثمّ قال: ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله صحيح بالنسبه إلى القسم الأول فقط، وأمّا القسم الثاني فلا بدّ من القول بكون التمايز فيه إمّا بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما(١)، لعدم غرض خارجي له ما عدى العرفان والإحاطه، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجى(٢).

هذا حاصل إشكال المحقّق الخوئي على المحقّق الخراساني رحمه الله.

وفيه: أنّه لا فرق بين القسمين من العلوم عندنا، لأنّ لكلّ من العلوم سواء كان من القسم الأوّل أو الثاني غرضاً باعثاً على تدوينه مغايراً للغرض الداعى إلى تدوين العلم الآخر، فكما أنّ لعلم النحو غرضاً خارجياً، كذلك للجغرافيا أيضاً غرض خارجي مغاير له، لكن واقعيّه كلّ شيء بحسبه، فواقعيّه العلم إنّما هي بكونه متحقّقاً في ظرفه، فإذا قلنا: «زيد عالم» وكان كذلك بحسب الواقع، فهل يمكن أن يقال: ليس له حقيقه وواقعيّه؟ أو يمكن أن يقال: ليس للوجود الذهني حقيقه أصلاً؟ أو له أيضاً واقعيّه، كما أنّ الوجود الخارجى كذلك، لكن واقعيّه الأوّل إنّما هي بتحقيقه في الذهن، وواقعيّه الثاني بوجوده في الخارج.

فلو كان تمايز العلوم بتمايز الأغراض فلا فرق بين ما كان له غرض عملي وما ليس له إلّا غرض علمي.

ص: ٤٩

١- (١) لا بدّ من أن يكون هذا من قبيل الحصر الإضافي في مقابل الغرض، لأنّه «مدّ ظلّه» صرّح في صدر كلامه بأنّ التمايز إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، وكذا قال في ذيل كلامه: كما أنّه قد يمكن الامتياز بالمحمول. م ح - ي.

٢- (٢) محاضرات في اصول الفقه ١: ٣١.

الثالث: أنّ صحّه كون تمايز العلوم بتمايز الأغراض تبتنى على أمرين:

أ - وحده الغرض المترتب على كلّ علم، إذ لو أمكن تعدّد الغرض فلا معنى لامتياز العلوم بالأغراض. ووحده الغرض وإن كانت كالمتمسالم عليه بينهم إلّا أنّه لا دليل عليها كما تقدّم في البحث عن دليل المشهور لإثبات وحده الموضوع (١).

ب - أن لا يكون في المرتبه المتقدمه على الغرض وجه به يمتاز العلوم بعضها عن بعض، وإلّا حصل التمايز في تلك المرتبه ولا تصل النوبه إلى الغرض.

فتأمل، كي يتّضح لك أنّه هل يوجد في المرتبه المتقدمه على الغرض وجه التمايز أم لا؟

٣ - نظريّه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ما به يتمايز العلوم

وذهب سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أنّ تمايز العلوم بالسنخيّه الذاتيه المتحقّقه بين مسائلها، فإنّك عرفت (٢) أنّ بين مسائل كلّ سنخيّه ذاتيه، ولا سنخيّه بين مسائل علمين.

ألا ترى أنّ قول النحاه: «كلّ فاعل مرفوع» يسانخ قولهم: «كلّ مفعول منصوب»، ولا يسانخ قول الفقهاء: «الميته محزّمه»؟

ولا يصحّ السؤال عن علّه هذا التناسخ، لأنّه ذاتي والذاتي لا يعلّل، فكما لا يصحّ السؤال عن علّه كون الإنسان ناطقاً أو حيواناً، فكذلك لا يصحّ السؤال عن علّه وجود السنخيّه بين مسائل العلم.

ص: ٥٠

١- (١) راجع ص ١٨.

٢- (٢) راجع ص ٢٢.

وبالجملة: المسانخه بين مسائل كل علم توجب امتيازه عن سائر العلوم، ولا ترتبط هذه السنخيه بالموضوعات، لأننا أنكرنا افتقار العلم إلى الموضوع، ولا- بالأغراض، ضروره أننا ندرک السنخيه بين مسائل النحو مثلاً، ولو لم يكن له غرض أصلاً أو جهلنا بغرضه فرضاً، وهذا كاشف عن ارتباط السنخيه بذوات المسائل لا بالغرض.

وتداخل علمين في بعض المسائل بأن تدخل مسأله في علمين لا يضرّ بما ذكر (1)، لأنّ وجود السنخيه بين مسأله اصوليه مثلاً وسائر مسائل علم الأصول لا ينفى وجود السنخيه بينها وبين مسائل علم آخر.

فقولنا: «الأمر يدلّ على الوجوب» مسأله اصوليه من طرف، ولغوويه من طرف آخر، لكونها مناسبه ومسانخه لمسائل كلا العلمين.

فمنشأ وحده العلوم وكذلك منشأ تمايزها إنّما هو السنخيه الذاتيه المتحققه بين مسائل كل علم.

هذا حاصل ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظلّه» في المقام (2).

لا- يقال: السنخيه ترتبط إمّا بموضوعات المسائل، أو بمحمولاتها، أو باشتراكها في الغرض المترتب عليها الذي يعبر عنه بغرض العلم (3)، لأنّ مسائل العلوم مركبه عن هذه الأمور الثلاثه فقط.

فلا بدّ من القول بأنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات كما ذهب إليه المشهور

ص: ٥١

١- (١) وتداخل علمين لا يتفق إلّا في قليل من المسائل. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ١٦.

٣- (٣) ففي علم النحو مثلاً- تحققت السنخيه بين الفاعل والمفعول والمضاف إليه على الأوّل، وبين المرفوعيه والمنصوبيه والمجروريه على الثاني، وترتبط بالغرض المترتب عليه، وهو «صون اللسان عن الخطأ في المقال» على الثالث. م ح - ي.

على الأوّل، وبتمايز المحمولات على الثانى، وبتمايز الأغراض كما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله على الثالث، ولا يتصوّر أمر رابع.

فإنّه يقال أوّلاً: لا- ترتبط السنخيّه بواحد من الأمور المذكوره، بل ترتبط بنفس المسائل التى ركبّت من الموضوعات والمحمولات والنسب، فالسنخيّه المتحقّقه بين مسائل النحو مثلاً- مربوطه بمجموع «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» و «المضاف إليه مجرور».

وثانياً: لا بدّ من القول بأنّ التمايز بنفس السنخيّه، ولو كان ملاكها هو الموضوع أو المحمول أو الاشتراك فى الغرض، لأنّ البرهان فى المقام من قبيل الإنّ لا اللّم.

توضيح ذلك: أنّ الاشتراك فى الغرض مثلاً- وإن كان علّه لتحقق السنخيّه بين المسائل، إلّا أنّنا نصل إليه من طريق السنخيّه، لكونها أوضح منه، ألا ترى أنّه لو لم يكن لعلم النحو غرض، أو جهلنا به لتحققت السنخيّه أيضاً بين قول النحاه: «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب».

وينبغى ذكر نكته فى المقام، وهو أنّ الإمام «مدّ ظلّه» استشكل على القول بكون الأغراض ملاكاً لتمايز العلوم، بأنّ الأغراض متأخره عن مسائل العلوم، ولا يمكن تمييز المتقدّم بما هو متأخر.

وقد عرفت (1) أنّه ناش عن الخلط بين العلّه الغائيه بوجودها الخارجى وبوجودها الذهنى، فإنّ المتأخر عن العلوم إنّما هو الغايه الخارجيه، وأمّا الغايه الذهنيه التى تكون غرضاً داعياً إلى التدوين فهى متقدّمه عليها.

لكن تقدّم الغرض على العلم لا يوجب أن يكون التمايز بين العلوم

ص: ٥٢

بالأغراض، لأنّ السنخيه أوضح من الغرض كما تقدّم آنفاً، فلا بدّ من أن يكون التمايز بها كما قال الإمام «مدّ ظلّه».

٤ - نظريه الأستاذ البروجردى رحمه الله فى تمايز العلوم

إشاره

وذهب سيدنا الأستاذ آيه الله العظمى البروجردى رحمه الله إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الجامع لمحمولات مسائلها(١).

ثمّ ادعى أنّ هذا ما اختاره المشهور أيضاً، لأنهم ذهبوا إلى أنّ التمايز بتمايز الموضوعات، وأرادوا بها جامع المحمولات.

وذكر لإثبات كلا الأمرين خمس مقدمات ترتبط اثنتان منها بدعواه الأولى، وثلاث بدعواه الثانية:

المقدّمه الأولى: لا- يخفى أنا إذا راجعنا كلّ واحد من العلوم المدوّنه، وقصرنا النظر على نفس مسائله، من غير التفات إلى ما يكون خارجاً من ذات المسائل من المدوّن والأغراض ونحوهما، علمنا علماً وجدائياً باشتراك جميع تلك المسائل المتشتمه فى جهه وحيثيه لا توجد هذه الجهه فى مسائل سائر العلوم، وتكون هذه الجهه جامع بين تلك المسائل، وبسببها يحصل الميز بين مسائل هذا العلم، وبين مسائل سائر العلوم، وكذلك وجدنا فى كلّ مسأله من مسائل هذا العلم جهه وخصوصيه، تميّز هذه المسأله من غيرها من مسائل هذا العلم. مثلاً إذا راجعنا مسائل علم النحو، وقطعنا النظر عن مدوّنه

ص: ٥٣

١- (١) وهذا غير ما نفاه المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله: «تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعيه إلى التدوين لا الموضوعات ولا- المحمولات» لأنّ ظاهره أنّه أراد نفس محمولات المسائل بكثرتها، لا الجامع بينها، فإنّ قوله بعد ذلك: «وإلّا كان كلّ باب بل كلّ مسأله من كلّ علم علماً على حده» لا يلائم إرادته الجامع، لأنّه شىء واحد، ولا يستلزم جعل التمايز به كون كلّ باب علماً على حده كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

والأغراض الباعثة على تدوينه، رأينا أنّ جهه البحث في جميعها كيفيه آخر الكلمه من المرفوعيّه والمنصوبيّه والمجروريّه، فهى خصوصيه ذاتيه ثابتة في جميع مسائله، مع قطع النظر عن المدوّن والأغراض ونحوهما، وهى الجهه الجامعه بين هذه المسائل المتشتمه، وبسببها تمتاز هذه المسائل من مسائل سائر العلوم، ومع ذلك رأينا أنّ فى نفس كلّ مسأله منها خصوصيه ذاتيه بها تمتاز من غيرها من مسائله. وحيث لم تكن هاتان الجهتان خارجتين من ذوات المسائل بحكم الوجدان، فلا محاله ليستا خارجتين من الموضوع والمحمول، إذ النسبه معنى آلى، توجد فى جميع القضايا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل.

المقدّمه الثانيه: أنّك إذا تتبعت العلوم المدوّنه، ودققت النظر فى مسائل كلّ واحد منها، رأيت أنّ بعض العلوم الموجوده يكون ما هو المحمول فى جميع مسائلها أمراً واحداً، كالعلم الإلهى بالمعنى الأعمّ، فإنّ المحمول فى جميع مسائله مفهوم واحد، وهو قولنا: «موجود» فيقال: الله موجود، العقل موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، الكمّ موجود، وهكذا. وأنّ بعضها ممّا يختلف المحمول فى مسائله، لكنّه توجد بين محمولاته المختلفه جهه جامعته، بل ربما يكون المحمول فى مسائل فصل منه أمراً وحدائياً، كعلم النحو، فإنّ المرفوعيّه مثلاً تارةً تحمل على الفاعل، وأخرى على المبتدأ، وتتحصل بذلك مسألتان، ومع ذلك فالمرفوعيّه وإن كانت تغاير المنصوبيّه، لكن بينهما جهه جامعته ذاتيه، حيث إنّ كلّاً منهما من تعينات الإعراب الحاصل لآخر الكلمه.

وبالجملة: فليس المحمول يختلف دائماً فى جميع مسائل العلم، وأمّا موضوعات المسائل فهى ممّا تختلف دائماً فى جميع المسائل، من أى علم كانت.

وحيث عرفت في المقدمه الأولى أنّ في كلّ مسأله من مسائل العلم توجد جهتان: جهه ذاتيه جامعه بين جميع مسائل هذا العلم، وبها تمتاز من مسائل سائر العلوم، وجهه ذاتيه بها تمتاز هذه المسأله من غيرها من مسائل هذا العلم، وعرفت أيضاً أنّ الجهتين ليستا خارجتين من الموضوع والمحمول فلا- محاله تنحصر الجهه الأولى في المحمول والجهه الثانيه في موضوع المسائل، لأنّه الذي يختلف في جميع المسائل، بخلاف المحمول.

وبعباره اخرى: تمايز مسائل العلم بتمايز موضوعاتها، وتمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها.

المقدمه الثالثه: أنّ المراد بالعرض في قولهم: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» هو العرض باصطلاح المنطقي لا الفلسفي، فإنّ العرض الفلسفي عبارته عن ماهيته شأن وجودها في الخارج أن يكون في الموضوع، ويقابله الجوهر.

والعرض المنطقي عبارته عما يكون خارجاً من ذات الشيء متّحداً معه في الخارج، ويقابله الذاتيه. وبين الاصطلاحين بون بعيد، فإنّ العرض المنطقي قد يكون جوهرًا من الجواهر، كالناطق بالنسبه إلى الحيوان وبالعكس، حيث إنّ كلّاً منهما خارج من ذات الآخر، ومحمول عليه، فيصدق عليه تعريف العرض المنطقي، وإن كان كلّ منهما ذاتياً بالنسبه إلى الإنسان، فالعرض باصطلاح الفلسفي مطلق، وباصطلاح المنطقي أمر نسبي، فإنّ «الفصل» مثلاً- بالنسبه إلى «الجنس» عرض خاصّ، وبالنسبه إلى «النوع» المؤلّف منه ذاتيّ له، وأمّا المقولات التسع العرضيه باصطلاح الفلسفي فلا- تتغيّر عن وصف العرضيه باختلاف الاعتبارات والنسب.

المقدمه الرابعه: لا يخفى أنّ كلّ واحد من الموضوع والمحمول في مسائل

العلم عرض بالنسبه إلى الآخر، إذ المراد بالعرض هنا - كما عرفت - هو العرض باصطلاح المنطقي، وهو عبارته عمياً يكون خارجاً من ذات الشيء، ومتّحداً معه في الخارج، ففي قولنا في العلم الإلهي بالمعنى الأعم: «الجسم موجود» كلّ واحد من وصفى الجسميّه والوجود خارج من ذات الآخر مفهوماً، ومتّحد معه خارجاً، فكّل واحد منهما عرض ذاتي بالنسبه إلى الآخر، وكذلك كلّ واحد من وصفى الفاعليّه والمرفوعيّه في قولنا: «الفاعل مرفوع» يكون عرضاً منطقيّاً بالنسبه إلى الآخر، وهكذا في جميع مسائل العلوم.

والحاصل: أنّ الموضوع في كلّ مسأله عرض بالنسبه إلى جامع محمولات المسائل وبالعكس.

المقدّمه الخامسه: أنّ المتداول في المسائل وإن كان جعل الأخصّ موضوعاً والأعمّ محمولاً، فيقولون: «الفاعل مرفوع» و «المبتدأ مرفوع» وهكذا، إلّا أنّ النظم الطبيعي يقتضى جعل المعلوم من الأمرين موضوعاً، والمجهول منهما محمولاً، فإذا عرف المخاطب زيداً، ولكنّه لم يعلم أنّه جاء من السفر أم لا؟ نقول: «زيد جاء من السفر»، وإذا علم بمجىء شخص من السفر ولم يعلم أنّه من هو؟ نقول: «الذي جاء من السفر زيد».

إذا عرفت هذه المقدمات تبين لك أنّ الحقّ مع القدماء، حيث قالوا: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، وليس هو إلّا عبارته عن جامع محمولات المسائل، الذي عرفت في المقدّمه الثانيه أنّ تمايز العلوم بتمايزه، ووجه كونه موضوعاً أنّ جامع محمولات المسائل في كلّ علم هو الذي ينسب أولاً إلى الذهن، ويكون معلوماً عنده، فيوضع في وعاء الذهن، ويطلب في العلم تعيناته وتشخصاته التي تعرض له.

مثلاً- في العلم الإلهي بالمعنى الأعم يكون نفس الوجود معلوماً لنا وحاضراً في ذهننا، فنطلب في العلم تعييناته وانقساماته اللاحقه له: من الوجود، والإمكان، والجوهريه، والعرضيه، والجسميه، ونحوها، فصوره القضيه وإن كانت هي قولنا: «الجسم موجود» مثلاً لكن الموضوع حقيقه هو عنوان الموجوديه، فمحصل مسأله هو أن الوجود المعلوم لك، من خصوصياته وتعييناته وصف الجوهريه، ومن تعييناته وصف الجسميه، وهكذا، ولذلك تراهم يقولون: إن موضوع العلم الإلهي بالمعنى الأعم هو الوجود، مع أن الوجود يصير محمولاً في القضايا المعقوده.

وكذلك في علم النحو، فإن أول ما ينسب إلى ذهن المتتبع لاستعمالات العرب، إنما هو إعراب آخر الكلمه، والاختلافات الواقعه فيه: من المرفوعيه والمنصوبيه والمجروريه، فتطلب في علم النحو الخصوصيات التي بسببها يتحقق الإعراب واختلافاته من الفاعليه والمفعوليه ونحوهما، فالمسأله المعقوده وإن كانت بصوره قولنا: «الفاعل مرفوع»، لكن الموضوع حقيقه هو وصف المرفوعيه، فمحصل مسائل علم النحو هو أن ما يختلف آخره بالمرفوعيه والمنصوبيه والمجروريه إنما يتعين بتعيينات مختلفه: من الفاعليه والمفعوليه ونحوهما، وأن المعرب بالإعراب الرفعي فاعل، والمعرب بالإعراب النصبى مفعول، وهكذا.

والحاصل: أن جامع المحمولات - أعني الحيثيه المشتركه بين مسائل العلم - هو الذي ينسب إلى الذهن أولاً، ويطلب في العلم جهاته وتعييناته، فهو الموضوع للعلم، والتعيينات المختلفه التي يجعل كل واحد منها موضوعاً لمسأله، عوارض ذاتيه لموضوع العلم، لما عرفت في المقدمه الرابعه أن كل واحد من الموضوع والمحمول في المسأله عرض بالنسبه إلى الآخر، وفي المقدمه الخامسه

أن ما هو الموضوع حقيقة هو المعلوم من الأمرين.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أعنى بها جامع محمولات المسائل، وتمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها.

وقد تبين لك بما ذكرناه فساد ما ربما يتوهم في المقام من أنّه لم لا يجوز أن تكون الجبهه المشتركة بين مسائل العلم المائزه إياها من سائر العلوم، هي عباره عن الكلّي الجامع لموضوعات المسائل، والجبهه التي بها يمتاز كلّ مسأله من غيرها عباره عن خصوصيات موضوعات المسائل، وعلى هذا فتوجد كلتا الجهتين في عقد الوضع، ويكون موضوع العلم عباره عن الكلّي الجامع لموضوعات المسائل.

توضيح الفساد: أنّك قد عرفت أنّ موضوع العلم هو الحيثيه المعلومه التي يطلب في العلم تعيّناته، ويبحث فيه عن عوارضه التي تحمل عليه، وليس هذا إلّا ما هو الجامع للمحمولات، فإنّه الحيثيه المنسبقة إلى الذهن، التي يبحث في العلم عن عوارضها.

والظاهر أنّ ما ذكرناه هو مراد القوم أيضاً، حيث أضافوا قيد الحيثيه في بيان موضوع العلوم الأدبيّه، فقولهم: إنّ موضوع علم النحو هو الكلمه من حيث الإعراب والبناء، وموضوع علم الصرف هو الكلمه من حيث الصّحّه والاعتلال، وهكذا، إنّما يريدون بذلك كون حيثيه الإعراب والبناء موضوعاً لعلم النحو، وحيثيه الصّحّه والاعتلال موضوعاً لعلم الصرف.

وعلى هذا فيكون تمايز جميع العلوم بتمايز الموضوعات، وبعباره اخرى بتمايز جامع المحمولات، فإنّه لا فرق بين موضوع العلم وبين جامع محمولات مسائله إلّا في التعبير (١).

ص: ٥٨

١- (١) نهايه الأصول: ١٠.

وفى كلامه رحمه الله مواقع للنظر:

١ - لا إشكال فى ما ذهب إليه فى المقدمه الأولى، من أنّ فى جميع مسائل العلوم جهتين ذاتيتين:

إحدهما: مغايره مسائل كلّ علم مع مسائل سائر العلوم، والثانيه: أنّ مسائل كلّ علم وإن كانت متشابهه متسانخه، إلّا أنّ لكلّ منها مغايره مع سائر المسائل من ذلك العلم، مثلاً- لقولنا: «الفاعل مرفوع» مغايره مع «الصلاه واجبه» ومغايره اخرى مع «المفعول منصوب» حال كونه مسانخاً ومشابهاً أيضاً للثانى.

لكنّ الإشكال فى دعوى استناد المغايرتين المذكورتين بالموضوع والمحمول وعدم دخل النسبه فى ذلك، كيف وللربط بين الموضوع والمحمول دور مهمّ فى تحقّق المسأله، بل ما هو المجهول للمخاطب، والمتكلّم يريد إفادته إنّما هو بيان النسبه والهوهويّه بين الموضوع والمحمول.

فحينما نقول: «الفاعل مرفوع» لا نريد تفهيم «الفاعل» أو «المرفوع»، بل نريد تفهيم كون الفاعل مرفوعاً.

والعجب من قوله فى تعلييل دعواه: «إذ النسبه معنى آلىّ، توجد فى جميع القضايا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل».

فإنّ النسبه وإن كانت معنى حرفياً آلياً إلّا أنّها المقصوده بالإفهام فى جلّ المحاورات. ووجود النسبه فى جميع المسائل لا يستلزم اتّحادها فى الجميع، فإنّ النسبه بين «الفاعل مرفوع» مغايره للنسبه بين «المفعول منصوب»، واشتراك

المسألتين في كونهما بصورة المبتدأ والخبر لا- يوجب اتحاد معانها والنسبه بينهما، فإنَّ نسبه المرفوعيه إلى الفاعل غير نسبه المنصوبيه إلى المفعول. فلا يصح القول بانحصار التمايز في محدوده الموضوع والمحمول، وعدم دخل النسبه فيه.

٢- قال رحمه الله في المقدمه الثانيه: تمايز مسائل كل علم في أنفسها بتمايز موضوعاتها، وتمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها، وابتنى ذلك على وحده جميع المحمولات في بعض العلوم كالفلسفه، ووحده محمولات بعض الأبواب في بعض آخر، كباب المرفوعات من علم النحو، وعلى اختلاف الموضوعات في جميع المسائل من جميع العلوم.

وفيه: أن الأمر في بعض العلوم بعكس ذلك، كالعرفان، فإنَّ موضوعه وموضوع جميع مسائله شيء واحد، وهو الله، فكيف يمكن القول بأنَّ تغاير مسائل كل علم في أنفسها بتغاير موضوعاتها؟!

٣- قال رحمه الله: المشهور موافق لنا في ملا-ك تمايز العلوم، فإنَّهم وإنَّ عبَّروا بأنَّ تمايزها بتمايز الموضوعات، إلَّا أنَّ موضوع العلم عبارته عن الجامع لمحمولات مسائله.

وفيه: أن هذا من قبيل تفسير ما لا يرضى صاحبه، فإنَّ المشهور ذهبوا إلى أنَّ موضوع علم النحو مثلاً هو الكلمه والكلام، ولا ريب في أنَّ المسائل النحويّه هي «الفاعل مرفوع»، و«المفعول منصوب»، و«المضاف إليه مجرور»، وهكذا، فانظر إلى وجدانك فهل تجد الموضوع الذي هو الكلمه والكلام جامعاً للفاعل والمفعول والمضاف إليه، أو للمرفوع والمنصوب والمجرور؟

لا ريب في أنَّ الصحيح هو الأوّل، وأمّا الجامع بين هذه المحمولات فهو «كيفية آخر الكلمه» لا الكلمه والكلام.

إن قلت: يؤيد ما ذكره آيه الله البروجردى رحمه الله أنَّ موضوع الفلسفه هو

«الوجود» ومحمول جميع مسائلها أيضاً هو «موجود»، حيث نقول: الله موجود، الجوهر موجود، العرض موجود، وهكذا، ولا ريب في أن الوجود جامع هذه المحمولات.

قلت: كون الوجود موضوعاً للفلسفة وإن كان ملائماً للقول بأصالة الوجود، لكنّه لا يناسب القول بأصالة الماهية، لأنّ الوجود على هذا القول أمر اعتباري، فالقول بكونه موضوعاً للفلسفة يستلزم أن يكون البحث عند القائلين بأصالة الماهية في جميع الأبواب بحثاً عن أمر اعتباري، وحيث إنّ لا يمكن الالتزام بهذا اللازم في الفلسفة التي يبحث فيها عن حقائق الأشياء، فلا بدّ من حلّ الإشكال بأحد وجهين:

أ - أن نلتزم في خصوص الفلسفة بما التزم به آية الله البروجردى رحمه الله في جميع العلوم، وهو أن مسائل الفلسفة من قبيل عكس الحمل، بمعنى أن صورته المسائل وإن كانت «الله موجود، الجسم موجود، العرض موجود» وهكذا، لكنّها في الواقع «الموجود هو الله، الموجود هو الجسم، الموجود هو العرض» وهكذا، وكلمة الموجود في هذه القضايا بمعنى «الواقع»^(١).

فبالنتيجة موضوع الفلسفة هو الجامع بين موضوعات مسائلها لا الجامع بين محمولاتها.

ب - والأحسن أن يقال: الوجود ليس موضوع الفلسفة، بل موضوعها «الواقعي»^(٢)، ويبحث في الفلسفة عن عوارضها، سواء قلنا بأصالة الوجود أو

ص: ٦١

١- (١) فقولنا: «الموجود هو الجسم» يكون بمعنى «الواقع هو وجود الجسم» عند القائلين بأصالة الوجود، وبمعنى «الواقع هو ماهية الجسم» عند القائلين بأصالة الماهية. م ح - ي.

٢- (٢) والذين قالوا بموضوعية الوجود هم القائلون بأصالته، لأنّ الواقعيه تنحصر عندهم في الوجود. منه مدّ ظلّه.

بأصاله الماهية، لكنّ الواقعيّ تنحصر في الوجود عند القائلين بأصالته، وفي الماهية عند القائلين بأصالتها.

وعلى هذا فموضوعات مسائل الفلسفة مصاديق هذه الواقعيّ، فالجوهر (1) أحد مصاديقها، والجسم مصاديق آخر، والعرض مصاديق ثالث، وهكذا.

والحاصل: أنّ موضوع الفلسفة هو الجامع بين موضوعات مسائلها، ويعتبر عنه بالواقعيّ.

هذه هي الإشكالات الواردة على ما ذكره من المقدمات، وهنا إشكالان آخران ينهدم بهما أساس ما ذكره رحمه الله.

٤- لا ريب في أنّ الغرض من البحث حول ملاك تمايز العلوم إنّما هو تشخيص المسائل المشكوكه.

توضيح ذلك: أنّا إذا شككنا في أنّ الاستصحاب مثلاً هل هو مسألة اصولية أو فقهية، فلا بدّ لنا من ملاحظه ضابطه التمايز، لنعلم بها كونه من الأصول أو الفقه، كي ندرجه في محلّه ونبحث عنه في العلم المربوط به.

وربما يترتب عليه ثمره عمليّ أيضاً، كما لو قال شخص بجواز التقليد في الفقه وحرمة في اصوله، فإن اقتضت مسأله التمايز كون الاستصحاب من الفقه جاز التقليد فيه، وإن اقتضت كونه من الأصول فلا.

وبالجملة: البحث عن ملاك تمايز العلوم ليس بحثاً علمياً صرفاً، بل الغرض منه رفع الشكّ عن المسائل المشكوكه وإدراجها في العلم المربوط بها.

إذا عرفت هذا، فلو قلنا بمقاله آية الله البروجردى رحمه الله من أنّ التمايز بتمايز جامع المحمولات فلا- يترتب عليه الغرض المذكور.

ص: ٦٢

١- (١) وجود الجوهر أو ماهيته على الاختلاف في مسألة أصاله الوجود والماهية. م ح - ي.

توضيح ذلك: أنّ الجامع لا بدّ من أن ينتزع عن محمولات جميع مسائل العلم، وإلّا فلم يتحقّق به التمايز بين العلوم.

فحينما نشكّ في أنّ الاستصحاب مثلاً هل هو من المسائل الأصولية أم لا؟ فالضابط في تشخيصه هل هو الجامع بين محمولات المسائل سوى الاستصحاب أو معه؟

لا- يمكن الذهاب إلى الأوّل، لأنّه يستلزم الشكّ في كون هذا الجامع المنتزع جامعاً لمحمولات جميع المسائل، لاحتمال كون الاستصحاب منها.

ولا- إلى الثاني، لأنّه يستلزم احتمال أن يكون هذا الجامع منتزِعاً عن محمولات مسائل الأصول وشيء أجنبي عنها، للشكّ في دخول الاستصحاب فيها فرضاً.

وبعبارة أخرى: كلامه رحمه الله يستلزم نحواً من الدور، لأنّ العلم بكون الاستصحاب داخلياً في الأصول أو خارجاً عنه يتوقّف على العلم بالجامع بين محمولات جميع المسائل، لكونه ملاك التمايز، والعلم بالجامع لمحمولات جميع المسائل يتوقّف على العلم بدخول الاستصحاب فيها أو خروجه عنها، كما هو واضح.

هذا أهمّ إشكال ينهدم به أساس ماذهب إليه آية الله البروجردى رحمه الله.

ولا- يخفى عليك أنّه وارد على كلام المشهور أيضاً، لأنّهم ذهبوا إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات (١) أولاً، وإلى أنّ موضوع كلّ علم هو الجامع بين موضوعات مسائله (٢) ثانياً، فتمايز العلوم عندهم بتمايز الجامع بين موضوعات

ص: ٦٣

١- (١) وأرادوا بها موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل كما تقدّم. منه مدّ ظله.

٢- (٢) وبعبارة أخرى: نسبة موضوع العلم إلى موضوعات مسائله عند المشهور هي نسبة الكلّي إلى مصاديقه والطبيعي إلى أفرادها، كما عبّر به المحقّق الخراساني رحمه الله. م ح - ي.

فلا بدّ من أن يكون هذا الجامع الذى سَمى عندهم موضوع العلم منتزِعاً عن موضوعات جميع المسائل.

فلو شككنا فى أنّ الاستصحاب مثلاً- هل هو من المسائل الأصولية أم لا؟ فالعلم بدخوله فيها أو خروجه عنها متوقّف على العلم بالجامع بين موضوعات جميع المسائل، لكونه ملاك التمايز، والعلم بالجامع لموضوعات جميع المسائل متوقّف على العلم بدخول الاستصحاب فيها أو خروجه عنها، وهذا دور.

وبالجملة: يرد على المشهور أيضاً ما أوردناه على آية الله البروجردى رحمه الله طابق النعل بالنعل.

لكنّه لا- يرد على من قال بكون الأغراض ملاكاً لتمايز العلوم كالمحقّق الخراسانى رحمه الله، إذ العلم بالغرض لا يتوقّف على العلم بجميع المسائل، فيمكن أن نعلم بأنّ فائده علم الأصول هى القدره على الاستنباط، ومع ذلك نشكّ فى أنّ الاستصحاب هل هو من مسائله أم لا؟ فنعرضه على الغرض لكى يرفع الشكّ ونعلم بدخوله فى المسائل الأصولية أو خروجه عنها.

٥- ويرد على آية الله البروجردى والمشهور إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ الجامع بين المحمولات أو الموضوعات الذى هو ملاك تمايز العلوم عندهم، هل هو جامع صنفى أو نوعى أو جنسى (١)؟

ص: ٦٤

١- (١) الجامع الصنفى يعمّ جمعاً من أفراد النوع يشترك فى صفه، كالإنسان الأبيض، فإنّه يشمل لجميع الأفراد البيض من الإنسان، والنوعى أعمّ من الصنفى، لشموله له ولسائر الأصناف، كالإنسان، والجنسى أعمّ من النوعى، لشموله له ولسائر الأنواع، كالحيوان، فلكلّ واحد من أفراد الصنف جوامع ثلاثة: الصنفى والنوعى والجنسى. منه مدّ ظلّه.

هنا قرائن على أنّ مرادهم الجامع النوعي:

منها: أنّ المشهور قالوا: إنّ نسبه موضوع العلم إلى موضوعات مسائله هي نسبه الكلّي إلى المصاديق والطبيعي إلى الأفراد، فيعلم أنّهم فرضوا هذا الجامع نوعيّاً، وفرضوا موضوعات المسائل مصاديقه وأفراده، إذ لو كان مرادهم الجامع الجنسي لما عبّروا عن موضوعات المسائل بأفراده، بل بأنواعه، وأيضاً لو كان مرادهم الجامع الصنفي لما عبّروا عن موضوع العلم الذي هو عبارته أخرى عن هذا الجامع بالطبيعي، لأنّ التعبير به إنّما يصحّ في النوع لا في الصنف.

ومنها: أنّ إرادته الجامع الصنفي أو الجنسي تشكل الأمر في بعض العلوم مثل علمي النحو والصرف، ضروره أنّ إرادته الجامع الصنفي تستلزم أن يكون كلّ واحد من المعرب والمبني مثلاً علماً على حده، لكونهما صنفين من النحو، وإرادته الجامع الجنسي تستلزم أن يكون موضوع علمي النحو والصرف هو الكلمه والكلام (1)، مع أنّهم فرّقوا بينهما وقالوا: موضوع النحو هو الكلمه والكلام من حيث الإعراب والبناء، وموضوع الصرف هو الكلمه والكلام من حيث الصحّه والاعتلال، ولا ريب في أنّ كلّاً منهما جامع نوعي داخل تحت الجنس الذي هو الكلمه والكلام.

والحاصل: أنّ مراد المشهور من الجامع بين موضوعات المسائل ومراد آية الله البروجردي رحمه الله من الجامع بين محمولاتها إنّما هو الجامع النوعي.

وحينئذٍ، فإن علمنا بكون مجموعته معيّنه من المسائل داخله في علم النحو

ص: ٦٥

١- (١) فيصيران علماً واحداً بناءً على ما ذهب إليه المشهور من كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات. م ح - ي.

مثلاً، وشككنا في مجموعته اخرى وأردنا تشخيص كونها داخله فيه أو خارجه عنه بملاك التمايز الذي هو الجامع فرضاً، فلا علم لنا بأن الجامع المنتزع هو الجامع النوعي، إذ يحتمل أن يكون المسائل المعلومه صنفاً للنحو، والمسائل المشكوكه صنفاً آخر له، كما أن المعربات والمبنيات صنفان للنحو، فيحتمل أن يكون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومه جامعاً صنفياً.

وبعبارة اخرى: لا بد لكم من العلم بكون الجامع المنتزع جامعاً نوعياً شاملاً لجميع المصاديق النوعية، كالإنسان، ولا علم لكم بنوعيته الجامع إلا بعد العلم بخروج المسائل المشكوكه عن النحو وانحصاره بالمسائل المعلومه التي انتزعت منها الجامع، مع أن الملاك في خروجها عنه أو دخولها فيه هو الجامع الذي يكون ملاك التمايز بين العلوم فرضاً.

إن قلت: لا- دخل لكثرة الأفراد وقتلتها في الجامع النوعي، ألا ترى أن الإنسان جامع نوعي، سواء كان أفراده ألفاً أو أكثر أو أقل، فكيف قلت: إن الجامع في العلوم يكون نوعياً لو كانت المسائل المشكوكه خارجه عنها، ويحتمل أن يكون صنفياً لو كانت داخله فيها؟!

قلت: بين المقامين فرق، لأننا علمنا أن «الإنسان» جامع نوعي مركب من جنس وفصل باسم «الحيوان» و «الناطق»، فكل من صدق عليه أنه حيوان ناطق فهو فرد للإنسان، والإنسان نوع له، ولا يفرق في نوعيته كثره المصاديق وقتلتها.

بخلاف ما نحن فيه، إذ ليس لنا هاهنا جامع نوعي مشخص من قبل، بل نريد انتزاع الجامع النوعي من مجموعته المسائل، فإن كانت المسائل المشكوكه خارجه عن العلم واقعاً كان الجامع المنتزع عن المسائل المعلومه نوعياً، وإن كانت داخله فيه واقعاً يحتمل أن تكون كل من مجموعته المسائل المعلومه

والمشكوكه صنفاً للعلم، فيكون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومه صنفياً، وللمسائل المشكوكه أيضاً جامع صنفى آخر، فلا بدّ من انتزاع الجامع النوعى الذى يعمّهما.

فحاصل الإشكال على المشهور وآيه الله البروجردى رحمه الله أنّه من أين انكشف لهم نوعيّة الجامع لكى يكون ملاكاً للتمايز بين العلوم، وضابطاً لتشخيص كون المسائل المشكوكه داخله فى علم أو خارجه عنه؟!!

٥ - نظريه المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى مسأله تمايز العلوم

اشاره

وبعض الأعلام بعدما نقل كلام المشهور من كون التمايز بتمايز الموضوعات، وكلام المحقق الخراسانى رحمه الله من أنّه بتمايز الأغراض قال:

والتحقيق فى المقام أن يُقال: إنّ إطلاق كلّ من القولين ليس فى محلّه.

وبيان ذلك: أنّ التمايز فى العلوم تارة يُراد به التمايز فى مقام التعليم والتعلّم (١)، لكى يقتدر المتعلّم ويتمكّن من تمييز كلّ مسأله ترد عليه، ويعرف أنّها مسأله اصوليه أو مسأله فقهيّه أو غيرهما، وأخرى يراد به التمايز فى مقام التدوين، وبيان ما هو الداعى والباعث لاختيار المدوّن عدّه من القضايا والقواعد المتخالفه، وتدوينها علماً واحداً، وتسميتها باسم فارد، واختياره عدّه من القضايا والقواعد المتخالفه الأخرى وتدوينها علماً آخر، وتسميتها باسم آخر، وهكذا.

أمّا التمايز فى المقام الأوّل، فيمكن أن يكون بكلّ واحد من الموضوع والمحمول والغرض، بل يمكن أن يكون بيان فهرس المسائل والأبواب إجمالاً.

ص: ٦٧

١- (١) كأن يبيّن معلّم النحو مثلاً ضابطه بها يقتدر المتعلّمون تمييز المسائل النحويه عن غيرها. منه مدّ ظلّه.

والوجه في ذلك هو أنّ حقيقه كلّ علم، حقيقه اعتباريّه (١)، وليست وحدتها وحده بالحقيقه والذات ليكون تمييزه عن غيره بتباين الذات كما لو كانت حقيقه كلّ واحد منهما من مقوله على حده، أو بالفصل كما لو كانت من مقوله واحده، بل وحدتها بالاعتبار، وتمييز كلّ مركّب اعتباري عن مركّب اعتباري آخر، يمكن بأحد الأمور المزبوره.

وأما التمايز في المقام الثاني فبالغرض، إذا كان للعلم غرض خارجي يترتب عليه، كما هو الحال في كثير من العلوم المتداوله بين الناس، كعلم الفقه والأصول والنحو والصرف ونحوها (٢).

وذلك لأنّ الداعي الذي يدعو المدوّن لأن يدوّن عدّه من القضايا المتباينه علماً، كقضايا علم الأصول مثلاً، وعدّه اخرى منها علماً آخر، كقضايا علم الفقه، ليس إلاً اشتراك هذه العدّه في غرض خاص، واشتراك تلك العدّه في غرض خاص آخر، فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحله التدوين، بل كان هو الموضوع، لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب - بل كلّ مسأله - علماً مستقلاً، لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفايه قدس سره.

ص: ٦٨

١- (١) والمراد بالمركّب الاعتباري مجموعه امور متعدده مسماه باسم واحد لدخلها في غرض خاص، كالصلاه، فإنّها مركّبه من أجزاء مختلفه، بل من مقولات متباينه غير قابله للاجتماع الواقعي، لكنّ الشارع اعتبرها شيئاً واحداً وسمّاها باسم الصلاه، لكونها بهذه الهيئه المركّبه ناهيه عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وقربان كلّ تقى. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فإنّ لهذه العلوم غرضاً خارجياً يترتب عليها، كصون اللسان عن الخطأ في المقال، في النحو، والافتقار على تشخيص الأحكام الإلهيه، في الفقه، فإنّ من تعلّم النحو لا يقول في محاوراته: «جائني زيدا» بل يقول: «جائني زيد»، فله أثر عملي، ومن تعلّم الفقه واستنتج فيه وجوب صلاه الجمعه يذهب إلى المصلّي ويؤدّيها، فله أيضاً غرض خارجي. منه مدّ ظلّه.

وأما إذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتب عليه سوى العرفان والإحاطة به، كعلم الفيلسوف الأولي، فامتيازُه عن غيره إمَّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

كما إذا فرض أنَّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل الموضوع فيه «الكره الأرضي» مثلاً، ويبحث فيه عن أحوالها من حيث الكميَّة والكيفيَّة والوضع والأين، إلى نحو ذلك، وخواصِّها الطبيعيَّة ومزاياها على أبحاثها المختلفة.

أو إذا فرض أنَّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل موضوعه «الإنسان» ويبحث فيه عن حالاته الطارئه عليه، وعن صفاته من الظاهريَّة والباطنيَّة، وعن أعضائه وجوارحه وخواصِّها، فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك، إمَّا بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما، لعدم غرض خارجي له ما عدا العرفان والإحاطة، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجي.

كما أنه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض أنَّ غرض المدوّن يتعلّق بمعرفه ما تعرضه الحركة مثلاً، فله أن يدوّن علماً يبحث فيه عن ما تثبت الحركة له، سواء كان ما له الحركة من مقوله الجوهر أم من غيرها من المقولات، فمثل هذا العلم لا امتياز له إلَّا بالمحمول.

وبما حقّقناه تبين لك وجه عدم صحّحه إطلاق كلّ من القولين (1)، وأنّ تميّز أيّ علم عن آخر كما لا- ينحصر بالموضوع، كذلك لا ينحصر بالغرض، بل كما يمكن أن يكون بهما، يمكن أن يكون بالمحمول تارةً، وبيان الفهرس والأبواب

ص: ٦٩

١- (١) أي القول بكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، كما عليه المشهور، وبتمايز الأغراض، كما عليه المحقّق الخراساني رحمه الله. م ح - ٥.

إجمالاً أخرى، بل بالذات ثالثة، على حسب اختلاف العلوم والمقامات(١).

هذا ما ذهب إليه بعض الأعلام «مدّ ظلّه» في المقام.

نقد مقاله السيد الخوئي «مدّ ظلّه» حول تمايز العلوم

وفي كلامه مواقع للنظر:

١ - إن قلنا بأنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين(٢)، كما هو مذهب المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال: «قد انقده بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين» وقلنا بأنّ التمايز في هذا المقام بالأغراض فلا فرق بين الغرض الخارجي والعلمي، كما تقدّم(٣).

توضيح ذلك: أنّك عرفت أنّ للغرض وجوداً ذهنيّاً متقدّماً على التدوين، ووجوداً خارجيّاً متأخراً عنه، وما هو داعٍ إلى التدوين، وبه يمتاز كلّ علم عن سائر العلوم إنّما هو الغرض بوجوده الذهني.

ولا فرق في ذلك بين العلوم التي يترتب عليها غرض عملي، كعلم النحو الذي فائدته «صون اللسان عن الخطأ في المقال» والعلوم التي لا تترتب عليها إلّا «معرفة الأشياء والعلم بحقائقها كما هي» كالفلسفة.

لأنّ «صون اللسان عن الخطأ في المقال» كما أنّه بوجوده الذهني يكون داعياً إلى تدوين علم النحو، كذلك «العلم بحقائق الأشياء كما هي» أيضاً بوجوده الذهني يكون داعياً إلى تدوين علم الفلسفة.

ص: ٧٠

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٣٠.

٢- (٢) وحيث إنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين، فلا ندخل فيما يرد على ما ذكره حول التمايز في مقام التعليم والتعلّم. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) راجع ص ٤٩.

فلو كان الغرض الداعى إلى التدوين ملاك تمايز النحو عن سائر العلوم، فكذلك الأمر فى الفلسفه، ولا ملزم للفرق بينهما فى ذلك أصلاً.

٢ - أنه «مدّ ظلّه» قال فى القسم الأوّل من العلوم، أعنى ما يترتب عليه غرض خارجى: لا بدّ من أن يكون التمايز فى هذا القسم بالغرض، إذ لو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض فى مرحله التدوين، بل كان هو الموضوع - كما عليه المشهور - لكان اللزم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب - بل كلّ مسأله - علماً مستقلاً، لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفايه قدس سره.

وفيه: أنه تخيل - كالمحقّق الخراسانى رحمه الله - أن المشهور جعلوا موضوعات المسائل ملاكاً لتمايز العلوم، وقد عرفت (١) أنه تخيل باطل، فإنّ ظاهر كلامهم أنّ موضوعات العلوم تكون ملاكاً للتمايز، لا موضوعات المسائل، وحيث إنّ موضوع كلّ علم أمر واحد فلا يرد عليهم هذا الإشكال.

٣ - أنه «مدّ ظلّه» قال فى القسم الثانى من العلوم: وأما إذا لم يكن للعلم غرض خارجى يترتب عليه سوى العرفان والإحاطه، كعلم الفلسفه الأولى، فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

وفيه أولاً: أنه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسنيّه كما قال الإمام «مدّ ظلّه» فلماذا لم يذكره فى مقام التعليم والتعلّم، مع أنّ السنيّه أمر واضح فى كلا المقامين؟

وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فهو مغاير لما ذكره فى مقام التعليم والتعلّم من أنّ حقيقه كلّ علم حقيقه اعتباريه، وليست وحدتها وحده بالحقيقه والذات، ليكون تمييزه عن غيره بتمام الذات أو بالفصل.

ص: ٧١

والحاصل: أنه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسُنْخِيَه الذاتِيَه بين المسائل فلا بدّ من ذكره في مقام التعليم والتعلّم أيضاً، وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فلا مجال له في العلوم، لأنّ تركبها تركب اعتباري، وليس لها جنس وفصل.

وثانياً: أنّه ممثّل لهذا القسم من العلوم بمثالين للتمايز بالذات أو بالموضوع، وبمثال ثالث للتمايز بالمحمول من دون أن يذكر ضابطه للمسألة.

فيتوجّه إليه سؤالان:

١ - ما ضابطه كون التمايز بالذات أو بالموضوع، وما ضابطه كونه بالمحمول؟

٢ - ما معنى كون التمايز بالذات أو بالموضوع في القسم الأوّل؟ هل اريد أنّ في هذا القسم جهتين للتمايز: الذات، والموضوع، وبكلّ منهما يمتاز كلّ علم من علوم هذا القسم عن سائر العلوم التي لا يترتّب عليها غرض خارجي، أو اريد أنّ التمايز في بعض أفراد هذا القسم بالذات وفي بعضها الآخر بالموضوع؟

وعلى التقدير الثاني فما هو الملاك في التمايز بالذات وفي التمايز بالموضوع؟

وبالجملة: طرح مسأله التمايز بدون بيان أيه قاعده يتمكّن المدوّن من الرجوع إليها حين تدوين العلم يرجع إلى عدم التمايز.

٦ - تمايز العلوم بتمايز أساليب البحث

إشاره

وفي المقام نظر جديد، وهو أنّ العلوم يمتاز بعضها عن بعض باختلاف أساليب البحث وإن كان موضوعها واحداً.

فالبحث عن معرفه الإنسان مثلاً- تارة يكون بطريقه إقامه البرهان العقلي، وأخرى بطريقه المراجعه إلى منابع الدينيّه من الآيات والروايات، وثالثه بطريقه التجربه، وملاحظه الآثار الباقية من النسل الأوّل.

ص: ٧٢

فالموضوع فى جميع هذه المباحث وإن كان واحداً وهو «الإنسان» لكنّها علوم ثلاثة متمايّزه بتمايّز طرق البحث.

وأيضاً: البحث عن معرفه الله تعالى قد يكون بحثاً فلسفياً مبتنياً على البراهين العقليّه، وقد يكون عرفائياً مبتنياً على الكشف والشهود.

فهما علمان، وتمايّزهما بتمايّز أسلوب البحث، وإن كان موضوعهما واحداً، وهو الله تعالى.

فحاصل هذا القول أنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايّز طرق البحث وأساليبه.

وفيه أولاً: أنّهم إن أرادوا إعطاء ضابطه كليّه فى جميع العلوم (1) كما أنّه محلّ الكلام فى المقام فهو يستلزم أن يكون البحث العقلى مثلاً- عن معرفه الإنسان الذى يعبر عنه بعلم النفس، وعن معرفه الله تعالى علماً واحداً، لكون البحث فى كليهما بطريقه إقامه البرهان العقلى الفلسفى، فيتحد الأسلوب، مع أنّه لا يمكن الالتزام بهذا اللازم، لأنّ كونهما علمين متغايرين أمر بديهى.

وإن أرادوا إعطاء الضابطه فى خصوص العلوم المشابهه فقط فهو أخصّ من المدعى، لما عرفت من أنّ محلّ الكلام جميع العلوم لا خصوص المشابهه منها.

وثانياً: أنّ استنتاج كون التمايز بتمايّز أساليب البحث يتوقّف على نفى جميع الاحتمالات المقابله له، مع أنّ ما ذكره المستدلّ وإن كان ينفى - على الفرض - كون التمايز بالموضوعات، حيث إنّنا نجد أنّ لنا علوماً متعدّده ذات موضوع واحد، كالبحث عن معرفه الله بأسلوب عقلى فلسفى، وبأسلوب آخر عرفانى،

ص: ٧٣

١- (١) سواء كانت مشابهه كعلمى معرفه الله بالبراهين العقليّه، وبالكشف والشهود، أم غير مشابهه، كعلمى النحو والفلسفه، وعلمى معرفه الإنسان ومعرفه الله، فإنّه لا- مشابهه بينهما، فإنّ موضوع الأوّل هو الإنسان الممكن الفانى الذى جميع فضائله عرضيه، وموضوع الثانى واجب الوجود بالذات الباقى الذى كلّ كمالاته ذاتيه. منه مدّ ظلّه.

فلا يمكن تمايزهما بتمايز الموضوعات، إلّا أنّه لا ينفي أن يكون التمايز باختلاف المحمولات، أو الأغراض، حيث إنّ للبحث عن معرفه الإنسان بطريقه إقامه البرهان العقلي غرضاً، وبطريقه الرجوع إلى منابع الديتته غرضاً آخر، وبطريقه التجربه غرضاً ثالثاً.

وبالجملة: إقامه الدليل على نفي كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لا تثبت كونه بتمايز طرق البحث وأساليبه، إلّا إذا اقتضى نفي الأقوال والاحتمالات الأخرى أيضاً، والدليل المذكور لا يقتضى إلّا نفي كون التمايز بتمايز الموضوعات فقط.

وثالثاً: أنا نمنع وحده الموضوع أيضاً فيما يوههم ذلك، فإنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون ذا أبعاد وحيثيات متعدّده ويجعل بلحاظ أحد الأبعاد موضوعاً لعلم، وبلحاظ البعد الآخر موضوعاً لعلم ثانٍ، وبلحاظ البعد الثالث موضوعاً لعلم ثالث، وهكذا.

فمعرفه الله تعالى من طريق الفلسفه غير معرفته من طريق الكشف والشهود، وغير معرفته من طريق علم الكلام، وإن كان يصدق على الجميع أنّها معرفه الله.

فلقائل أن يقول: يمكن أن يكون التمايز هاهنا أيضاً بتمايز الموضوعات؛ لأنّ الدليل المذكور لا يقتضى نفيه بعدما عرفت من تغاير موضوعات هذا النوع من العلوم أيضاً بتغاير الأبعاد والحيثيات.

الحقّ المختار في المقام

والحقّ في المقام ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ

تمايز العلوم إنما هو بالسنخيه الذاتيه المتحققه بين مسائل كل علم (١)، فإننا نجد بين «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» سنخيه ذاتيه، وكذلك بين «الصلاه واجبه» و «الميته محرّمه»، ولا نجد بين «الفاعل مرفوع» و «الصلاه واجبه» سنخيه أصلاً.

وقد عرفت أنّ الغرض الداعي إلى التدوين بوجوده الذهني وإن كان متقدماً رتبته على المسائل، لكونه علّه غائيه لتدوينها، والمسائل متقدّمه رتبته على السنخيه بينها، لكونها (٢) موضوعها، إلّا أنّنا لا نهتدي إلى الغرض إلّا من طريق السنخيه، لكونها أوضح منه، فحيث كانت هي هاديه لنا إلى الغرض ويكون المقام من قبيل البرهان الإيّنّي فلا- تصل النوبه إلى كون التمايز بتمايز الأ-غراض، لأنّ مسأله العليّه والمعلوليه لا توجب ترجيح العله على المعلول دائماً، بل الأمر بالعكس إذا كان المعلول أوضح من العله وهادياً إليها، لعدم العلم بها لو لم نعلم به.

ص: ٧٥

١- (١) وآيه الله البروجردى رحمه الله أيضاً صرح كما عرفت بتحقيق السنخيه الذاتيه بين مسائل كل علم، وقال: إنّه لا دور للغرض أو المدوّن أو أيّ شيء آخر في تحقيق هذه السنخيه، بل هي مرتبطه بجوهر المسائل وذاتها، لكنّه تخيل أنّ قوام المسأله إنّما هو بالموضوع والمحمول، ولأجل ذلك ذهب إلى أنّ منشأ السنخيه هو محمولات المسائل ولا ترتبط بالنسبه، لكونها معنى آلياً موجوداً في جميع القضايا بنحو واحد، ولا- يختلف باختلاف المسائل، بخلاف السنخيه، فإنّها موجوده مثلاً بين مسائل كل من علمى النحو والفقه، ولا- توجد بين مسائلهما معاً كما لا يخفى. لكنك عرفت أنّ الموضوع والمحمول وإن كانا ممّا لا يبد منه فى المسأله إلّا أنّ ما له دور أصلى فيها إنّما هو النسبه بين الموضوع والمحمول، فإنّها روح المسأله، ألا ترى أنّ المدوّن لو كتب كل واحد من «الفاعل» و «مرفوع» فى علم النحو من دون أن يوجد بينهما الارتباط لم تتحقّق مسأله نحويه؟ بخلاف ما إذا وجد الارتباط بينهما وقال: «الفاعل مرفوع». فروح المسأله هي النسبه بين الموضوع والمحمول، والسنخيه الذاتيه بين مسائل كل علم أيضاً مربوطه بالنسب لا بالموضوعات ولا بالمحمولات. منه مدّ ظله.

٢- (٢) أى لكون المسائل موضوع السنخيه. م ح - ى.

فتأخر السنجيه بحسب الوجود عن المسائل التي هي متأخره عن الغرض بوجوده في ذهن المدون لا يستلزم كون التمايز بتمايز الأغراض الداعيه إلى التدوين، بل التمايز بالسنجيه، لأنها كاشفه عن الأغراض.

فإذا شككتكم في مسأله أنها هل هي من مسائل النحو مثلاً أم لا؟ فاعرضوها على المسائل النحويّه المعلومه، فإن رأيتموها مسانحه لها فهي مسأله نحويّه، وإلا فلا.

ولا يخفى عليك أنه لا دخل لقله المسائل وكثرتها في وجود السنجيه بينها، فإن مسائل علم النحو مثلاً متسانحه، سواء كانت ثلاثاً أو ثلاثه آلاف.

بخلاف الجامع بين الموضوعات الذي قال المشهور بكونه ملاك التمايز، أو المحمولات الذي قال استاذنا البروجردى رحمه الله بكونه ملاكه، فإن لدخول المسائل المشكوكه في العلم وخروجها عنه دخلاً في الجامع المنتزع كما عرفت (1) سابقاً.

فالحق بعد ملاحظه جميع الأبحاث المتقدمه في مسأله تمايز العلوم هو ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظله»، لسلامته من الإشكال، ثم ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من كون التمايز بتمايز الأغراض، لأن ما يرد عليه من الإشكال أقل مما يرد على سائر الأقوال.

هذا تمام الكلام في تمايز العلوم.

ص: ٧٦

١- (١) راجع ص ٦٤.

المقام الثالث: فى موضوع علم الأصول

إشارة

إنهم بعد اختلافهم فى احتياج كل علم إلى الموضوع اتفقوا على أن لعلم الأصول موضوعاً (١)، لكنهم اختلفوا فيه على أقوال:

١ - نظريته المشهور والمحقق القمى فى موضوع علم الأصول

ذهب المشهور منهم المحقق القمى إلى أنه الأدلة الأربعة بما هى أدلته (٢).

أقول: تقدم أن المشهور قالوا بوحده موضوع كل علم، ومع ذلك ذهبوا هاهنا إلى أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة، وبينهما منافرة ظاهره.

إن قلت: لعل مرادهم بالأدلة الأربعة بما هى أدلته، الجامع بينها أعنى «الحجج فى الفقه»، وهذا الجامع شىء واحد، وإن كان مصاديقه متعدده.

قلت: لو كان هذا مرادهم فما الوجه فى عدولهم عن التعبير بالجامع الذى هو الموضوع واقعاً إلى التعبير بمصاديقه الأربعة؟!

وأورد عليهم صاحب الفصول رحمه الله بأن الموضوع لو كان هو الأدلة الأربعة

ص: ٧٧

١- (١) إلامحقق الخوئى «مد ظلّه» فإنه قال فى المحاضرات ١: ٣٣: وأما الكلام فى موضوع هذا العلم، فقد سبق أنه أقمنا البرهان على أنه لا موضوع له واقعاً. م ح - ى.

٢- (٢) قال فى قوانين الأصول ١: ٩: وأما موضوعه فهو أدلته الفقه، وهى الكتاب والسنة والإجماع والعقل. م ح - ى.

بوصف كونها أدلّه فلا يعقل البحث عن حجّيه ظواهر الكتاب والإجماع وخبر الواحد ونحوها، لأنّ البحث عن حجّيه هذه الأمور بوصف كونها حجّه من قبيل البحث عن ثبوت المحمول للموضوع في القضايا الضروريّه بشرط المحمول، وهو غير معقول(١).

٢ - كلام صاحب الفصول في المقام

إشاره

ولأجل ذلك ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى كون الموضوع ذوات الأدلّه الأربعة بما هي هي، أعنى نفس الكتاب والسنّه والإجماع والعقل، لا بوصف كونها حجّه(٢).

نقد نظريّه صاحب الفصول في موضوع علم الأصول

وأورد عليه المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفايه بأنّه إن أراد بالسنّه السنّه المحكيه فقط، أعنى: نفس قول المعصوم وفعله وتقريره يلزمه خروج البحث عن حجّيه خبر الواحد عن المسائل الأصوليه، لأنّ موضوع هذه المسأله روايه زراره مثلاً، وهي كما لا تكون من مصاديق الكتاب أو الإجماع أو العقل، كذلك لا تكون من مصاديق السنّه المحكيه، كما هو واضح.

وكذا يلزمه خروج جلّ مباحث التعادل والترجيح عنها، لأنّ موضوعها هو الروايتان المتعارضتان، وهما ليستا من مصاديق السنّه المحكيه.

والشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله تفتّن لهذا الإشكال قبل المحقّق صاحب الكفايه، وأجاب عنه في مبحث حجّيه خبر الواحد من الرسائل، بأنّ البحث

ص: ٧٨

١- (١) الفصول الغرويّه: ١٢.

٢- (٢) المصدر نفسه.

عن حجّته خبر الواحد يكون بمعنى أنّ قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره هل يثبت بخبر الواحد أم لا؟

فالموضوع فى مسائل هذا البحث هو السنّه المحكيه من دون ورود الإشكال(1).

وهو رحمه الله وإن لم يُجب عن الإشكال بخروج مبحث التعادل والترجيح عن المسائل الأصوليه، إلّا أنّ لازم هذا الجواب المذكور أن يُجاب عنه أيضاً بأنّ البحث فيه وإن كان بحسب الظاهر عن الروايتين المتعارضتين إلّا أنّ الكلام واقعاً فى أنّ قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره بأى الخبرين المتعارضين يثبت؟ ويُجاب: بأنّه يثبت بالخبر ذى المزيّه إن كان أحدهما ذا مزيّه على الآخر، وإلّا فمقتضى القاعده عدم الثبوت بواحد منهما، لأنّ مقتضاها هو التسايط، لكن مقتضى الأخبار هو التخيير، فيثبت قول الإمام عليه السلام بما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين المتكافئين.

الواقعى فهو مفاد كان التامّه وليس بحثاً عن عوارض السنّه، لأنّها مفاد وأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ الشيخ رحمه الله إن أراد بالثبوت الثبوت كان الناقصه.

وبعبارة اخرى: موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتيه، ففى مسأله حجّته خبر الواحد ومسأله التعادل والترجيح لا بدّ من أن يكون البحث فيها عن عوارض السنّه، وعرض الشىء ما يعرضه بنحو مفاد كان الناقصه بعد الفراغ عن أصل تحقّق المعروض الذى يعبر عنه بمفاد كان التامّه، فإذا قلنا فى مبحث حجّته خبر الواحد: «قول الإمام عليه السلام هل يثبت بخبر

ص: ٧٩

الواحد أم لا؟» وأردنا منه الثبوت الواقعي كان معناه أنّ قول الإمام هل يتحقق عند خبر مثل زواره أم لا؟ وهذا مفاد كان التامه، فلا يكون هذا البحث بحثاً عن عوارض السنّه.

وإن أراد الثبوت التعييدي فهو بمعنى وجوب ترتيب الأثر على الخبر الحاكي للسنّه، فهو من عوارضه لا- من عوارضها كما لا يخفى.

هذا كلّ على تقدير إرادته قول المعصوم وفعله وتقريره من السنّه المأخوذه في موضوع علم الأصول في كلام صاحب الفصول.

وإن أراد منها الأعمّ منها ومن الخبر الحاكي لها فالبحث في تلك المباحث أعني مباحث حجّيه خبر الواحد والتعادل والترجيح وإن كان عن أحوال السنّه بهذا المعنى، إلّا أنّ البحث في كثير من مسائل علم الأصول خصوصاً مباحث الألفاظ لا يكون بحثاً عن العوارض الذاتيه للأدله الأربعة، فإنّ البحث عن مفاد صيغه افعل ولا تفعل وفي مفاد المشتقّ لا يختصّ بالكتاب والسنّه، بل يعمّ غيرهما من كلام العرب أيضاً، ولأجل كون هذه المباحث عامه لكلام العرب مطلقاً يستدلّ عليها بالتبادر، وبالأوامر الصادره من الموالى العرفيه إلى عبيدهم.

نعم، ثمره هذه المباحث معرفه خصوص أحوال الكتاب والسنّه، حيث إنّ الأصولي لا يقصد بها إلّا استنباط الأحكام الشرعيه بهما، لكن موضوع هذه المباحث أعمّ، فلا يكون البحث فيها بحثاً عن العوارض الذاتيه للأدله الأربعة (1).

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في الإيراد على صاحب الفصول.

ص: ٨٠

إن قلت: يرد على الفقيه الأخير من كلامه أن العوارض الذاتيه للجنس عوارض ذاتيه للنوع أيضاً، فالبحث عن صيغه افعال ولا تفعل وعن مفاد المشتق بحث عن العوارض الذاتيه للكتاب والسنة، كما أنه بحث عن العوارض الذاتيه لكلام العرب عموماً.
قلت: صاحب الفصول رحمه الله يعتقد أن العرض الذاتى للجنس عرض غريب بالنسبة إلى النوع لا ذاتى، فالإشكال وارد عليه.

٣ - نظريه المحقق الخراساني رحمه الله في المقام ونقده

وقال المحقق صاحب الكفايه: إن موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المشتته (١).
ويرد عليه - كما قال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» - أنه عارٌّ على الأصولي أن لا يعرف موضوع هذا العلم باسمه وعنوانه، ويشير إليه بأنه هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله، مع كونه من العلوم المهمه جداً.

٤ - كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله في موضوع علم الأصول

ذهب آيه الله البروجردى رحمه الله إلى أن موضوعه هو «الحجّه في الفقه».
وحيث إنه اختار في «موضوع كل علم» أنه هو الجامع بين محمولات مسائله، قال هاهنا لإثبات كون موضوع الأصول هو «الحجّه في الفقه»:
بعدما علمنا بأن لنا أحكاماً شرعيه، يحصل لنا العلم إجمالاً بوجود حجج في البين بها يحتجّ المولى علينا، ونحتجّ عليه، في إثبات الأحكام الشرعيه

ص: ٨١

وامتثالها، فوجود أصل الحجّج والدليل معلوم لنا، والمطلوب في علم الأصول تعيينات الحجّج وتشخصاتها، كخبر الواحد والشهره والظواهر ونحوها، ففي قولنا: «خبر الواحد حجّج» وإن جعل وصف الحجّج محمولاً ولكنّه بحسب الحقيقه هو الموضوع، فإنّه الأمر المعلوم، والمجهول تعييناته وأفراده، فمحصّل مسائل الأصول هو أنّ الحجّج التي نعلم بوجودها إجمالاً، لها تعيينات وأفراد، منها خبر الواحد، ومنها الشهره، وهكذا، فكلّ مسأله يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجّج، مسأله اصوليّه، كمسأله حجّج الخبر والشهره والإجماع، وحجّج أحد الخبرين في باب التعارض، ومسأله حجّج القطع بقسميه من التفصيلي والإجمالي، فإنّ حجّج القطع التفصيلي كانت أمراً واضحاً، ولذا لم يتعرّض لها القدماء، إلّا أنّ توهم عدم الحجّج في بعض أقسامه أوجب البحث عنها، فهي أيضاً من مسائل علم الأصول، ولا ربط لها بالمسائل الكلاميّه - كما في الكفايه (1) - وليست الحجّج في اصطلاح الأصولي عبارته عن حدّ الوسط، بل هي بمعناها اللغوي، أعني ما يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس في مقام الامتثال، فيكون القطع بقسميه أيضاً من مصاديقها حقيقه.

وعلى هذا فمبحث الاشتغال من مباحث الأصول، حيث يرجع البحث فيه إلى البحث عن حجّج العلم الإجمالي، وكذلك مبحث حجّج الاستصحاب، بل ومبحث البراه أيضاً، إذ محصّل البحث فيه هو أنّ صرف احتمال التكليف يكفي لتنجيز الواقع، ويصحّ احتجاج المولى ومؤاخذته أم لا؟ وكذلك مسأله التخيير، حيث إنّ المبحوث عنه فيها أنّه في مقام دوران الأمر بين المحذورين

ص: ٨٢

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩٦.

هل يكون الأخذ بأحد الطرفين كافياً في احتجاج العبد على المولى؟ وهكذا البحث عن حججه المفاهيم، فإنّ البحث فيها ليس في أصل ثبوت المفهوم، بل في حججتها، حيث إنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط والوصف وأمثالهما ظهوراً ما في الدخاله بلا إشكال، وإنّما يقع البحث عن حججتها، وسيأتي تحقيقه في محلّه.

وكذلك البحث في مفاد هيئه افعال ولا تفعل، لرجوعه إلى البحث عن أنّهما حجّه في الوجوب والحرمة أم لا؟ وهكذا البحث في مفاد المشتقّ، لأنّه يرجع إلى البحث عن أنّه هل هو حجّه بالنسبه إلى المنقضى عنه المبدأ كالمبتس أم لا؟

وبالجملة: فالمحمول في جميع المسائل الأصوليه هو عنوان «حجّه» أو راجع إليه، فكلّ مسأله تكون حيثيه البحث فيها حجّيه أمر من الأمور فهى مسأله اصوليه.

نعم، بعض المباحث التي لم يكن المبحوث عنه فيها حيثيه الحجّيه تكون خارجه من الأصول، وتدخل في سلك المبادئ، كمسأله مقدّمه الواجب، ومبحث الضدّ وأمثالهما.

وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ موضوع علم الأصول هو عنوان «الحجّه في الفقه»، ومحضّ مسائله تشخيص مصاديق الحجّه وتعيّنها(1).

هذا ما أفاده آيه الله البروجردى رحمه الله في المقام، وحاصله: أنّ موضوع علم الأصول هو الجامع لمحمولات مسائله الذي يقال له: «الحجّه في الفقه».

أقول: التوجيه المتقدم جارٍ في مسأله مقدّمه الواجب والضدّ أيضاً، لأنّ

ص: ٨٣

١- (١) نهاية الأصول: ١٥.

البحث في الأول يرجع إلى أن وجوب ذي المقدمه هل هو حجّه عقلاً على وجوب المقدمه أم لا؟ وفي الثاني يرجع إلى أن الأمر بالشىء هل هو حجّه عقلاً على النهى عن ضده أم لا؟ إذ الحجّيه فى المقام أعم من الشرعيه والعقليه، فلا وجه لجعلهما من المبادئ.

٥ - كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» فى موضوع علم الأصول

وسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» اختار ما اختاره آيه الله البروجردى رحمه الله من أن موضوعه هو «الحجّه فى الفقه» لكنّه خالفه فى توجيهه، فإنّ آيه الله البروجردى رحمه الله وجّهه من طريق الجامع بين محمولات المسائل كما عرفت، والإمام من طريق الجامع بين موضوعاتها.

توضيحه: أنّ المسائل الأصوليه حيث تكون اموراً اعتباريه (١) يمكن عكسها بجعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، فقولنا: «خبر الواحد حجّه» يرجع إلى أنّ «الحجّه خبر الواحد» وهكذا، بل هذا أولى من عكسه، لأنّ لله تعالى أحكاماً وقوانين، وأنا نعلم أنّه جعل للوصول إليها حججاً، فأصل وجود الحجج معلوم لنا، والمجهول هو تعييناتها، كظواهر الكتاب وخبر الواحد وهكذا، فمن قال بحجّيه خبر الواحد مثلاً- يقول: خبر الواحد من تعيينات الحجّه على أحكام الله، فيمكن أن يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس، ومن أنكر حجّيته يقول: خبر الواحد ليس من مصاديق الحجّه المعلومه لنا إجمالاً، فلا يصحّ الاحتجاج به للمولى على العبد، ولا بالعكس.

فجعل الحجّه موضوعاً وكلّ واحد من تعييناتها كخبر الواحد محمولاً أولى

ص: ٨٤

١- (١) أى: ليست من الأمور التكوينيّه مثل «زيد قائم» حتّى لم نتمكّن من جعل العرض معروضاً وبالعكس. منه مدّ ظلّه.

من العكس.

ويؤيدّه أنّ موضوع علم الفلسفه هو الوجود، أو الوجود بما هو موجود، مع أنّه محمول مسائله لا موضوعها، فإنّنا نقول فيها مثلاً: «الجسم موجود، الجوهر موجود، العرض موجود» وهكذا، فلا يمكن القول بكون موضوع علم الفلسفه الوجود أو الموجود بما هو موجود إلّا بطريق عكس المسائل.

فالمسائل المتقدّمه في الواقع هكذا: «الموجود جسم، الموجود جوهر، الموجود عرض» وهكذا.

فحاصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» في المقام، أنّ موضوع علم الأصول هو «الحجّه في الفقه» وهو الجامع بين موضوعات مسائله بطريقه عكس الحمل.

٦ - المختار في المقام

والحقّ أنّ موضوع علم الأصول هو «الحجّه في الفقه» ولا نحتاج إلى تكلف عكس المسائل كما فعله الإمام «مدّ ظلّه».

توضيحه: أنّا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان معناه زيد واحد من طبيعه الإنسان، فالموضوع في هذه القضيه فرد من طبيعه الإنسان، وتعيّن من تعيّناتها، كما أنّ المحمول كذلك، بل الموضوع أظهر فرداً وتعيّناً من المحمول، لأنّه كلّى مبهم، بخلاف الموضوع.

إذا عرفت هذا فنقول في المقام: إذا قلنا: «خبر الواحد حجّه»^(١) كان معناه «خبر الواحد فرد من طبيعه الحجّه» والموضوع فيه أظهر مصداقاً وتعيّناً من

ص: ٨٥

١- (١) «حجّه» في أمثال هذه القضايا نكره وفرد مبهم من أفراد طبيعه الحجّه التي هي موضوع علم الأصول لانفسها. منه مدّ ظلّه.

المحمول، لما تقدّم، فلا نحتاج إلى عكس المسأله لأجل انطباق طبيعه «الحجّه فى الفقه» على موضوعها.

والحاصل: أنّ موضوع علم الأصول هو الجامع بين موضوعات مسائله الذى يقال له: «الحجّه فى الفقه» من دون أن نحتاج إلى عكس الحمل، على أنّ القول بعكس جميع مسائل الأصول أمر مشكل.

وأما الفلسفه فهى علم آخر لا يرتبط بما نحن فيه، فلا بدّ من التكلّم فيها فى محلّها(١).

ص: ٨٦

١- (١) تقدّم كلام من الأستاذ «مدّ ظلّه» حول موضوع الفلسفه فى مبحث تمايز العلوم. م ح - ى.

فى تعريف علم الأصول

المقام الرابع: فى تعريف علم الأصول

اشاره

اختلفوا فيه على أقوال:

١ - نظريه المشهور حول تعريف علم الأصول

اشاره

عرفه المشهور بأنه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه.

أقول: أخذ العلم فى تعريف العلوم لا يصح، لأنّ كلّ علم عباره عن مجموعه مسائله، سواء تعلّمت أو لم تتعلّم أصلاً.

فعلم النحو مثلاً عباره عن «كلّ فاعل مرفوع، كلّ مفعول منصوب، كلّ مضاف إليه مجرور» وهكذا، ولادخل للعلم بهذه المسائل والقواعد فى علم النحو.

فالحقّ تعريفه على مذاق المشهور بأنه «القواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه».

وخرج بقاء «الممهده» العلوم التى لها دور فى استنباط الأحكام، لكنّها لم تدوّن لهذا الغرض، كأدبيات العرب واللغه وتفسير القرآن.

نقد كلام المشهور فى المقام

وأورد المحقق الخراسانى رحمه الله على هذا التعريف بأنه ليس جامعاً للأفراد لوجهين:

ص: ٨٧

أحدهما: أنه لا يشمل مسأله حجّيه الظنّ على الحكومه.

الثانى: أنه لا يشمل مسائل الأصول العمليه فى الشبهات الحكميه، مع أنّ هذه المباحث من المهمّات كيفاً وكثيره كمّاً، فإنّها ثلث مباحث علم الأصول بل أزيد، فلا يمكن الالتزام بخروجها منه والاستطراد فى ذكرها فيه(1).

توضيح الإشكال الأوّل: أنه لو تمّت مقدّمات دليل الانسداد لدلّت على حجّيه الظنّ المطلق، واختلف فى أنّ نتيجتها هل هى الحجّيه بنحو الكشف أو الحكومه، والمراد بالكشف أنّ دليل الانسداد وإن كان دليلاً عقلياً إلاّ أنه كاشف عن حجّيه شرعيّه على حجّيه الظنّ، وبالحكومه أنه بعد تماميه مقدّمات الانسداد يحكم العقل نفسه بحجّيته من دون أن يكون كاشفاً عن حجّيه شرعيّه.

فالظنّ حجّيه عقليّه على الحكومه، وشرعيّه على الكشف.

إن قلت: الحكم بخروج الظنّ الانسدادي على الحكومه عن تعريف المشهور بملا-ك كون حجّيته عقليّه يستلزم خروج القطع أيضاً، لأنّ الحاكم بحجّيته أيضاً هو العقل.

قلت: ليس الحكم بالخروج لأجل عقليّته بل لأجل ظنيّته، إذ الظاهر أنّ المراد بالاستنباط فى هذا التعريف هو الاستنباط القطعي، فيشمل استنباط الأحكام بالقطع وإن كان دليلاً عقلياً، ولا يشمل استنباطها بالظنّ المطلق إذا قلنا بحجّيته بنحو الحكومه، لأنّه استنباط ظنيّ.

إن قلت: الاستنباط بالحجج والأمارات الشرعيّه أيضاً ظنيّ، فيلزم خروجها أيضاً عن التعريف.

ص: ٨٨

قلت: إنَّ المشهور قائل بأنَّ الشارع يجعل حكماً ظاهرياً على طبق مؤدَّى الأمارات الشرعيَّة، وإنَّ كانت مخالفة للواقع، فإذا قام خبر الواحد مثلاً - على وجوب صلاه الجمعة قطعنا - على قول المشهور - بوجوبها الظاهري، والأحكام في التعريف أعم من الواقعيَّة والظاهريَّة، فيشمل القطع، للقطع بالحكم الواقعي المستنبط به، والحجج الشرعيَّة التي منها الظنُّ الانسدادى بناءً على الكشف، للقطع بالحكم الظاهري المَجْعول على طبقها، دون الظنِّ الانسدادى على الحكومه، فإنَّه حجَّه عقليته ظنِّيَّة، فلا - علم لنا بالحكم الواقعي المستنبط بها كما هو واضح، ولا جعل الشارع حكماً ظاهرياً على طبقه، لاختصاصه عند القائلين به بالحجج الشرعيَّة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنَّ دعوى عدم شمول الاستنباط في التعريف للاستنباط الظنِّي مجازفه، إذ يمكن أن يكون مرادهم أعم من القطعي والظنِّي.

وتوضيح الإشكال الثاني يحتاج إلى مقدّمه:

وهي أنَّ جمعاً من الأصوليين منهم الشيخ الأعمش الأنصاري والمحقّق الخراساني رحمهما الله قالوا بأنَّ مسائل الأصول العمليَّة الجارية في الشبهات الحكميَّة (١) داخله في علم الأصول، وأمّا الجارية في الشبهات الموضوعيَّة (٢) فهي من القواعد الفقهيَّة، كقاعده نفى الضرر والحرَج.

وقالوا في توجيه الفرق بينهما: إنَّ المجتهد إنّما يفتي بالحكم الكلّي من مثل

ص: ٨٩

١- (١) كاستصحاب وجوب صلاه الجمعة، وأصاله الحليَّة في شرب التتن عند الشكِّ في حرمة وحليّته، وأصاله البراءة عن الدُّعاء عند رؤيه الهلال إذا شكَّ في وجوبه. م ح - ي.

٢- (٢) كاستصحاب نجاسه الثوب الخاصّ، وأصاله الحليَّة في المائع المرّدّد بين الخمر والماء، وأصاله الطهاره في الماء المشكوك طهارته ونجاسته. م ح - ي.

جريان الاستصحاب فى الموارد المشكوكه التى لها حاله سابقه، وأصالة الطهاره والحليّه فى الأشياء المشكوكه طهارتها ونجاستها أو حليتها وحرمتها، وأمّا إجراء هذه الأصول المفتى بها فى موارد الجزئيه فهو وظيفه المقلد، لأنّه الشاكّ فيها، بخلاف ما يجرى فى الحكم الكلى، فإنّ المجتهد هو الذى يشكّ فيه بعد الفحص واليأس عن الدليل، فإجراء الأصول فيه من وظائفه لا من وظائف المقلد، وهذا من خواصّ المسأله الأصوليه.

هذه مقاله جمع كثير من الأصوليين منهم الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله، وللبحث عن صحته وفساده محلّ آخر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ بعض تلامذه صاحب الكفايه قال فى توضيح الإشكال:

إنّ الاستنباط لا يصدق إلّا فيما إذا كان لنا أمران متغايران: أحدهما هو المستنبط، والآخر هو المستنبط منه، كما إذا قام خبر الواحد مثلاً على وجوب صلاه الجمعه نقول: استنبطنا وجوبها من خبر الواحد، فكلمه الاستنباط فى التعريف تدلّ على أنّ القواعد الممهّده غير الأحكام الشرعيّه المستنبطه منها، مع أنّ إجراء الأصول العمليّه لإثبات الأحكام الكليّه أو نفيها ليس كذلك، لأنّا إذا تمسكنا لوجوب صلاه الجمعه بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» مثلاً فهذا من قبيل تطبيق الكلى على المصداق، ولا يسمّى هذا استنباطاً، ألا ترى أنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» لا يصحّ أن يقول العبد: إنى استنبطت وجوب إكرام زيد العالم من كلام المولى.

فعلى هذا تعريف المشهور المشتمل على كلمه الاستنباط لا يشمل مسائل الأصول العمليّه فى الشبهات الحكميّه مع كونها من مهمّات الأصول.

إشاره

ولأجل هذين الإشكاليين عدل صاحب الكفايه من تعريفهم وقال:

الأولى تعريفه بأنه «صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»(١).

ومسأله حجّيه الظنّ على الحكومه وهكذا مسائل الأصول العمليّه في الشبهات الحكميه داخلتان في الشقّ الثاني من هذا التعريف، فإنّ المجتهد وإن لم يستنبط بهما الأحكام الشرعيّه، لكنّه يتمسك بهما في مقام العمل عند فقد الدليل واضطراره إلى العمل.

البحث حول كلام المحقق الخراساني رحمه الله

وقال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: وظنّي أنّ هذا التعريف أسوء التعاريف المتداوله، ثمّ استشكل عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ الصناعه لا تستعمل إلّا في العلوم العمليّه والحرف التي لها أثر محسوس، كالنجاره والخياطه، ولا يصحّ إطلاقها على مثل علم الأصول، ولذا يقال في التعبيرات: العلم والصنعه.

ثمّ إنّ مفاد هذا التعريف تغاير علم الأصول مع مسأله وأنّ معرفتها تكون بتوسّيطه، فعلم الأصول على هذا التعريف لا ينطبق إلّا على مبادئ المسائل، مع أنّه لم يذهب أحد إلى أنّ العلم هو المبادئ فقط، بل هو إمّا نفس المسائل أو هي مع مبادئها.

الثاني: أنّه لا يكون مانعاً، لشموله بعض القواعد الفقهيّه، كقاعده «كلّ ما

ص: ٩١

يضمن بصحيحه يضمن بفساده» فإنه قاعده تقع في طريق استنباط حكم المقبوض بالبيع الفاسد مثلاً وأنه يضمن (١).

لكن يمكن الجواب عنه بأن استنتاج الحكم بالقواعد الفقهيّه ليس من قبيل الاستنباط، بل من قبيل تطبيق الكلّي على المصداق، فإننا نقول مثلاً: البيع ما يضمن بصحيحه، وكلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، فالبيع يضمن بفساده، وقد عرفت أنّ تطبيق الكلّي على المصداق لا يسمّى استنباطاً.

ويرد على صاحب الكفايه إشكالان مهمّان آخران:

الأوّل: ما أورده عليه المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهاني (٢) رحمه الله في حاشيته على الكفايه، وهو أنّه إن كان للأمرين المأخوذين في التعريف «١ - القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، ٢ - القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل» جامع، فالحقّ أخذه في التعريف، ولا يصحّ العدول عنه إلى ذكر مصداقيه، وإن لم يكن لهما جامع فهل يترتب عليهما غرض واحد أو غرضان؟

الأوّل: مستحيل، لامتناع ترتّب أثر واحد على أمرين مستقلّين لا يشتركان في شيء أصلاً كما ذكره كراراً في الكفايه، والثاني: ذهب هو رحمه الله إلى بُعده بل استحالته وقوعاً فيما سبق (٣).

هذا حاصل ما أورده المحقّق الاصفهاني رحمه الله على صاحب الكفايه مع توضيح

ص: ٩٢

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٨.

٢- (٢) المحقّق الاصفهاني رحمه الله كان من أجلاء تلامذه المحقّق صاحب الكفايه ودوّن جلّ الحواشي عليها في حياه مؤلّفها المحقّق الخراساني رحمه الله بدليل أنّه كثيراً ما يقول - على ما في النسخ الأوّليه من الحاشيه -: «قوله دام ظلّه». منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٢١.

وهو إشكال متين.

ولا بأس بالنظر إلى أنه هل يمكن فى المقام تصوير جامع بين الأمرين بحيث لو أخذه صاحب الكفايه مكانهما فى التعريف لسدّ باب هذا الإشكال أم لا؟

إنّ ما يمكن أن يُقال بكونه جامعاً أمران:

أ- «القواعد التى توجب تعيين الوظيفة فى مقام العمل».

ب- «القواعد التى ترفع التحير فى مقام العمل».

فإنّ كلّاً منهما يعمّ القواعد التى تقع فى طريق الاستنباط، والتى ينتهى إليها فى مقام العمل، ضروره أنّ ارتفاع التحير وكذلك تعيين الوظيفة تارةً يتحقّق بمثل خبر زراره وظاهر الكتاب، وأخرى بمثل الظنّ الانسدادي والاستصحاب، ففى يوم الجمعة يتعين وظيفه المكلف ويرفع تحيره إمّا بقيام خبر العادل على وجوب صلاه الجمعة أو بجريان الاستصحاب كما لا يخفى.

هذا ما يخطر بالبال فى بدو الأمر.

لكنّ النظر الدقيق يقضى ببطلان كلا الجامعين، لأنّ كلّاً منهما يعمّ القواعد الفقهيّه، مثل «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فلا يكون مانعاً.

والحاصل: أنّه ليس هاهنا جامع مأمون من الإشكال، ولعلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لأجل هذا عدل عن الجامع إلى ذكر مصداقيه.

الثانى: أنّ هذا التعريف لا يكون جامعاً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى باب حجّيه الأمارات الشرعيّه.

توضيح ذلك: أنّ المشهور قائل بأنّ معنى جعل الحجّيه للأمارات من قبل

ص: ٩٣

الشارع جعل حكم ظاهري مماثل لمؤدّاهها، وإن كانت مخالفه للواقع.

ولكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال في موارد من الكفّايه: إنّ الحجّيه في باب الأمارات الشرعيه تكون بمعني المنجزيه في صوره المصادفه للواقع والمعدّريه في صوره المخالفه، كما أنّه تكون حجّيه القطع أيضاً بهذا المعنى، إلّا أنّ الحاكم بها في القطع هو العقل وفي الأمارات هو الشرع (١)، فالأماره توجب تنجز الواقع عند الموافقه والعذر عند المخالفه من دون أن يجعل على طبق مؤدّاهها حكم ظاهري، كما أنّ القطع أيضاً كذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: هذا التعريف لا يشمل مثل خبر الواحد وسائر الحجج الشرعيه، فإنّ خبر زراره مثلاً إذا قام بوجوب صلاه الجمعه لا- يحصل لنا القطع بوجوبها، بل ولا الظنّ في كثير من الموارد التي قام بها خبر الواحد أو سائر الحجج الشرعيه، فلا يستنبط بها الحكم الشرعي قطعاً ولا ظناً، فلا يشملها قوله: «القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام»، ولا يشملها أيضاً الشقّ الثاني من التعريف، لأنّ «القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل» هي القواعد التي يرجع إليها بعد الفحص واليأس عن العلم والعلمي، كالأصول العمليه، فإنّ كونها منتهى إليها في مقام العمل نظير كون الكيّ (٢) آخر الدواء، والأمارات الشرعيه ليست كذلك، إذ لا يناط حجّيتها بالفحص واليأس عن دليل آخر على حكم الواقعه.

وبالجملة: يرد على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في تعريف علم الأصول - مضافاً إلى ما أورد عليه المحقّق الاصفهاني - أنّه لا يكون جامعاً،

ص: ٩٤

- ١- (١) فالحجّيه في باب الأمارات حكم شرعي وضعي كالزوجه والملكيه، ووضعها ورفعها بيد الشارع، بخلاف حجّيه القطع التي يحكم بها العقل ولا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفيّاً. منه مدّ ظله.
- ٢- (٢) يقال في المثل: «آخر الدواء الكيّ» وهو بمعنى إحراق الجلد بحديده ونحوها. م ح - ي.

لاستلزامه خروج الحجج والأمارات الشرعيّة - على ما ذهب إليه في معني حجّيتها - مع سعه مباحثها في الأصول وكونها من المهيات، كما اعترف عند استشكاله على صاحب الفصول في موضوع علم الأصول بأنّ مسأله حجّيته خبر الواحد من أهمّ المباحث الأصولية.

٣ - مقاله المحقق النائيني في تعريف علم الأصول

وعرّفه المحقق النائيني رحمه الله بأنّه عبارة عن «العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي» (١).

ويرد عليه - مضافاً إلى عدم صحّحه أخذ العلم في التعريف كما عرفت (٢) - أنّه لا يكون مانعاً كما قال الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، لشموله بعض القواعد الفقهيّة (٣).

توضيح ذلك أنّ القواعد الفقهيّة على قسمين:

أ - ما هو بمنزلة النوع، فيكون تحته أفراد ومصاديق جزئية، مثل «كلّ خمر حرام» حيث إنّ مصاديقه: «هذا الخمر حرام، ذلك الخمر حرام» وهكذا.

ب - ما هو بمنزلة الجنس، فيكون تحته أنواع، مثل «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» حيث إنّ تحته أنواعاً كليّة، كالبيع.

وتعريف المحقق النائيني رحمه الله يعمّ هذا القسم الثاني من القواعد الفقهيّة، لأنّ قاعده «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» مثلاً لو انضمت إليها قولنا:

«البيع يضمن بصحيحه» نستنتج منهما أنّ البيع يضمن بفساده، وهو حكم

ص: ٩٥

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ١٩.

٢- (٢) راجع ص ٨٧.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ١٩.

فرعى كلى، لتعدد أفراد البيع الفاسد.

نعم، هو لا- يعمّ القسم الأول منها، لأننا إذا قلنا: «هذا خمر، وكلّ خمر حرام» نستنتج منهما أنّ «هذا حرام» وهو حكم جزئى خارج عن تعريف المحقق النائينى رحمه الله.

فما ذهب إليه فى تعريف علم الأصول لا يكون مانعاً.

بل لا يكون جامعاً أيضاً، لعدم شموله مثل البحث عن أنّ هيئه «إفعل» هل هى ظاهره فى الوجوب أم لا(١)؟ لأننا إذا قلنا بكونها ظاهره فى الوجوب وضممنا إليه أنّ هيئه القتل مثلاً فى قوله تعالى: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ»(٢) هى هيئه افعال، لا يستنتج منهما حكم شرعى، بل يستنتج أنّ هيئه القتل فى هذه الآيه ظاهره فى الوجوب، ولا بدّ لاستنتاج وجوب قتل المشركين من ضمّ مسأله اصوليه اخرى إليها، وهى مسأله حجّيه الظواهر.

٤ - مذهب المحقق العراقى رحمه الله حول تعريف علم الأصول

إشاره

ومثله فى الضعف ما ذكره المحقق العراقى رحمه الله - على ما قرره الشيخ محمّد تقى البروجردى رحمه الله الذى فاق فى أمر التقرير سائر المقرّرين - وهو أنّ علم الأصول «هو القواعد التى توجب تشخيص الحكم الشرعى أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل أو التى يتّضح بها كيفيه تعلق الحكم بموضوعه»(٣).

وفّرغ على هذا التعريف أنّ مباحث المشتقّ ونحوه من الأبحاث اللغويه خارجه عن مسائل علم الأصول، لكونها مباحث لغويه محضه، فإنّ البحث عن كون المشتقّ مثلاً حقيقه فى خصوص المتلبّس بالمبدأ أو فى الأعمّ منه وممّا

ص: ٩٦

١- (١) ولا ريب فى كونه من المسائل الأصوليه، وإن كان من المسائل اللغويه أيضاً. م ح - ي.

٢- (٢) التوبه: ٥.

٣- (٣) هذا التعريف يستفاد من مجموع كلامه رحمه الله من أوله إلى آخره. منه مدّ ظلّه. راجع نهايه الأفكار ١ و ٢: ١٨.

انقضى عنه، لا- يعين الحكم الشرعى، ولا- يوضح كيفيه تعلق الحكم بموضوعه، بل هو مسأله لغويه، كسائر العناوين الواقعه فى موضوعات الأحكام.

فكما نرجع إلى اللغه عند الشكّ فى معنى الصعيد الواقع فى آيه التيمّم (١) لنعلم أنه هل هو خصوص التراب الخالص، أو مطلق وجه الأرض؟ فكذلك لابدّ لنا من الرجوع إليها عند الشكّ فى كون المشتقّ حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدأ أو فى الأعمّ منه ومما انقضى عنه، كى يتعين مثلاً حدّ معنى كلمه «المثمره» الواقعه فى حديث «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يبول أحد تحت شجره مثمره» (٢).

وبالجملة: فالأبحاث اللغويه المحضه خارجه عن علم الأصول.

وأما مثل مسائل العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد فداخله فيه، حيث يتّضح بها كيفيه تعلق الحكم بموضوعه من العموم والخصوص والإطلاق والتقيّد، فتدخل فى الشقّ الثالث من التعريف.

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

ووجه ضعفه امور:

منها: ما يستفاد ممّا أورده الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله على صاحب الكفايه، من عدم الجامع بين الأمور الثلاثه واستحاله تأثيرها بتكثيرها فى غرض واحد، وعدم ترتّب أغراض متعدّده على علم واحد (٣).

ومنها: ما قاله سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنه ما الفرق بين

ص: ٩٧

١- (١) النساء: ٤٣، والمائدة: ٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٣٢٧، كتاب الطهاره، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١٠.

٣- (٣) فإنّ المحقّق العراقى رحمه الله قائل بوحده غرض العلم، كالمحقّق صاحب الكفايه. م ح - ى.

مباحث المشتق ونحوه وبين مباحث مفاد الأمر والنهي وكثير من مباحث العام والخاص والمطلق والمقيّد، كدلاله لفظه «كلّ» أو الجمع أو المفرد المحلّي باللام على العموم، ودلاله اسم الجنس أو علم الجنس أو النكره على الإطلاق، بل جميع مباحث المفاهيم، حيث قال بخروج الطائفة الأولى عن علم الأصول، ودخول الثانية فيه، مع كون جميعها مباحث لغويّة؟! فإنّ تعيين معنى المشتقّ وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ كما يكون من وظائف اللغوي، فكذلك تعيين معنى كلمه «كلّ» مثلاً وأنّه هل وضعت للدلاله على الاستغراق أم لا، يكون من وظائفه أيضاً (١).

ومنها: ما قاله أيضاً، من أنّه لا يكون مانعاً، لشموله القواعد الفقهيّة، حيث إنّها توجب تشخيص الحكم الشرعيّ في مواردّها، فإنّ «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» مثلاً- قاعده توجب تشخيص الحكم الشرعيّ للبيع الفاسد، فيعمّها الشقّ الأول من التعريف، فلا يكون مانعاً (٢).

٥ - كلام المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

إشاره

وعرّفه بعض الأعلام بأنّه «العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة الكلّيّة الإلهيّة من دون حاجه إلى ضميمة (٣) كبرى اصوليّة اخرى إليها» (٤).

ص: ٩٨

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٩.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) في المحاضرات: «ضميمة كبرى أو صغرى» لكنّه سهو من المقرّر ظاهراً، لأنّ بعض الأعلام لا يشير في مقام توضيح هذا القيد إلى الصغرى، على أنّ القاعده الأصوليّة لا تقع إلّا كبرى قياس الاستنباط، فالصغرى الأصوليّة لا ترجع إلى معنى معقول. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) محاضرات في اصول الفقه ١: ١١.

ثم قال: وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الأصولية مدارهما وجوداً وعدمًا:

الركيزه الأولى: أن تكون استفاده الأحكام الشرعية الإلهية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق - أى تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها - كتطبيق الطبيعي على أفرادها.

والنكته فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الأصول، هى الاحتراز عن القواعد الفقهيّة، فإنّها قواعد تقع فى طريق استفاده الأحكام الشرعيّة الإلهيّة، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط، بل من باب التطبيق، وبذلك خرجت عن التعريف.

ولكن ربما يورد بأنّ اعتبار ذلك يستلزم خروج عدّه من المباحث الأصوليّة المهمّة عن علم الأصول، كمباحث الأصول العمليّة الشرعيّة والعقليّة، والظنّ الانسدادى بناءً على الحكومه، فإنّ الأولى منها لا تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى الكلى، لأنّ إعمالها فى مواردّها إنّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وأفرادها، لا- من باب استنباط الأحكام الشرعيّة منها وتوسيطها لإثباتها، والأخيرتين منها لا تنتهيان إلى حكم شرعى أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً.

وبتعبير آخر: إنّ الأمر فى المقام يدور بين محذورين: فإنّ هذا الشرط على تقدير اعتباره فى التعريف يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم، فلا يكون جامعاً، وعلى تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهيّة فيها، فلا يكون مانعاً.

فإذا لا بدّ أن نلتزم بأحد محذورين: فإمّا أن نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها أصوليّة، أو نلتزم بعدم اعتباره

لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهيّة في التعريف، ولا مناص من أحدهما.

والتحقيق في الجواب عنه هو أنّ هذا الإشكال مبتنٍ على أن يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركنًا في التعريف، الإثبات الحقيقي بعلم أو علمي، إذ على هذا لا يمكن التفصيّل عن هذا الإشكال أصلاً، ولكنّه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامع بينه وبين غيره، وهو الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجيزياً أو تعديرياً، وعليه فالمسائل المزبوره تقع في طريق الاستنباط، لأنّها تثبت التنجيز مرّةً والتعذير اخرى، فيصدق عليها حينئذٍ التعريف، لتوفّر هذا الشرط فيها، ولا يلزم - إذاً - محذور دخول القواعد الفقهيّة فيه.

توضيحه: أنا إذا شككنا في وجوب صلاه الجمعة فأجرينا استصحاب وجوبها كان منجزاً على تقدير موافقته للواقع، ومعدّراً على تقدير مخالفته وكونها محرّمة واقعاً، بخلاف القاعدة الفقهيّة، فإنّها لا منجزية ولا معدّرية فيها، بل لا تكون إلّا من قبيل تطبيق الكلّي على المصاديق والطبيعي على الأفراد.

نعم، يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور، وهو: «العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة» فإنّ ظاهرهم أنّهم أرادوا بالاستنباط، الإثبات الحقيقي، وعليه فالإشكال وارد، ولا مجال للتفصيّل عنه - كما عرفت -.

ولو كان مرادهم المعنى الجامع الذي ذكرناه، فلا وقع له أصلاً، كما مرّ.

الركيزه الثانيه: أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجه إلى ضمّ كبرى اصوليه اخرى، وعليه فالمسأله الأصوليه هي المسأله التي تتّصف بذلك.

ثمّ إنّ النكته في اعتبار ذلك في تعريف علم الأصول أيضاً هي أن لا تدخل

فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو والصرف واللغة والرجال والمنطق ونحوها، فإنَّها وإن كانت دخيلةً في استنباط الأحكام الشرعيَّة واستنتاجها من الأدلَّة، فإنَّ فهم الحكم الشرعي منها يتوقَّف على علم النحو ومعرفة قوانينه من حيث الإعراب والبناء، وعلى علم الصرف ومعرفة أحكامه من حيث الصَّحَّة والاعتلال، وعلى علم اللغة من حيث معرفة معانى الألفاظ وما تستعمل فيه، وعلى علم الرجال من ناحيه تنقيح أسانيد الأحاديث وتمييز صحيحها عن سقيمها وجيِّدها عن رديئها، وعلى علم المنطق، لمعرفة صحَّة الدليل وسقمه، ولكن كلَّ ذلك بالمقدار اللازم في الاستنباط لا بنحو الإحاطه التامه، فلو لم يكن الإنسان عارفاً بهذه العلوم كذلك، أو كان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر، لم يقدر على الاستنباط، إلَّا أنَّ وقوعها ودخلها فيه لا يكون بنفسها وبالاستقلال، بل لابدَّ من ضمِّ كبرى اصوليَّه، وبدونه لا تنتج نتيجةً شرعيَّة أصلاً، ضروره أنَّه لا يترتب أثر شرعي على وثاقه الراوى ما لم ينضمَّ إليها كبرى اصوليَّه، وهى حجِّيَّه الروايه، وهكذا.

وبذلك قد امتازت المسائل الأُصوليَّه عن مسائل سائر العلوم، فإنَّ مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط كما عرفت، إلَّا أنَّها لا بنفسها، بل لابدَّ من ضمِّ كبرى اصوليَّه إليها.

وهذا بخلاف المسائل الأُصوليَّه، فإنَّها كبريات لو انضمت إليها صغرياتها، لاستنتجت نتيجةً فقهيَّة من دون حاجه إلى ضمِّ كبرى اصوليَّه اخرى(١).

هذا ملخَّص كلام بعض الأعلام في المقام.

ص: ١٠١

وفيه - مضافاً إلى عدم صحّحه أخذ العلم في التعريف كما مرّ مراراً - أنّ تعميم الاستنباط بحيث يشمل المنجزية والمعدّرية ليس في محله، فإنّه اضعف إلى الأحكام، ومن الواضح أنّ ما يكون حجّيته بمعنى المنجزية والمعدّرية ليس من طرق إثبات الحكم الشرعي، كيف وليس في البين إلّا قضيتان شرطيتان، وهما «إن كان الدليل مطابقاً للواقع فالواقع ينتجز، وإن كان مخالفاً له فنحن معذورون في مخالفته» فإذا قام خبر الواحد مثلاً على وجوب صلاة الجمعة وقلنا بمقاله المحقق الخراساني رحمه الله في حجّيته الأمارات من أنّها بمعنى المنجزية عند المصادفة والمعدّرية عند المخالفة، فوجوبها يصير منجزاً علينا إن كانت واجبه في الواقع أيضاً، ونحن معذورون في ارتكاب الحرام إن كانت محرّمة واقعاً، فأين إثبات الحكم الشرعي به؟!!

لا- يقال: إذا قام خبر زراره مثلاً- على وجوب صلاة الجمعة حصل لنا الظنّ بالحكم الشرعي، فصدق الاستنباط، لأنّه أعمّ من الاستنباط القطعي والظنيّ.

فإنّه يقال: حجّيته خبر الواحد لا تتوقّف على إفاده الظنّ، فأين الاستنباط الظنيّ فيما إذا لم يحصل به الظنّ بالحكم الشرعي.

على أنّ هذا التعريف دوريّ، لأنّ مسائل علم الأصول لا تعرف إلّا بتعريفه (1)، فلا تعرف الكبريات الأصولية إلّا به مع كونها مأخوذة في نفس التعريف، حيث قال: «من دون حاجه إلى ضميمة كبرى أصولية اخرى إليها».

ص: ١٠٢

١- (١) لأنّ العلم عبارته عن نفس مسأله. م ح - ي.

وعرّفه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه «هو القواعد الآليه التي يمكن أن تقع كبرى (١) استنتاج الأحكام الكلّيه الفرعيه الإلهيه أو الوظيفه العمليه».

فيخرج بالآليه القواعد الفقهيّه، لأنّها وإن كانت تقع كبرى استنتاج الأحكام، لكنّها قواعد استقلاليه ينظر فيها لا آليه ينظر بها، لأنّ قاعده «ما يضمن» وعكسها مثلاً حكم فرعي إلهي منظور فيها على فرض ثبوتها، وقواعد الضرر والجرم والغرر أيضاً كذلك، فإنّها مقيدات للأحكام بنحو الحكومه، فلا تكون آليه لمعرفة حال الأحكام.

وإنّما قلنا: «يمكن أن تقع» لأنّ مناط الأصوليه هو الإمكان لا الوقوع الفعلي، فالبحث عن حجّيه القياس والشهره الفتوايه والإجماع المنقول مباحث أصوليه، مع أنّ المشهور قالوا بعدم حجّيه بعضها، وقام الإجماع على عدم اعتبار بعض آخر، وكذلك كون البحث عن حجّيه خبر الواحد اصولياً أوضح من أن يخفى مع أنّ بعض القدماء كالسيد المرتضى وابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجّيته، وهذا لا يضرب بأصوليته عندهم أيضاً.

وخرج مباحث سائر العلوم الدخيله في استنتاج الأحكام، كالصرف والنحو واللغه بقولنا: «تقع كبرى» لأنّها وإن كانت قواعد آليه دخيله في استنتاجها، لكنّها لا تقع كبرى القياس كما هو واضح.

ولم نقيد الأحكام بالعمليه، لأنّما يخرج الوضعيات، لأنّ الحكم بنجاسه الدم مثلاً ليس حكماً عملياً. نعم، وجوب الاجتناب عن النجس حكم عملي، لكنّه

ص: ١٠٣

١- (١) في تهذيب الأصول: «في كبرى» لكنّه غير صحيح. منه مدّ ظلّه.

حكم آخر.

وعطف «الوظيفة» على «الأحكام» لإدخال مثل الظنّ على الحكومه، لعدم كونه دخیلاً فى استنتاج الحكم الشرعى، لكنّه دخیل فى استنتاج الوظیفه العملیه.

ولم نکتف بأنه ما یمکن أن تقع کبرى استنتاج الوظیفه، لعدم کون نتیجه وظیفهً دائماً، کالأمثله المتقدمه، وانتهائها إلى الوظیفه غیر کونها وظیفه.

ثمّ إنّ المسائل المتداخله بین هذا العلم وغيره، ککثیر من مباحث الألفاظ، یمکن إدخالها فیہ وتمییزها عن مسائل سائر العلوم بکونها آله محضه، فالأصولی یبحث عنها بعنوان الآئیه ووقوعها کبرى الاستنتاج، وغيره بعنوان الاستقلالیه، أو لجهات اخرى، ویمکن الالتزام بخروجها، وإنّما یبحث الأصولی عنها، لکونها کثیره الدوران فی الفقه، ولذا لم یقتنع بالبحث عنها فی بعض مباحث الفقه، والأمر سهل (۱).

هذا حاصل کلامه «مدّ ظلّه».

أقول: هذا التعریف مع أنّه لا یخلو من بعض الإشکالات أسدّ التعاریف.

إن قلت: یرد علیه خروج الاستصحاب عن الأصول، لأنّ «لا تنقض الیقین بالشکّ» حکم کلى إلهی مستفاد من مثل خبر زراره، كما أنّ وجوب صلاه الجمعه مثلاً كذلك.

قلت: قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» وإن كان نفسه حکماً شرعیاً، إلّا أنّه حکم آلی لاستنتاج الأحكام الفرعیه الإلهیه، فکما أنّ حجّیه خبر الواحد لیست مقصوده بالأصالة، بل هی حکم شرعی آلی جعله الشارع لأجل

ص: ۱۰۴

۱- (۱) تهذیب الأصول ۱: ۱۹.

استنتاج الأحكام مثل وجوب صلاه الجمعة الذى أخبر به زراره مثلاً، كذلك «لا تنقض اليقين بالشك» أيضاً حكم مجعول من قبل الشارع لأجل استنتاج بقاء وجوبها الذى كان ثابتاً فى زمن الحضور.

فالاستصحاب ليس حكماً ينظر فيه، بل حكم ينظر به غيره، فلا يخرج عن التعريف.

نعم، يرد عليه خروج مثل قاعده الحليّيه والطهاره(١)، فإنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»(٢) و «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»(٣) حكم استقلالى لا آلى، لأنّ الحكم بحليّيه شرب التتن مثلاً باستناد «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» من قبيل التطبيق على المصداق، كتطبيق قاعده «ما يضمن» على مصاديقه.

وهو «مدّ ظلّه» تتبّه لهذا الإشكال، ولذا قال:

وأما خروج بعض الأصول العمليّيه فلا غرو فيه على فرضه(٤).

ولكنّ الالتزام بخروج هاتين القاعدتين عن الأصول ودخولهما فى الفقه مشكل جداً.

وأما ما أورده الشيخ محمّد حسين الاصفهانى على المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم ترتّب أثرين على شيء واحد فلا يرد على الإمام «مدّ ظلّه»، لأنّ هذا من

ص: ١٠٥

١- (١) أصاله الطهاره مسأله اصوليّه، وعدم البحث عنها فى الأصول إنّما هو لقلّه مباحثها وكونها قاعده مسلّمه. منه مدّ ظلّه.
٢- (٢) راجع وسائل الشيعه ٢٤:٢٣٥-٢٣٦، كتاب الأّطعمه والأشربه، الباب ٦٤ من أبواب الأّطعمه المحرّمه، وأيضاً راجع وسائل الشيعه ٢٥:١١٧-١٢٠، كتاب الأّطعمه والأشربه، الباب ٦١ من أبواب الأّطعمه المباحه، كى تطلّع على بعض روايات قاعده الحليّيه.

م ح - ٥.

٣- (٣) مستدرّك الوسائل ٢:٥٨٣، كتاب الطهاره، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات والأوانى، الحديث ٤.

٤- (٤) تهذيب الأصول ١:٢٠.

خواصّ التأثير والتأثر الواقعيّين.

نعم، هو وارد على المحقّق الخراساني رحمه الله حيث ذهب إلى أنّ العلوم أيضاً كذلك، أي لا يترتب على علم واحد أكثر من أثر واحد.

وبالجملة: تعريف الإمام «مدّ ظلّه» أسدّ التعاريف المتداوله، وإن لا يخلو من بعض الإشكالات، منها ما تقدّم من خروج بعض الأصول العمليّه عنه.

في المايّز بين القاعده الأصوليّه والفقهيه

ما هو المايّز بين القاعده الأصوليّه والفقهيه؟

اشاره

بقي هنا شيء، وهو بيان الفرق بين القاعده الأصوليّه والفقهيه، وفيه أقوال:

١ - كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

قال المحقّق النائيني رحمه الله: إنّ المايّز بين المسأله الأصوليّه والقاعده الفقهيه بعد اشتراكهما في أنّ كلّاً منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو أنّ المستنتج من المسأله الأصوليّه لا يكون إلّا حكماً كلياً، بخلاف المستنتج من القاعده الفقهيه، فإنّه يكون حكماً جزئياً، وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلي أيضاً، إلّا أنّ صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المايّز بينها وبين المسأله الأصوليّه، حيث إنّها لا تصلح إلّا لاستنتاج حكم كلي، كما يأتي تفصيله في أوائل مباحث الاستصحاب إن شاء الله (١)، إنتهى كلامه هنا.

وما ذكره في مبحث الاستصحاب لأجل الفرق بينهما أمران:

أحدهما: أنّ القواعد الفقهيه تتعلّق بعمل آحاد المكلفين بلا واسطه اخرى، بخلاف المسائل الأصوليّه، فإنّها لا تتعلّق لها بعمل الآحاد ابتداءً إلّا بعد تطبيق

ص: ١٠٦

١- (١) فوائد الأصول ١ و ١٩:٢.

النتيجة على الموارد الخاصه الجزئيه، فإن الحكم الكلى بما هو كلى لا يرتبط بكل مكلف، ولا يتعلق بعمله إلا بتوسط انطباقه عليه خارجاً.

وهذا لا يكون أمراً مستقلاً بل نتيجة ما تقدم من كون المايز كليه النتيجة فى المسأله الأصوليه وجزئيتها فى القواعد الفقهيّه.

وعليه فالأصول العمليه الجاربه فى الموضوعات لا تكون مسائل اصوليه، لجزئيه موردها، بل قواعد فقهيّه، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقق الخراسانى أيضاً.

الثانى: ما أخذه من كلام الشيخ رحمه الله فى مبحث الاستصحاب من الرسائل(1)، من أن نتيجة المسأله الأصوليه إنما تنفع المجتهد ولا حظ للمقلد فيها، ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، فلا يجوز له أن يفتى فى الرسائل العمليه بحجّيه خبر الواحد القائم على الأحكام الشرعيّه مثلاً؛ لأنّ تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلد، بل هو وظيفه المجتهد، وأمّا النتيجة فى القاعده الفقهيّه فهى تنفع المقلد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلد، كما يفتى بقاعده التجاوز والفراغ والضرر والخرج وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده، وبالعكس، وغير ذلك من القواعد الفقهيّه.

فالبحت عن حجّيه الأصول العمليه الجاربه فى الشبهات الحكميه مسأله اصوليه، لعدم انتفاع المقلد بها بعد إثبات حجّيتها، فإنّ استصحاب وجوب صلاه الجمعه مثلاً- لايجرى إلا بعد الفحص والياس من الظفر بدليل على وجوبها وعلى عدمه، وهذا مختصّ بالمجتهد، بخلاف الأصول العمليه الجاربه فى الموضوعات، فإنها بعد إثبات حجّيتها تنفع المقلد أيضاً، فهى

ص: ١٠٧

هذا حاصل كلامه رحمه الله في مبحث الاستصحاب.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله

وأورد عليه بعض الأعلام بأنّ بعض القواعد الفقهيّة أيضاً لا ينتفع بها إلّا المجتهد، كقاعده نفوذ الصلح والشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّة أو غير المخالفين لهما (٢)، فإنّ تشخيص كون الصلح أو الشرط في موارد هما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف ممّا لا يكاد يتيسّر للعامة. وكقاعدتي «ما يضمن» و «ما لا يضمن»، فإنّ تشخيص موارد هما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد.

إلى غير ذلك من القواعد التي لا يقدر العامي على تشخيص موارد وصغرياتها ليطبّق القاعده عليها (٣).

٢ - نظريّه المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله

وذهب بعض الأعلام إلى أنّ المايز بينهما هو الاستنباط والتطبيق، فإنّ الأحكام المستفاده من القواعد الفقهيّة إنّما هي من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، بخلاف الأحكام المستفاده من المسائل الأصوليّة، فإنّها من باب الاستنباط والتوسيط (٤).

ص: ١٠٨

١- (١) فوائد الأصول ٣٠٩:٤.

٢- (٢) الترديد إنّما هو باعتبار اختلاف التعابير، فإنّ في بعضها: الصلح جائز إذا وافق الكتاب والسنّة، وفي بعضها: الصلح جائز إذا لم يخالف الكتاب والسنّة، وهكذا قاعده: «المؤمنون عند شروطهم». منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) محاضرات في اصول الفقه ١:١٣.

٤- (٤) المصدر نفسه.

البحث حول ما أفاده السيد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

وأورد عليه بأنّ مثل قاعده الطهاره قاعده فقهيته، مع كون الأحكام المستفاده منها من قبيل الاستنباط لا التطبيق.

وفيه أولاً: عدم تسليم كونها قاعده فقهيته، بل هي مسأله اصوليه، كقاعده الحليّه، فإنّ كون قاعده الحليّه من المسائل الاصوليه أمر مسلم، حيث إنّهم يبحثون عنها في الأصول، والفرق بينهما بجعل إحداها اصوليه والأخرى فقهيته غير مقبول.

وثانياً: ما الفرق بين قاعده الطهاره وقاعده «ما يضمن» حيث سمى استفاده الأحكام من الأولى استنباطاً ومن الثانيه تطبيقاً؟ الظاهر عدم الفرق بينهما من هذه الجهه.

فكما أنّ الحكم بتحقيق الضمان بالبيع الفاسد باستناد «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» يكون من قبيل تطبيق الكلّي على مصاديقه، فكذلك الحكم بطهاره الكحول⁽¹⁾ باستناد «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر».

فما يرد على بعض الأعلام عكس ما في كلام هذا المستشكل، وهو أنّ مثل قاعده الطهاره مع كونها مسأله اصوليه يكون استفاده الأحكام منها من باب التطبيق لا الاستنباط.

٣ - قول آخر للمايز بين المسأله الاصوليه والقاعده الفقهيّه

وقيل: إنّ المايز بينهما أنّ القاعده الاصوليه جاريه في أكثر أبواب الفقه،

ص: ١٠٩

١- (١) يقال له بالفارسيّه: «الكل». م ح - ي.

بخلاف الفقهيته، فإنها تجرى في باب منها دون الأبواب الأخرى، ألا ترى أن قاعده «ما يضمن» تجرى في العقود المعاوضيه فقط، ولا يجرى في مثل النكاح، ولا في سائر أبواب الفقه.

وفيه: أن قاعده الحليّه والطهاره مع كونهما من المسائل الأصوليه لا يجرى كلّ منهما إلّا في باب واحد من الفقه.

٤ - كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام

وأحسن المقال أن يُقال: إنّ الفارق بين القاعده الأصوليه والفقهيّه هو الآليه والاستقلاليه كما يستفاد من كلام الإمام «مدّ ظلّه» في تعريف علم الأصول(١).

فإنّ المسائل الأصوليه قواعد آليه ينظر بها، والقواعد الفقهيّه مقصوده بالأصالة والاستقلال، حتّى فيما إذا كانت كليّه ذات أنواع كالمسائل الأصوليه.

وعليه يدخل الأصول العمليّه الجاريه في الشبهات الموضوعيه أيضاً في مسائل علم الأصول، فإنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» مثلاً كما يكون حكماً آلياً بالنسبه إلى إثبات وجوب صلاه الجمعة عند الشكّ في بقائه، يكون كذلك أيضاً بالنسبه إلى إثبات نجاسه هذا القميص مثلاً عند الشكّ في بقائها.

والحقّ أيضاً كونها من مسائل علم الأصول، لعدم تناسب بحثها في الفقه.

نعم، يلزمه خروج قاعده الطهاره والحليّه عن مسائله، ودخولهما في الفقه كما عرفت(٢)، مع أنّ الحقّ كونهما أيضاً من الأصول.

لكنّه مع ذلك أحسن ما قيل في ملاك التمايز بين المسأله الأصوليه والقاعده الفقهيّه.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل من المقدّمه.

ص: ١١٠

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٩.

٢- (٢) راجع ص ١٠٥.

فى كلففه الربط بين اللفظ والمعنى

الأمر الثانى فى الوضع

إشاره

وفيه جهات من البحث:

الجهه الأولى: فى كلففه الربط بين اللفظ والمعنى

اختلفوا فى أنّ الربط بين اللفظ والمعنى هل هو ذاتى أو يحصل بالوضع؟

ربما يقال بكونه ذاتياً، لكنّه لم يعلم أنّهم هل أرادوا جميع الألفاظ والمعانى أو المفاهيم الكليّة فقط دون الأعلام الشخصيّة؟

وكيف كان، فالقول بالربط الذاتى يمكن أن يتصوّر بوجه، لأنّه إمّا بمعنى العليّه التامّه بين اللفظ والمعنى أو بمعنى الاقتضاء، وفى كلّ منهما إمّا أن يراد الربط بين نفس اللفظ والمعنى، أو بين سماع اللفظ وانتقال ذهن السامع إلى المعنى، فهذه احتمالات أربع وكلّها باطله.

لأنّه إن اريد بالربط الذاتى العليّه التامّه بمعنى كون اللفظ علّه تامّه لتحقق المعنى ووجوده، أو الناقصه بمعنى أنّ اللفظ مقتضى لوجود المعنى فبطلانه فى غايه الوضوح، ضروره أنّ عليّته التامّه أو الناقصه لوجود المعنى يستلزم أن يكون لفظ الماء مثلاً علّه أو مقتضياً لتحقق حقيقته، وهل يمكن الالتزام بهذا

ص: ١١١

كيف يمكن هذا مع أنّ جلّ الألفاظ تتحقّق بعد المعانى؟! ألا ترى أنّ المخترعين يخترعون شيئاً ثمّ يسمّونه باسم خاصّ؟ ولو عمّ دعواهم الأعلام الشخصيّة فالإشكال أوضح، ضروره أنّ الإسم لو كان علّه أو مقتضياً لوجود المسمّى فلا بدّ من تسميه الأولاد قبل انعقاد نطفتهم، وإلاّ لتحقّق المعلول قبل علّته، وهو محال، مع أنّ الآباء لا يسمّون أولادهم إلّا بعد الولاده. والحاصل: أنّ القول بكون اللفظ علّه تامّه أو مقتضياً لوجود المعنى فى غايه السقوط.

وكذلك القول بكون سماع اللفظ علّه تامّه لانتقال الذهن إلى المعنى، ضروره أنّه يستلزم أن يكون جميع أبناء البشر عارفين بجميع اللغات بدون التعلّم، وهو بديهى البطلان.

وأما الاحتمال الرابع، وهو كون سماع اللفظ مقتضياً لحضور المعنى فى ذهن السامع بحيث لو انضمّ إليه شرطه، وهو التعلّم مثلاً لانتقل ذهنه إلى المعنى، فهو وإن أمكن ثبوتاً إلّا أنّه لا دليل عليه إثباتاً، بل الدليل قائم على نفيه من وجهين:

أ - ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ لله تعالى أسماءً متخالفه من لغه واحده ومن لغات عديده، ولو كان لكلّ منها ربط به تعالى فلا بدّ من أن يكون مركباً من جهات متعدده لكى يرتبط كلّ اسم به بواحد من تلك الجهات، مع كونه سبحانه ذاتاً بحتاً بسيطاً لا يقبل التركيب أصلاً (١).

ب - ما أفاده بعض الأعلام من أنه لا يعقل تحقّق المناسبه الذاتيه بين جميع الألفاظ والمعاني، لاستلزام ذلك تحقّقها بين لفظ واحد ومعانٍ متضاده، كما إذا كان للفظ واحد معانٍ كذلك، كلفظ «الجون» الموضوع للأبيض والأسود، ولفظ «القرء» الموضوع للظهر والحوض، وغيرهما، وهو غير معقول، فإنّ تحقّق المناسبه الذاتيه بين لفظ واحد ومعانٍ كذلك يستلزم تحقّقها بين نفس هذه المعاني أيضاً كما لا يخفى (١).

وأما ما قيل من أنه لو لا- المناسبه الذاتيه بين الألفاظ والمعاني لكان تخصيص الواضع لكلّ معنى لفظاً مخصوصاً ترجيحاً بلا مرجح، وهو محال، كالترجّح بلا مرجح - أي وجود حادث من دون سبب وعلة - فيرد عليه أولاً:

أنّ المحال هو الثاني دون الأوّل، ألا- ترى أنّك لو كنت عطشاناً وكان بين يديك ثلاث كؤوس متساويه من جميع الجهات واخترت إحداها للشرب لكان من قبيل الترجيح من غير مرجح، فلا يكون محالاً؟

وثانياً: سلّمنا امتناع الترجيح بلا مرجح أيضاً، لكنّ المرجح غير منحصر بالمناسبه المزبوره كى يجب الالتزام بها، بل يكفي فيه وجود مرجح ما، كما أنّك تختار «الزهراء» مثلاً اسماً لابنتك لأنّ هذه الكلمه ارتبطت بابنه النبيّ صلى الله عليه و آله.

فتخصيص الواضع أيضاً كلّ لفظ بإزاء معناه يمكن أن يكون لجهه ما، مثل كون لفظ الماء أوّل ما خطر بباله حينما رأى المايح السيال الخاص (٢).

فما تشبّثوا به لإبطال دخل الواضع فى الربط بين اللفظ والمعنى باطل، لعدم استحاله الترجيح من غير مرجح أولاً، وعدم حصر المرجح فى التناسب

ص: ١١٣

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٣٩.

٢- (٢) هذا إذا اخترنا كون الواضع هو البشر فى المبحث الآتى. منه مدّ ظلّه.

الذاتى ثانياً.

والحاصل: أنّ القول بالربط الذاتى بين اللفظ والمعنى بجميع احتمالاته الأربعة باطل، وأنّ الربط بينهما ناشٍ عن الوضع.

ص: ١١٤

الجهه الثانيه: فى الواضع

اشاره

اختلفوا فى أنّ الواضع هل هو الله سبحانه أو البشر؟

ذهب إلى الأول أكثر علماء العامه والمحقق النائينى رحمه الله من الإماميه.

واستدلوا عليه بأمر بعضها يثبت - على فرض تماميته - أنّ الله تعالى هو الواضع، والبعض الآخر بصدد نفي واضعيه البشر الذى يستنتج منه واضعيه الله سبحانه وتعالى:

الأول: ما فى بعض المطولات من الاستدلال عليه ببعض الآيات القرآنيه:

منها: قوله تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (١).

فإنّ تعليم الأسماء متأخر عن وضعها، فلا محاله تدلّ الآيه على أنّ الله سبحانه وضع جميع الأسماء لمسمياتها قبل آدم الذى هو أول بشر ثمّ علمها إياه.

وفيه: أنّ ذيل الآيه (٢) دليل على أنّ المراد بالأسماء خصوص ذوى العقول من المسميات، فلا ربط لها بالألفاظ أصلاً، بل ببعض المعانى.

على أنّ الآيه فى مقام إثبات فضل لآدم عليه السلام ولا فضل فى العلم بالألفاظ وأنّ

ص: ١١٥

١- (١) البقره: ٣١.

٢- (٢) وهو قوله تعالى: «عَرَضَهُمْ» و «هُؤُلَاءِ» حيث قال: «ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». منه مدّ ظلّه.

هذا المائع السيّال اسمه الماء، وهذا الذى فوق رؤوسنا اسمه السماء، وهكذا.

وفى تحقيق معنى الآيه أقوال مختلفه للمفسّرين، سيّما العلّامه الطباطبائى رحمه الله، فإنّ له دقّه قيّمه حول معنى الآيه فى تفسير الميزان.

ومنها: قوله تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ» (١) فإنّ كون اختلاف الألسنه آيه له تعالى متوقّف على ارتباطه به لا بالبشر، ويؤيّدّه عطف الألوان على الألسنه، إذ لا ريب فى أنّ اختلافها بيده تعالى، فكذلك اختلاف الألسنه.

وفيه: أنّ وضع اللغات المختلفه آيه له تعالى ولو كان الواضع هو الإنسان، لأنّ قدرته على الوضع لا يكون إلّا من عند الله سبحانه، بل ليس الإنسان إلّا الربط المحض به تعالى، فصنعه آيه له.

الثانى: ما فى كلام المحقّق النائى رحمه الله من أنّ البشر لو كان واضعاً لنقل فى التاريخ، فإنّ المؤرّخين الذين نقلوا فى كتبهم الحوادث القليل الفائده كيف يمكن أن يغفلوا عن هذه المسأله المهمه التى عليها مدار التفهيم والتفهّم بسهولة ويتوقّر الدواعى على نقلها؟!!

فعدم النقل دليل على عدم كون الإنسان واضعاً، فلا محاله هو الله تعالى.

الثالث: ما فى كلامه أيضاً، من أنّ الألفاظ غير متناهيه، وكذلك المعانى (٢)،

ص: ١١٦

١- (١) الروم: ٢٢.

٢- (٢) أمّا عدم تناهى الألفاظ فلاّنها تتركّب من الحروف، وكلّما تصوّرت من تركيبها تتمكّن من تصوّر مركّب آخر كما لا يخفى. وأمّا عدم تناهى المعانى، فلاّنها لا تنحصر فى المعانى الممكنه، بل تعمّ دائره وضع الألفاظ الواجبات والممتنعات أيضاً، كما نقول مثلاً: «شريك البارى، أو الجمع بين الضدّين أو النقيضين محال» فلفظ «محال» وضع للمعنى الذى يمتنع وجوده، فالمعانى التى تكون تحت دائره الوضع لا- تنحصر فى الممكن كى يقال: كيف يمكن عدم تناهيه، بل تعمّ الواجب والممتنع، وكذلك الموجود والمعدوم، ولا- ريب فى أنّ مجموع هذه المعانى، أعنى المعانى المربوطه بالموجود والمعدوم والواجب والممكن والممتنع غير متناهيه. منه مدّ ظلّه.

فكيف يمكن إحاطه البشر الذى هو محدود وقدرته متناهيه بهما حتى يتحقق بيده الوضع؟!

مع أنه لو سلم إمكان ذلك يبعده أمران:

أ - أن تبليغ الوضع إلى عامه البشر إما أن يكون دفعه أو تدريجاً، والأول محال عادة، لبعده بعض الأمكنه عن بعض، والثانى وإن كان ممكناً إلا أنه لا ينفع، لأن الحاجه إلى تأديه المقاصد بالألفاظ تكون ضروريه للبشر على وجه يتوقف عليها حفظ نظامهم، فيسأل عن كيفيته تأديه مقاصدهم قبل وصول الوضع إليهم.

ب - أن الواضع لو كان هو البشر مثل يعرب بن قحطان، كما قيل، فنفس هذا الواضع كيف يعلم الناس حين الوضع أن اللفظ الفلانى وضعه للمعنى الفلانى، مع أنه لم يمكن التفهيم والتفهيم بعد؟

توضيح ذلك: أنه يحتاج حين الوضع إلى أن يقول: «أيها الناس وضعت لفظ كذا بإزاء معنى كذا» مع أنهم لا يفهمون معانى هذه الألفاظ بعد، ولو أغمضنا عن هذا وقلنا بإمكان قيام الإيماء والإشاره مقام هذه الألفاظ بأن يشير إلى ولده مثلاً ويقول: «زيد» من دون أن يحتاج إلى لفظى «أيها الناس» و «وضعت» فهو وإن أمكن بالنسبه إلى المعانى الجزئيه، إلا أنه لا يمكن فى المفاهيم الكلّيه، كالماء والنار والحجر والشجر، فإن الواضع لو أحضر كأساً وأشار إلى المائع الذى فيها وقال: «الماء» لما أفهم المقصود، لأنه لا يريد وضع هذه اللفظه له، بل للماء الكلّى الذى ما فى الكأس أحد مصاديقه فقط.

ص: ١١٧

فلا بدّ حينئذٍ من انتهاء الوضع إلى الله تعالى، الذي هو على كلّ شيء قدير، وبه محيط.

ولكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه الأحكام لمتعلقاتها وضعاً تشريعياً، ولا كوضعه الكائنات وضعاً تكوينياً، بل المراد من كونه تعالى هو الواضع أنّ حكمته البالغه لِمَا اقتضت تكلم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ فلا بدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجه، إمّا بوحي منه إلى نبيّ من أنبيائه، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإيداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم حسب ما أودعه الله في طباعهم (١).

فحاصل كلامه رحمه الله: أنّ الواضع هو الله سبحانه، وتبليغه إلى البشر إمّا بالوحي، أو بالإلهام، أو بالإيداع في الفطره والطبيعه.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله حول واضع الألفاظ

ويرد عليه أولاً: أنّ تحقّق الوضع بيد الله تعالى وإبلاغه إلى البشر بواسطة الوحي أيضاً مسألة مهمّة، بل أهمّ من تحقّقه بيد الإنسان، فلا بدّ من ذكره في كتب التواريخ، بل في الكتب السماويّه أيضاً، فعدم ذكره فيهما دليل على عدمه.

وأمّا الإلهام والفطره، فإن اريد بهما أنّ الله تعالى يلهم ذلك إلى جميع الناس، ويكون ذلك في فطره جميعهم، كما هو ظاهر كلامه، فهو ممنوع، لأنّه يستلزم أن يكون كلّ إنسان عارفاً بكلّ لغه، وليس كذلك، وإن اريد أنّ النفوس الأوّليه كانوا كذلك، وتعلّم سائر الناس معاني الألفاظ ووضعها لها منهم، ففيه أنّ

ص: ١١٨

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٣٠، وأجود التقريرات ١: ١٩.

النفوس الأوليّه كيف كانوا عارفين بجميع اللغات المتداوله فى هذا الزمان مع تكثّر ها جدّاً؟!

وثانياً: أنّ الوضع لو استند إلى الله تعالى لاستند تكثّر اللغات أيضاً إليه لا محاله، فأوحى بناءً على ما ذهب رحمه الله إليه كلّ لغه منها إلى نبيّ من أنبيائه، أو ألهمها جمعاً من النفوس الأوليّه، أو أودعها فى فطرتهم (1)، وهم بلّغوها إلى سائر أفراد البشر، فأوحى اللغه العربيّه مثلاً إلى واحد من أنبيائه، وهو بلّغها إلى العرب، واللغه الفارسيّه إلى نبيّ آخر وهو بلّغها إلى الفرس، وهكذا، وقس على هذا الإلهام والإيداع فى الطباع.

وبالجملة: استناد الوضع إليه تعالى يستلزم استناد تكثّر اللغات أيضاً إليه، وتكثر اللغات من حيث هو يغيّر غرض الوضع الذى هو سهوله التفهيم والتفهيم، حيث إنّه يوجب حرمان أهل كلّ لغه من فهم سائر اللغات وثمراتها إلّما بعد صرف الأوقات الطويله وتحمل المشاقّ فى طريق تحصيل تلك اللغات، بخلاف ما إذا تكلم جميع الناس بلغه واحده فى الأسواق والجامعات والحوزات العلميه وغيرها، ودوّن بها جميع الكتب والجرائد والمجلّات ونحوها، وكان عليها مدار التكلّم فى التلفاز والمذياع وشبههما، حيث يفهم حينئذٍ الكلّ كلام الكلّ بسهوله كما لا يخفى، فكيف نقول باستناد هذا الأمر المغيّر لغرض الوضع إلى الله سبحانه مستقيماً؟!

إن قلت: كيف يكون تكثّر اللغات مغيّراً لغرض الوضع، مع أنّ الله تعالى عدّه من آياته حيث قال: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ

ص: ١١٩

١- (١) وهنا طريق رابع ملقّق وإن لم يذكره المحقّق النائينى رحمه الله وهو أن يبلّغ بعضها من طريق الوحي، وبعضها الآخر من طريق الإلهام أو الإيداع فى الفطره والجبّله. منه مدّ ظلّه.

أَلَسْتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ» (١)؟

قلت: كون شيء آية له تعالى لا يستلزم أن يكون نافعاً للإنسان أو مربوطاً به تعالى مستقيماً، ألا ترى أن العصيان آية له سبحانه، حيث إن منشأ قدره العاصي هو قدره الله الذي خلقه وأقدره على ارتكاب الطاعات والمعاصي، مع أن العصيان لا ينفع الإنسان بل يضره ولا يرتبط به تعالى مستقيماً.

فاختلاف الألسنة وتكثر اللغات مع كونه مغايراً لغرض الوضع يكون من آيات الله، لأنه سبحانه أقدر الإنسان على جعل اللغات وتكثرها (٢).

فما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من أن الواضع هو الله لا يتم.

بل التاريخ والوجدان يشهدان على أن الواضع هو البشر، وتكثر اللغات وكذا توسعته بيده، فإننا نجد المخترعين وأرباب الصنائع مثلاً- يضعون لمخترعهم وصنعتهم لفظاً ويسمونه به، ثم إذا وصل ذلك المخترع وتلك الصنعة إلى سائر البلاد وضع له أهلها لفظاً آخر بلغتهم ويسمونه به، وهكذا.

والإنسان كان كذلك في بدء نشأته أيضاً، فإنه كلما احتاج إلى تفهيم مقاصده وانتقالها إلى الغير وضع لفظاً للمعنى المحتاج إليه ونقل به مراده إليه، فحينما صار عطشاناً وافتقر إلى ما يرتفع به عطشه أو جائعاً واحتاج إلى ما يرتفع به جوعه وضع لفظ الماء والخبز لحقيقتيهما الكائيه، وهكذا بالنسبة إلى سائر الألفاظ والمعاني.

إن قلت: لا يتمكن الواضع من تفهيم أن لفظ كذا وضع لمعنى كذا، لأن

ص: ١٢٠

١- (١) الروم: ٢٢.

٢- (٢) وأمياً اختلاف الألوان فهو وإن كان فعل الله سبحانه وخارجاً عن اختيار الإنسان، ولعل بعض الأفراد السود مثلاً يحزنون به، إلما أنه لغرض أهم، كما يشير إليه قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» الحجرات: ١٣. م - ح - ي.

المخاطب لا يفهم كلامه بعد، كما تقدّم.

قلت: تفهيمه في المعاني الجزئية والأعلام الشخصية سهل، لأنّه يتمكّن من الإشارة إلى الموضوع له وإعلام أنّ اللفظ الفلاني وضع له، إنّما الإشكال في المفاهيم الكلّية، مثل حقيقه الماء، فإنّ لفظه وضع لمفهوم الماء لا لمصاديقه الخارجيه، فلو أحضر الواضع كأساً من الماء، وقال: «وضعت لفظ الماء لهذا» لم يصحّ، إذ لم ينتقل ذهن السامع منه إلى المفهوم، لكن يمكن التفهيم في مثله بطريق آخر، وهو أن يشير إلى ماء كأس ويقول: هذا ماء، ثم فعل كذلك بماء آخر، ثم بماء ثالث، وهكذا، فإنّ تكرار هذا العمل بالنسبة إلى مياه متعدّده يكشف من أنّ لفظ الماء موضوع لمفهومه العامّ، وكلّ من المياه الخارجيه مصداق له.

والحاصل: أنّ وضع الألفاظ للمعاني بيد البشر، لكنّ البشر الأوّلى لم يفتقر في تفهيم مقاصده إلّا إلى وضع ألفاظ معدوده قليله واستعمالها، ثم ازداد الحاجة، فوضع سائر الناس ألفاظاً اخرى لمعانٍ مستحدثه، وهكذا.

وأما تعدّد اللغات وتكثّرها فمنشأه التعصبات القوميّه التي تحرّك القبائل إلى وضع لغه جديده وعدم تكلمهم بلغه سائر القبائل.

فوضع الألفاظ وتوسعه اللغات وتكثّرها كلّها بيد البشر، لكن لم تتحقّق بيد بشر واحد، بل اشترك فيها أفراد متعدّده من الناس في طول الزمان، فكلّموا وجدوا معنّى جديداً وضعوا له لفظاً خاصّاً، فاتّسعت اللغات يوماً فيوماً.

ص: ١٢١

الجهه الثالثه: فى حقيقه الؤضع

اشاره

اختلفوا فيها على أقوال:

١ - نظريه الآخوند صاحب الكفايه فى المقام

اشاره

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: الؤضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارةً ومن كثره استعماله فيه اخرى (١).

والذى يدعوه إلى هذا التعريف للؤضع تقسيمه إلى التعيينى والتعيينى، فإنه ظاهر فى كون كلٍ منهما مصداقاً للؤضع بمعناه الحقيقى، فلا بد من تعريفه بما ذكر كى يشتمل على قسميه، فإنه لو اكتفى بقوله: «ناشٍ من تخصيصه به» ولم يعطف عليه قوله: «ومن كثره استعماله فيه اخرى» لما عمّ الؤضع التعيينى، لأنه ناشٍ عن كثره الاستعمال، لا عن وضع واضح خاص يجعل اللفظ بإزاء المعنى، كما فى الؤضع التعيينى.

فقوله بعد ذلك: «وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيينى والتعيينى كما لا يخفى» بمنزله التعليل لما اختاره من التعريف.

ص: ١٢٣

ويرد عليه أولاً: أنّ هذا التعريف مجمل، فإنّ كلمه «نحو» في قوله: «نحو اختصاص» يكون بمعنى النوع، فحاصل هذا التعريف أنّ الوضع نوع من الارتباط بين اللفظ والمعنى، ولا يخفى إبهامه، فإنّه بمنزله أن يُقال في تعريف الإنسان: «هو نوع من الموجودات».

وثانياً: أنّ اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباطه به نتيجة الوضع لا نفسه، وبعبارة اخرى: قد عرفت أنّه ليس بين اللفظ والمعنى ارتباط ذاتي، فلا محاله يكون هذا الارتباط الموجود بينهما لأجل سبب هو الوضع، وهذا الارتباط أثره.

وبعبارة أوضح: الوضع يكون بمعنى المصدر الذي هو عمل الواضع، لا بمعنى اسم المصدر الذي هو نتيجة عمله، فالوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى وتعيينه للدلاله عليه، لا اختصاصه به.

وأما تقسيمه إلى التعيني والتعيني فهو وإن كان ظاهراً في أنّ كلّاً منهما من مصاديقه الحقيقيه، إلّا أنّه لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر بقرينه الإشكال المذكور، والالتزام بأنّ المقسم في هذا التقسيم أعمّ من الحقيقيه والمجاز، لأنّ الوضع التعيني من مصاديقه الحقيقيه، والتعيني من مصاديقه المجازيه (١).

إن قلت: إن كان استعمال الوضع في التعيني مجازاً فكيف يقال: إذا كثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي بحيث انتقل الذهن من اللفظ إليه من غير قرينه، صار حقيقه فيه؟

قلت: ليس كلّ معنى حقيقي موضوعاً له حقيقه، بل المعنى الحقيقي الذي

١- (١) سيأتي في ص ١٤٣ إمكان كون الوضع التعيني أيضاً من مصاديقه الحقيقيه. م ح - ي.

يحصل بسبب التعيين موضوع له حقيقة، والذي يحصل بسبب كثره الاستعمال قهراً لا يكون موضوعاً له إلامجازاً، مع كون كلٍّ منهما معنى حقيقياً للفظ.

٢ - قول آخر في حقيقه الوضع

إشاره

نقل بعض الأعلام في المحاضرات عن بعض الأعظم (١) أنه ذهب إلى أن حقيقه الوضع هي الملازمه الواقعيه بين اللفظ والمعنى، لكنّها ليست من إحدى المقولات الجوهرية ولا العرضية.

أمّا الأول: فواضح، فإنّ الجوهر منحصر في خمسة أقسام: ١ - العقل، ٢ - النفس، ٣ - الصورة، ٤ - المادّه، ٥ - الجسم، وهي ليست من إحداها.

وأما الثاني: فلأنّ المقولات التسع العرضية متقومه بالغير في الخارج، لاستحاله تحقّقها في العين بدون موضوع توجد فيه، وهذا بخلاف حقيقه العلقه الوضعيه، فإنّها ملازمه قائمه بطبيعي اللفظ والمعنى، فلا يتوقّف ثبوتها وتحقّقها على وجودهما في الخارج، وهذا واضح، ولذا يصحّ وضع اللفظ لمعنى معدوم بل مستحيل، كما لو فرضنا وضع لفظ الدور والتسلسل لخصوص حصّيه مستحيله منه، لا- للمعنى الجامع بينها وبين غيرها، فلو كانت حقيقتها من إحدى المقولات لاستحال تحقّقها بدون وجود اللفظ والمعنى الموضوع له.

وهذا نظير سائر الملازمات الثابته في الواقع بين أمرين من الأمور التكوينية، كالملازمه بين زوجيه العدد وانقسامه إلى متساويين، وبين فرديته وعدم انقسامه إليهما، فهذا القليل من الملازمات مع كونها واقعيه لا- تكون من قبيل الجواهر، وهو واضح، ولا الأعراض، لأنّها لا تتوقّف على وجود طرفي

ص: ١٢٥

١- (١) لم نفهم المراد ببعض الأعظم في هذه العبارة. منه مدّ ظله.

الملازمه فى الخارج، فليست من سنخ المقولات الجوهرية ولا- العرضية، كما أن الملازمه بين تعدد الآلهه وفساد السماوات والأرض المستفاده من قوله تعالى:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (١) أمر واقعى مع عدم دخولها تحت شىء من المقولات.

ولا دليل على لزوم دخول جميع الواقعيات تحت الجوهر أو العرض.

نعم، بين العلقه الوضعيه وبين سائر الملازمات فرق، وهو أن الملازمه الواقعه فى الأمثله الثلاثه المذكوره وأمثالها ذاتيه أزليه، والملازمه الواقعه بين اللفظ والمعنى جعليه اعتباريه، لا- بمعنى أن الجعل والاعتبار مقوم لها حدوثاً وبقاءً، بل بمعنى أنه علّه وسبب لحدوثها، وبعده تصير من الأمور الواقعيه، وكونها جعليه بهذا المعنى لا ينافى تحققها وتقررها فى لوح الواقع ونفس الأمر.

هذا ما نقله بعض الأعلام عن بعض الأعظم.

وحاصله: أن الوضع عباره عن الملازمه الواقعيه بين اللفظ والمعنى، وليس من الأمور الاعتباريه التى قوامها حدوثاً وبقاءً بيد المعبر، كالملكيه والزوجيه والحريه والرقبه.

نقد كلام بعض الأعظم فى حقيقه الوضع

ثم أجاب عنه بقوله: والجواب عن ذلك: أنه قدس سره إن أراد بوجود الملازمه بين طبعى اللفظ والمعنى الموضوع له وجودها مطلقاً حتى للجاهل بالوضع فبطلانه من الواضحات التى لا تخفى على أحد، فإن هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ وتصوره علّه تامه لا انتقال الذهن إلى معناه، ولازمه

ص: ١٢٤

١- (١) الأنبياء: ٢٢.

استحاله الجهل باللغات مع أنّ إمكانه ووقوعه من أوضح البديهيّات، وإن أراد به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره فيرد عليه أنّ الأمر وإن كان كذلك - يعنى أنّ هذه الملازمه ثابتة له دون غيره - إلّا أنّها ليست بحقيقه الوضع، بل هي متفرّعه عليها ومتأخره عنها رتبته، ومحلّ كلامنا هنا في تعيين حقيقته التي تترتب عليها الملازمه بين تصوّر اللفظ والانتقال إلى معناه(١)، إنتهى كلامه.

أقول: هذا الإشكال وإن تلقيناه بالقبول في دوره السابقه، لكنّ الحقّ أنّه مردود بأنّ مراد بعض الأعظم ثبوت الملازمه بين اللفظ والمعنى واقعاً وفي نفس الأمر، سواء علم الإنسان بها أم لا، فمن علم بها أدرك ذلك الأمر الواقعي، بخلاف من لم يعلمها، وجهله بها لا يضرّ ثبوتها واقعاً وفي نفس الأمر، كما أنّ الملازمه بين تعدّد الآلهه وفساد السماوات والأرض أمر واقعي، وإن لم يدر كها الملاحده والمشركون.

نعم، لا بدّ من إصلاح كلام بعض الأعظم بأنّ «حقيقه الوضع هي إيجاد الملازمه الواقعيه بين اللفظ والمعنى»، لأنّ الملازمه نتیجه الوضع وأثره لا نفسه، كما حقّقناه عند الإيراد على المحقّق الخراساني رحمه الله(٢).

ويرد عليه مضافاً إلى ذلك أنّ كون هذه الملازمه أمراً واقعيّاً بقاءً واعتباريّاً حدوداً لا يتصوّر، فإنّ الأمور الاعتباريه اعتباريه في الحدوث والبقاء معاً(٣).

ص: ١٢٧

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٤٥.

٢- (٢) راجع ص ١٢٤.

٣- (٣) فإنّ الشارع في كلّ لحظه يعتبر الملكيه والزوجيه للمالك والزوجين ما لم يتحقّق مزيلهما، وكذا سائر الاعتباريات والجعليات. منه مدّ ظلّه.

ذهب جمع من الأصوليين منهم صاحب منتهى الأصول إلى أنّ الوضع إيجاد الاتحاد والهوهويّه الاعتباريّه (١) بين اللفظ والمعنى (٢) وإن لم يتّحداً واقعاً، لكون اللفظ صوتاً ومن مقوله الكيف المسموع، والمعنى ربما يكون جوهرراً، ولا يمكن اتّحاد الجوهر مع العرض واقعاً، بخلاف الاتحاد الاعتباري، فإنّه يمكن أن يتحقّق حتّى في مقولتين مختلفتين.

ولأجل هذا قد يعتبر الاتحاد بين شيئين لا ربط بينهما واقعاً، كقوله صلى الله عليه و آله:

«الطواف بالبيت صلاه» (٣) وقوله عليه السلام في الفقاع: «هي خمره استصغرها الناس» (٤).

والمراد ب «الناس» هو العامّه.

ص: ١٢٨

١- (١) الهوهويّه هي ملاك الحمل في القضايا الحملية، ولا يصحّ ما يقال من تحقّق النسبه فيها بين الموضوع والمحمول، لأنّ ملاك الحمل هو الاتحاد بينهما، وكيف يمكن تصوّر النسبه بين الشئ ونفسه؟! فالقول بتحقّقها بين الموضوع والمحمول غير معقول في القضايا الحملية المتداوله، نحو «زيد عالم». نعم، هي متحقّقه في مثل قولنا: «زيد له القيام» حيث إنّ زيداً غير القيام، ولا إشكال في تحقّق النسبه بين شيئين متغايرين. ثم إنّ الهوهويّه الاعتباريّه في مقابل الحقيقيه التي تتحقّق في جلّ القضايا الحملية نحو «زيد قائم» فإنّها حاكيه عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول واقعاً، بخلاف الاعتباريّه التي تتحقّق بين اللفظ والمعنى بزعم هؤلاء الجماعه، إذ لا اتّحاد بينهما إلّا في عالم الجعل والاعتبار. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) قال المحقّق البجنوردي في منتهى الأصول ٣٢:١: والتحقيق في المقام أنّ الوضع عباره عن الهوهويّه والاتّحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار، فتعبير الأستاذ «مدّ ظلّه» ب «إيجاد الاتحاد والهوهويّه» نوع إصلاح في عباره البجنوردي رحمه الله، حيث إنّ الوضع عباره عن إيجاد الاتحاد والهوهويّه لا نفسه كما لا يخفى. م ح - ي.

٣- (٣) جواهر الكلام ١٩: ٢٧٠، عن سنن البيهقي ٥: ٨٧، وكنز العمال ٣: ١٠، الرقم ٢٠٦.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٢٥: ٣٦٥، كتاب الأطمعه والأشربه، الباب ٢٨ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ١.

ففى هاتين الروائتين نزل الطواف منزله الصلاة، والفقاع منزله الخمر.

وشيخنا الأعمم الأنصارى رحمه الله قال فى باب حجّيه الأمارات: معنى حجّيتها تنزيل مؤداها منزله الواقع، فقال بتحقيق الهوهويّه الاعتباريه بين الواقع ومؤدى الأماره.

فكما أنّ الشارع نزل الطواف والفقاع ومؤدى الأماره منزله الصلاة والخمر والواقع، وجعل بينهما اتّحاداً اعتبارياً، فكذلك الواضع نزل اللفظ منزله المعنى، وجعل بينهما هوهويّه اعتباريه.

ثم استدلوا على هذا المعنى للوضع بأمرين:

الأوّل: أنّه لا شكّ فى أنّ المتكلم يلقى المعانى إلى المخاطب، والمخاطب أيضاً يتلقى المعانى منه، بحيث لا يتوجّه إلى الألفاظ ويتخيّل أنّ المعانى تلقى إليه من دون وساطتها، ولا ريب فى أنّ إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر إلّا فيما إذا كانت بينهما هوهويّه واتّحاد، وإلّا فبصرف تعهد الواضع أن لا يستعمل إلّا هذا اللفظ عند إرادته ذلك المعنى، أو بصرف جعل علاقه وارتباط بينهما لا يكون إلقاء أحدهما إلقاءً للآخر، فعلم أنّ الواضع جعل بينهما الاتّحاد والهوهويّه.

الثانى: قد تقرّر عندهم أنّ للمعنى أربعة أنحاء من الوجودات:

١ - الوجود الخارجى، ٢ - الوجود الذهنى، ٣ - الوجود الإنشائى (١)، ٤ - الوجود اللفظى.

فلو لم يكن اعتبار الاتّحاد كيف يمكن أن يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى، مع أنّ اللفظ من مقوله كيف المسموع والمعنى من مقوله اخرى.

ص: ١٢٩

١- (١) الوجود الإنشائى لا يتحقّق فى جميع المعانى، بل فى بعضها، كالطلب، فإنّا إذا قلنا مثلاً: «اضرب» يتحقّق الطلب الإنشائى المتعلّق بالضرب. منه مدّ ظلّه.

وذكروا له أيضاً مؤيدين:

أ - أنّ حسن المعنى وقبحه يسريان إلى اللفظ، وليس هذا إلّا بسبب اتّحادهما.

ب - أنّ الوضع كالاتعمال، فكما أنّ المستعمل لا يرى إلّا المعنى، ويجعل اللفظ آله له، فكذلك الأمر في مقام الوضع، وهذا شاهد على اعتبار الاتّحاد بينهما.

نقد هذه النظرية

ويرد عليه أنّ الوجدان قاضٍ بخلاف ذلك، فإنّ من سمّى ابنه زيداً مثلاً لو قيل له: ما فعلت بهذا العمل؟ لم يجب بأنّي جعلت الاتّحاد بينهما، بل يجيب بأنّي وضعت هذا الاسم له ليكون دالّاً عليه عند التفهيم والتفهّم، بل العوامّ من الناس لا يدركون الاتّحاد والهوهويّة حتّى يكونوا بصدد جعله، وهكذا غرض الصانعين والمخترعين من تعيين الاسم لصنعتهم ومخترعهم دلالة ذلك الاسم على صنعه والمخترع عند التفهيم والتفهّم، لا جعل الاتّحاد والهوهويّة.

والأمر كذلك عند الوضع للمعاني الكلّية أيضاً، إذ الفرق بينهما بأن يقال:

حقيقه الوضع في المعاني الجزئية والأعلام الشخصية هي جعل اللفظ دالّاً على المعنى، وفي المفاهيم الكلّية جعل الاتّحاد والهوهويّة بينهما خلافاً الظاهر، فكما أنّ الوضع في الأعلام الشخصية عبارته عن جعل اللفظ دالّاً على المعنى وحاكياً عنه، فكذلك الأمر في المفاهيم العامّة، غايه الأمر أنّ الأوّل يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، والثاني بالوضع العامّ والموضوع له العامّ، كما سيأتي في الجهد الرابع.

والحاصل: أنّ القول بأنّ حقيقه الوضع إيجاد الهوهويّة بين اللفظ والمعنى

باطل، بل هي عبارته عن جعل اللفظ علامه للمعنى، بحيث ينتقل السامع من الأول إلى الثاني، والانتقال من شيء إلى شيء دليل على التغيرات لا الاتحاد.

وأما إلقاء المعنى بسبب اللفظ عند إلقاء المراد إلى المخاطب، وأخذ المخاطب المعنى عند سماع اللفظ فهو لأجل آليه اللفظ واستقلاله المعنى في نظر المتكلم والمخاطب، فإن أصل مراد المتكلم إلقاء المعنى وإتيانه باللفظ تابع له، وكذا أصل مراد المخاطب أخذ المعنى واستماعه للفظ تابع له.

فإلقاء المعنى من قبل المتكلم وتلقيه من قبل السامع من دون التفاتهما إلى اللفظ إنما هو لأجل الأصالة والتبعيه، لا لأجل الاتحاد والهوهويه، لعدم الاتحاد بينهما أصلاً كما عرفت.

وأما تعدد مراتب الوجود، ومنها الوجود اللفظي فهو دليل عليهم لا لهم.

توضيح ذلك: أن انقسام الوجود إلى أنواع أربعة دليل على تغيرها لا على وحدتها، ألا ترى أن كل واحد من أنواع الحيوان مباين لسائر أنواعه؟

فالوجود العيني غير الوجود الذهني، وكل منهما غير الوجود الإنشائي، وكل من الثلاثة غير الوجود اللفظي، فاللفظ يغير المعنى، فلا هوهويه بينهما ولا اتحاد، إذ الهوهويه لا تقبل التعدد، فإن زيدا إذا كان قائماً فليس لنا في الخارج إلهىء واحد يصدق عليه «زيد» و«القائم» كلاهما، بل إذا قلنا في قضيه حملته: «زيد قائم» وفي حملته اخرى: «زيد عالم» وكانتا مطابقتين للواقع فليس لنا في الخارج إلهىء واحد يصدق عليه كل من هذه الألفاظ الثلاثة، فكما يتحد «زيد» مع «القائم» ومع «العالم» كذلك يتحد محمول كل من القضيتين مع محمول الأخرى، فيجوز لك أن تقول: «القائم عالم» أو «العالم قائم».

هذا وزان الهوهويه والاتحاد، وأين هو من اللفظ والمعنى!؟

إن قلت: هذا الذى قلتُم إنما هو فى الهوهويّه الحقيقيه، لكننا ندعى أنّ الوضع إيجاد الهوهويّه الاعتباريه، كما عرفت.

قلت: نعم، يكفى فى الاتّحاد الاعتبارى اعتبار الهوهويّه ولا يلزم تحقّق الهوهويّه الواقعيّه، لكن تقسيم الوجود إلى الأنحاء الأربعة كما ينافى الاتّحاد الواقعى بين اللفظ والمعنى ينافى اعتبار الاتّحاد بينهما أيضاً، لأنّ من يراها متّحدتين لا يتمكّن من أن يراها وجودين متعدّدين، فتقسيم الوجود إلى الأنواع الأربعة شاهد على اعتبار التعدّد لا الاتّحاد.

ثمّ إنّ فى تقسيم الوجود إلى المراتب الأربعة مسامحه، لعدم إمكان أن يكون اللفظ الذى هو عرض من أنحاء وجود المعنى الذى هو جوهر، كيف وتباين المقولات من المسلّمات!؟

٤ - كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظله» فى المقام

إشاره

وذهب بعض الأكابر من الأصوليين وتبعهم بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات إلى أنّ حقيقه الوضع «هى التعهّد والالتزام النفسانى» يعنى التعهّد بأنّه كلّما أراد تفهيم المعنى الفلانى من طريق اللفظ (١) استعمل هذا اللفظ لأجل التفهيم.

فإنّ من رجع إلى وجدانه رأى أنّ الوالد الذى جعل اسم ولده زيدا مثلاً تعهّد بأنّه كلّما أراد تفهيمه من طريق اللفظ استعمل هذا اللفظ، ومن أراد تفهيم جسم سيّال بارد بالطبع جعل مبرزه لفظ الماء، وهكذا وضع سائر الألفاظ الموضوعه لمعانيها.

ص: ١٣٢

١- (١) أى لا من طريق الإشاره ونحوها. م - ح - ي.

فعلى هذا، إذا قال الوالد: «جعلت اسم ولدى زيدا» مثلاً، لا يكون قوله:

«جعلت...» وضعاً، بل هو حاكٍ عن الوضع الذى هو التعهد والالتزام النفسانى، وهكذا الأمر فى الوضع للمعانى الكلّيه.

وعلى هذا فكلّ مستعمل واضح، لأنّه يتعهد بأن يفهم المعانى المخصوصه بالألفاظ المخصوصه عند إرادته تفهيمها بطريق الألفاظ، وأمّا عدم إطلاق الواضع على غير الجاعل الأوّل من المستعملين فليس إلّا لكونه أسبق فى هذا التعهد، لا لكونه واضحاً دون غيره.

ولا ينافيه كون الوضع لغهً بمعنى الجعل والتثبيت، فإنّ الواضع يجعل ويثبت على نفسه ذلك التعهد والالتزام النفسانى، فالوضع بذلك المعنى الذى ذكرناه موافق لمعناه اللغوى، كما يوافق أيضاً سائر موارد استعماله، مثل «وضع القانون» فى الحكومات الشرعيه والعرفيه، فإنّه بمعنى التزام تلك الحكومه بتنفيذها فى الأمه.

فالمعنى الذى ذكرناه للوضع فى باب الألفاظ والمعانى مناسب لمعناه اللغوى ولسائر استعمالاته فى سائر الأبواب أيضاً (١).

هذا حاصل كلام بعض الأعلام الدخيل فى مراده فى المحاضرات.

نقد كلام المحقق الخوئى «مدّ ظله» فى حقيقه الوضع

ويرد عليه أولاً: أنّ كون كلّ مستعمل واضحاً وكون الفرق بين المستعمل الأوّل وسائر الأفراد بالسبق واللحوق زماناً خلاف الوجدان، ألا ترى أنّه لا يمكن القول بمساواتك مع سائر الناس فى جعل الاسم لولدك، إلّا أنّك حيث

ص: ١٣٣

سبقت إليه يطلق عليك الواضع، وإلا فسائر الناس أيضاً واضعون، لأجل تعهدهم النفساني باستعمال ذلك الاسم عند التفهيم من طريق اللفظ، لو كان الأمر كذلك لجاز لكل أحد تسميه ولدك قبل تسميتك.

فجعل الآباء أسماءً لأولادهم إنما هو لأجل كونهم أحقّ بذلك، لا- لمجرد كونهم أسبق زماناً، فهم الواضعون وسائر الناس يتبعونهم في استعمالاتهم، وكذلك الحال بالنسبة إلى وضع المخترعين ومؤلفي الكتب اسماً لمخترعهم وكتابهم، وبالنسبة إلى وضع الألفاظ للمعاني الكلّية، كوضع لفظ «الماء» للجسم السائل البارد بالطبع، فإنّ الواضع إن كان هو الله تعالى - كما قاله المحقّق النائيني - فواضح، فإنّه أحقّ بوضع الألفاظ للمعاني، وأمّا على ما هو الحقّ من كون الواضع هو البشر فلا أنّ الواضع كان ذا مزيّة بالنسبة إلى سائر الناس، فلو كان يعرب بن قحطان مثلاً واضعاً للغة العربيّة وسائر الناس يتبعونه لكان ذلك لأجل خصوصيّة موجوده فيه لم تكن في غيره، وبتلك الخصوصيّة صار أحقّ بوضع هذه اللّغة، ولأجل هذه الأحقيّة يتبعه سائر العرب من دون مخالفه وإنكاره، وإلا للزم على الناس تبعيّة كلّ فرد سبق إلى استعمال لفظ في معنى، وليس كذلك.

وثانياً: أنّ قوله: لا- يكون «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى» وضعاً، بل هو كاشف عن الوضع الذي هو التعهّد والالتزام النفساني أيضاً خلاف الوجدان، لأننا إذا سألنا الواضع: ما تفعل بهذه الجملة؟ أجاب بأنّي في مقام الوضع، ولم يجب بأنّي في مقام إبراز الوضع وإظهاره، وكذلك الأمر في القوانين العرفية والشرعيّة، فإنّ نفس العبارات المصوّبه في مجلس التقنين قانون مجعول، لا أنّها حاكيه عنه، ونفس قوله تعالى: «أَفِيْمُوا الصَّلَاةَ» حكم شرعي

موضوع، لا أنه مبرز له.

وبالجملة: إنَّ الوضع أمر إنشائي يتحقَّق باللفظ، فقول الواضع: «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى» جملة إنشائية محقَّقه للوضع ومحصِّله له، لا- خبريّه حاكيه عنه، وهكذا في سائر الإنشائيات، فإنَّ البيع يتحقَّق بلفظ «بعث» والتزويج بلفظ «زوّجت» والتشريع الإلهي بلفظ «أفيموا الصَّلَاة» والقانون بنفس العبارات المصوّبه في المجلس، كما سيأتى تفصيله في باب الأوامر.

فتشبيّه «مدّ ظلّه» مسأله وضع الألفاظ بوضع القوانين، لإثبات دعواه باطل رأساً، فإننا لا- نسلّم أن يكون الوضع بمعنى التعهّد والالتزام النفساني، لا في المشبّه ولا في المشبّه به.

وثالثاً: أنَّ اللفظ له استعمال مجازيّه كثيره - بل أكثر من الاستعمالات الحقيقيه كما يبيّن في المعاني والبيان - كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، فهل يمكن القول بأنَّ اللواضع والمستعملين (1) تعهّداً آخر بالنسبه إلى المعنى المجازي، بمعنى أن لهم التزام: التزام بأنهم كلّما أرادوا تفهيم الحيوان المفترس من طريق اللفظ استعملوا لفظ الأسد، والتزام آخر بأنهم كلّما أرادوا تفهيم الرجل الشجاع من طريق اللفظ استعملوا أيضاً هذا اللفظ!؟

٥ - نظريّه المحقّق الاصفهاني في حقيقه الوضع، وهو المختار

اشاره

والحقّ ما ذهب إليه الشيخ محمّد حسين الاصفهاني رحمه الله - في حاشيته على الكفايه المسّماه بنهايه الدرايه - من أنَّ الوضع أمر اعتباري لا واقعيّه له أصلاً.

ص: ١٣٥

١- (١) عطف «المستعملين» على «الواضع» لأنهم أيضاً واضعون، كالجاعل الأوّل في نظر المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه». م ح - ي.

وذكر لتقريب مرامه مقدّمه، وهى أنه لو كان أمراً واقعياً لكان لا- محاله عرضاً، لعروضه على اللفظ والمعنى، وأمّا كونه من الجواهر فلا يتصوّر أصلاً.

ويُردّ كونه من المقولات العرضيّة بوجهين:

أحدهما: أنّ الأعراض لا توجد إلّا فى موضوع، بخلاف الوضع، فإنّه يتعلّق بطبيعي اللفظ والمعنى، لا بوجودهما الخارجى، بل ولا بوجودهما الذهني، فإنّ الواضع إذا قال: «وضعت الماء بإزاء الجسم السّيال البارد بالطبع» كان الموضوع طبيعه لفظ الماء والموضوع له طبيعه الجسم السّيال البارد بالطبع، ولا- فرق بين أن يستعمل اللفظ فى المعنى أم لا، قلّ استعماله فيه أم كثر، فإنّ الاستعمال لا- يكون مقوماً للوضع، فلا- يتوقّف الوضع على وجود اللفظ، مع أنّه لو كان عرضاً لما تحقّق بدون معروضه، كما لا يوجد البياض بدون الجسم.

الثانى: أنّ موضوع العرض لا يمكن أن يكون معروضاً لأعراض متعدّده فى آنٍ واحد، بخلاف اللفظ، فإنّه يمكن أن يضع واضع اللّغه العربيّه مثلاً- لفظاً لمعنى، ويضع واضع اللّغه الفارسيّه ذلك اللفظ لمعنى آخر، فلو كان الوضع عرضاً لكان اللفظ معروضاً لعرضين فى زمان واحد، وهو ممتنع، كما يمتنع أن يكون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد فى زمان واحد ولو بإرادته شخصين.

إن قلت: إنّ للوضع إضافه إلى اللفظ وإضافه أيضاً إلى المعنى، فلم لا يكون من مقوله الإضافه التى هى من الحقيقتات؟

قلت: ليس كلّ شىء ذى إضافه داخلاً فى مقوله الإضافه، وإلّا لكان عالميّة تعالى من هذه المقوله، فإنّ العلم له إضافه إلى العالم وإضافه إلى المعلوم، وليس علمه سبحانه من تلك المقوله، لأنّ الجوهر والعرض من

خصائص الممكنات، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

إذا عرفت هذا فتبين لك أنّ الوضع أمر اعتباري جعلي، وهو اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، والأمور الاعتبارية كلها مشتركة في أنه لا حظ لها من الواقعيه أصلاً، بل مقامها أدون من الحقائق الذهنية، كالكيفية والنوعيه ونحوهما العارضه على المفاهيم في الذهن، فإن لها واقعيه ذهنيه دون الاعتباريات، ضروره أنك إذا صرت مالكا لدار أو تزوجت بامرأه لم يحصل بينك وبين تلك الدار أو الامرأه ارتباط واقعي نسميه بالملكيه أو الزوجيه، وكذلك الأمر في باب الوضع، فإنك إذا سميت ولدك علياً مثلاً، لم يحصل بين لفظ «علي» وولدك ارتباط واقعي، بل أنت اعتبرت الارتباط بينهما فقط.

فالأمور الاعتبارية التي منها الوضع ليس لها واقعيه خارجيه ولا ذهنيه.

لكن بين الوضع وبين مثل الملكيه والزوجيه من الاعتباريات العقلائيه والشرعيه فرقاً، وهو أنّ الوضع ليس أمراً تسيبياً، بل هو أمر مباشر قائم بالواقع، فإنه يعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى بقوله: «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى» بخلاف مثل الملكيه والزوجيه، فإن المتبايعين والزوجين يجريان عقد البيع والنكاح، ونفس العقد كـ «بعث» و «زوّجت» لا يكون ملكيه أو زوجيه، بل الملكيه والزوجيه أمران يعتبرهما الشارع والعقلاء (1) عقيب العقد.

فعمل المتعاقدين سبب للاعتبار الشرعي أو العقلاني، وعمل الواضع بنفسه هو الاعتبار.

ص: ١٣٧

١- (١) الأمور الاعتبارية بعضها تكون شرعيه وعقلائيه معاً، وفي بعضها يفارق الشارع العقلاء، فتكون عقلائيه مثلاً لا شرعيه، كملكيه الخمر والخزير. منه مدّ ظله.

ثم قال: لا- فرق بين اللفظ والإشارة في كون الارتباط بينهما وبين المعنى أمراً اعتبارياً، فإنَّ الوجدان قاضٍ بأنك إذا أشرت إلى زيد يا صبيحك مثلاً فلنا أمران واقعيان:

أ - زيد، ب - توجيه إصبعك إليه بكيفيته خاصه، وأمّا دلالة هذا النحو من وضع الإصبع على أنك تشير إلى زيد فلا واقعيه لها أصلاً، لكنَّ العقلاء اعتبروا أنّ من وجّه إصبعه بهذه الكيفيته إلى شيء يريد تفهيمه والإشارة إليه، ولذا تختلف الإشارات باختلاف الأقوام والملل، لأجل تفاوت اعتبارهم.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى اللفظ والمعنى، إذ ليس بينهما ارتباط واقعي خارجي ولا ذهني، لكنَّ الواضع يعتبر الارتباط بينهما بحيث يفهم المعنى عند استعمال اللفظ (١).

هذا أصل مضمون كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في حاشيه الكفايه، وهو متين غايه المتانه.

إن قلت (٢): نعم، هذا كلام متين، لكنّه معنى دقيق لا يدركه العرف الذي هو الواضع.

قلت: إنّ العرف وإن لم يدركه في قالب الاصطلاحات من «الاعتبار» و«التسيب» و«المباشره» ونحوها، إلّا أنّه يفهم ويدرك أصل هذا المعنى، ألا ترى أننا إذا سألنا من يجعل اسماً لولده عن فعله، يقول في الجواب: إنّي أجعل لولدي اسماً ليسمى به عند الحاجة؟ وهل اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى إلّا هذا؟!

ص: ١٣٨

١- (١) نهايه الدرايه ١: ٤٤.

٢- (٢) هذا إشكال أورده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المحاضرات ١: ٥٠. م ح - ي.

والأمر في المعاملات أوضح، فإنَّ العرف يفهم أنه إذا قال: «بعتك هذه الدار» خرجت عن ملكه ودخلت في ملك المخاطب، وإذا وقع بينه وبين امرأه عقد النكاح تصير زوجته شرعاً، وأما كون الملكيه والزوجيه أمرين اعتباريين فلا يفهمه أصلاً، لكنّه لا يضرّ بدرك أصل المطلب.

والأمر كذلك في الوضع، فإنَّ من سمى ولده علماً يعرف أنه لم يكن بين ولده وبين هذا الاسم ارتباط قبلاً، ويفهم أيضاً أنه لا يريد من التسميه إلتفهم ولده بهذا الاسم، وهذا معنى الاعتبار.

كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في وضع الدوالّ

ثمَّ إنّه رحمه الله قال: لا شبهه في اتّحاد حيثيه دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيه دلالة سائر الدوالّ، كالعلم المنسوب على رأس الفرسخ، فإنّه أيضاً ينتقل من النظر إليه إلى أنّ هذا الموضع رأس الفرسخ، غايه الأمر أنّ الوضع فيه حقيقي، وفي اللفظ اعتباري، بمعنى أنّ كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجي، ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ، فإنّه كأنّه وضع على المعنى ليكون علامه عليه، فشان الواضع اعتبار وضع لفظ خاصّ على معنى خاصّ (1)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول نظريه المحقق الاصفهاني رحمه الله في وضع الدوالّ

وأورد على هذه الفقرة من كلامه بعض الأعلام في المحاضرات بأنّ وضع العلم يتقوم بثلاثة أركان: الركن الأول: الموضوع وهو العلم، الركن الثاني:

ص: ١٣٩

الموضوع عليه وهو ذات المكان، الركن الثالث: الموضوع له وهو الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ، وهذا بخلاف الوضع فى باب الألفاظ، فإنه يتقوم بركنين: الأول: الموضوع وهو اللفظ، الثانى: الموضوع له وهو دلالته على معناه، ولا يحتاج إلى شىء ثالث ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه، وإطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهره فلا أقل من أنه لم يعهد فى الإطلاقات المتعارفه والاستعمالات الشائعه، مع أن لازم ما أفاده قدس سره هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه (١).

أقول: ظاهر كلامه وإن كان ما ذكره بعض الأعلام من قياسه المعنى الموضوع له على المكان الموضوع عليه العلم، لكنّه خلاف الواقع، فإنّ الصحيح أن يقاس دلالة اللفظ على المعنى على دلالة العلم على الموضوع له فى باب الدوال، أعنى دلالة العلم على كون المكان رأس الفرسخ، لا على الموضوع عليه فى ذلك الباب.

وعليه فلا يرد على كلامه إشكال بعض الأعلام.

لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّ الوضع فى باب الدوال أيضاً اعتبارى كما فى باب الألفاظ، فإنّ العلم والمكان الموضوع عليه العلم وإن كانا أمرين واقعيين، إلّا أنّ دلالة العلم على كون هذا المكان رأس الفرسخ أمر اعتبارى (٢)، كما أنّ اللفظ والمعنى أمران واقعيان، لكن دلالته عليه اعتبارى،

ص: ١٤٠

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٥١.

٢- (٢) ويمكن تقرير المسأله بوجه آخر، وهو أن يقال: لنا فى باب الدوال ثلاث حقائق: أ - العلم، وهو الموضوع، ب - المكان الذى نصب عليه العلم، وهو الموضوع عليه، ج - كون ذلك المكان رأس الفرسخ، وهو الموضوع له. وأمّا فى باب الألفاظ والمعانى فليس لنا إلّا واقعيتان اثنتان: إحداهما: اللفظ، وهو الموضوع، والثانيه: المعنى، وهو الموضوع له. ولا ريب فى أنّ الارتباط بين الموضوع والموضوع له فى البابين أمر اعتبارى، فإنّ العلم لا يدلّ على كون ذلك المكان رأس الفرسخ إلّا بالجعل والاعتبار، كما أنّ اللفظ لا يدلّ على المعنى إلّا به. فالوضع فى كلا البابين أمر اعتبارى لا حظّ له من الواقعيّه أصلاً. م ح - ٥.

فلا يصحّ الفرق بين البابين بجعل الوضع في باب الألفاظ اعتبارياً وفي باب الدوالّ حقيقياً.

لكن مع ذلك فأصل ما أفاده رحمه الله في حقيقه الوضع مقبول متين، كما عرفت.

ص: ١٤١

الؤهه الرابعه: فى تقسيمات الؤضع

١ - تقسيمه بلؤاظ كيفيه تحققه إلى التعينى والتعينى

بناءً على ما اخترناه من أن حقيقة الؤضع اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، فهل المقسم فى تقسيمه إلى التعينى والتعينى هو الؤضع بمعناه الحقيقى، أو الأعم منه ومن المجازى؟

يمكن الذهاب إلى الأول، فإن اللفظ إذا كثر استعماله فى المعنى المجازى، بحيث يفهم منه هو من دون نصب قرينه، يعتبر أهل اللغه الارتباط بينهما، كما أن الشارع والعقلاء يعتبرون الملكيه والزوجيه مثلاً عقيب عقدى البيع والنكاح، ولا يجب أن يكون المعبر شخصاً واحداً خاصياً، فإن الأمور الاعتباريه إذا كانت واجده للضوابط الشرعيه المقرره لها يعتبرها الشارع، وإذا كانت واجده للضوابط العقلائيه المقرره لها يعتبرها العقلاء.

ويمكن توجيه الؤضع أيضاً كذلك، فقد يعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى واضع خاص، كما فى الؤضع التعينى، وقد يعتبره أهل اللغه، كما فى الؤضع التعينى، لتحقق الضابطه المقرره من قبلهم فيه، وهى كثره استعمال اللفظ فى المعنى المجازى بحيث يستغنى عن القرينه، فى كل مورد تحققت هذه الضابطه يعتبرون الارتباط بين اللفظ والمعنى، كما يعتبره الواضع الخاص فى الؤضع

التعيني.

فالوضع التعيني مصداق حقيقي له كالتعيني.

ويمكن الذهاب إلى الثاني والقول بخروج الوضع التعيني عن حقيقه الوضع، وكونه مصداقاً مجازياً له.

ولا- ينافيه صيروره المعنى المجازى معنىً حقيقياً بسبب كثره استعمال اللفظ فيه، إذ لا ملازمه بين حقيقته المعنى وبين كونه موضوعاً له، كما بيناه فى ذيل كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى البحث عن حقيقه الوضع (١).

٢ - تقسيمه بلحاظ اللفظ الموضوع إلى الشخصى والنوعى

إنهم اتفقوا على شخصيته الوضع فى بعض الألفاظ، وعلى نوعيته فى بعض آخر، واختلفوا فى موردين:

توضيح ذلك: أن الواضع قد يتصور مادّه معينه وهيئه كذلك، بحيث يكون كلّ منهما دخيله فى وضع اللفظ، ولا ريب فى كون الوضع فى هذا القسم شخصياً (٢)، وله أمثله متعدده فى الأعلام الشخصيه وأسماء الأجناس، نحو زيد ورجل.

وقد لا يلاحظ مادّه معينه ولا هيئه خاصه، وإن حدّد اللفظ من جهه اخرى، ولا ريب فى كون الوضع فيه نوعياً، كالجمله الاسميّه، حيث تصدق فى ضمن «زيد قائم» وفى ضمن «عمرو عالم»، فلا دخل لمادّه خاصه فيها،

ص: ١٤٤

١- (١) راجع ص ١٢٤.

٢- (٢) لا يخفى عليك أن المراد بالشخصيه هنا غير ما سيأتى فى مسأله «إطلاق اللفظ وإرادته شخصه» فإنه هناك بمعنى شخص اللفظ الصادر من الالفاظ، بخلافه هنا، فإن الواضع وضع طبيعى لفظ «زيد» مثلاً لمعناه، لا خصوص اللفظ الصادر منه حين الوضع، لكنّه حدّده بحسب المادّه والهيئه. منه مدّ ظله.

وكذلك تصدق على «زيد قائم» و «القائم زيد» و «زيد قام» مع وضوح تغاير هيئاتها.

ولا مثال للوضع النوعى المتفق عليه غير الجملة الإسميه والفعلية ونحوهما.

وأما إذا كان خصوص المادّه أو الهيئه متعيّنه فاختلّفوا فى كون الوضع شخصيّاً أو نوعيّاً.

مثال الأوّل: مادّه المشتقّات، نحو مادّه «ضرب» وهى الضاد والراء والباء، فإنّها وضعت لما يقال له بالفارسيّه: «كتك» وتشكّل بأشكال مختلفه من الماضى والمضارع والمصدر وغيرها لأجل حصول معانٍ مخصوصه سوى معنى المادّه.

ومثال الثانى: هيئه المشتقّات، نحو هيئه «الفاعل» فإنّها وضعت لمن يتلبّس ويتّصف بالمبدأ فى ضمن أيّه مادّه تحقّقت.

ففى هذين الموردين ثلاثه أقوال:

أ - ما يستفاد من بعض كلمات المحقّق الخراسانى رحمه الله من شخصيّه الوضع فى كليهما.

ب - ما ذهب إليه المحقّق العراقى رحمه الله من نوعيته فيهما.

ج - والحقّ ما يستفاد من كلمات بعض الأعلام فى المحاضرات من التفصيل بين ما إذا كانت المادّه معيّنه، فشخصى، وما إذا كانت الهيئه كذلك، فنوعى.

بيان ذلك: أنّ الواضع إذا لاحظ مادّه خاصّه مثل «ض، ر، ب» بهذا الترتيب من دون أن يتقدّم بعض الحروف على بعض، ومن دون أن يزيد عليها أو ينقص عنها حرف فهو لاحظ الخصوصيّه والشخصيّه فى الحقيقه.

ولا يضرّ بها عدم تشخّص الهيئه، كما لا يضرّ بشخصيّه الوضع فى الأعلام عدم تعيّن حركات آخر الكلمه الذى يتغيّر بمقتضى العوامل، فإنّ الواضع عند

وضع كلمه «زيد» لم يلاحظ حركه خاصه لآخره، وهو «الذال» واتفقوا مع ذلك على كون وضعه شخصياً، فكما لا يضرب بشخصيه الوضع عدم تشخص حركات آخر الكلمه، فكذلك لا يضرب بها عدم تعين الهيئه.

وأما الهيئه فهى مندمجه فى الماده غايه الاندماج، فلا يعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن الماده، إذ لا وجود لها بدونها فى الوجود الذهني فضلاً عن الوجود العيني، فتجريدها عن المواد لا يمكن حتى فى مقام اللحاظ، فلا محاله يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانى كقولك: «كل ما كان على هيئه الفاعل» لا بشخصيتها الذاتية، وهذا معنى نوعيه الوضع.

بخلاف الماده، فإن الواضع يلاحظ «ض، ر، ب» ويضع هذه الماده بشخصيتها لمعناها من دون أن يحتاج فى تصوورها أو ذكرها إلى هيئه أصلاً.

هذا توضيح ما يستفاد من كلام بعض الأعلام فى توجيه كون الوضع شخصياً فيما إذا تعينت الماده ونوعياً فيما إذا تعينت الهيئه (١)، وهو حق متين.

وهذه المسأله وإن لم تكن لها ثمره عمليه، إلا أنها تتكرر كثيراً فى كلمات الأصوليين، سيما المحقق الخراسانى رحمه الله.

٣ - تقسيمه إلى الأقسام الأربعة المعروفه

إشاره

(٢)

اعلم أن لكل من اللفظ والمعنى أصاله فى مقام الوضع، كأصاله الزوجين فى النكاح، فإن الواضع ينظر إلى كل من اللفظ والمعنى مستقلاً، بخلاف المستعمل، فإنه ينظر إلى المعنى كذلك، وإلى اللفظ تبعاً، أى لأجل كونه مرآه للمعنى، فشان الواضع بالنسبه إلى اللفظ كشأن صانع المرآه بالنسبه إليها، فكما أن

ص: ١٤٦

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٦٠.

٢- (٢) هذا التقسيم يكون بلحاظ المعنى المتصور والموضوع له. م ح - ى.

صانع المرآه ينظر إليها بالأصالة، فالواضع أيضاً ينظر إلى اللفظ كذلك، وشأن مستعمل اللفظ كشأن مستعمل المرآه في عدم كون نظرها أصيلاً.

فإذا كان الواضع ينظر إلى كل واحد من اللفظ والمعنى مستقلاً فلا بد له من تصوّرهما عند الواضع، سواء فسّر الواضع بالمعنى المختار أو بأحد المعاني الأخرى.

مقامات البحث

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا بد من البحث في مقامات ثلاثه:

أ - في انحصار الواضع بحسب تصوّر العقل في أقسام أربعه، وبيان المراد منها.

ب - في إمكان هذه الأقسام.

ج - في وقوعها.

أما المقام الأول

فتوضيحه أن المعنى المتصوّر حين الواضع والموضوع له إما يتحدان في الكلّيه والجزئيه أو يتغايران، فالأقسام أربعه:

أ - ما يسمّى بالوضع (1) العامّ والموضوع له العامّ، وهو أن يتصوّر الواضع معنىً كلياً ويضع اللفظ لنفس ذلك الكلّي، كوضع أسماء الأجناس.

ب - ما يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن يكون المتصوّر جزئياً والموضوع له نفس ذلك الجزئي، كوضع الأعلام الشخصيه.

ج - ما يسمّى بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن يلاحظ الواضع

ص: ١٤٧

١- (١) المراد بالوضع هاهنا المعنى الذي يتصوّره الواضع. منه مدّ ظلّه.

معنى عامياً يكون وجهاً وعنواناً لأفراده ومصاديقه، بحيث يكون تصوّره تصوّراً لها بوجه، فيضع اللفظ بإزاء تلك الأفراد والمصاديق، لا بإزاء نفس ذلك الكلّي.

د - ما يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، وهو أن يلاحظ معنى خاصّاً، أى ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فيضع اللفظ بإزاء معنى كلّي شامل له ولغيره(1).

هذا وجه انحصار الوضع فى الأقسام الأربعة، وبيان المراد منها.

وأما المقام الثانى

فلا إشكال فى إمكان القسمين الأولين وإلا لما تحقّق وضع أصلاً.

نعم، اورد على الوضع العامّ والموضوع له العامّ، بأنّ الوضع لا يمكن إلّا بعد تصوّر اللفظ والمعنى، وتصور الشىء هو إيجاداه فى الذهن، والوجود سواء كان ذهنيّاً أو خارجيّاً مساوق للجزئيه، كما قال الفلاسفه، فالواضع وإن تصوّر معنى كليّاً إلّا أنّه صار بعد وجوده فى الذهن جزئياً، فالوضع فى هذا القسم عامّ والموضوع له خاصّ.

لكن يمكن الجواب عنه: بأنّ الموضوع له ذات المتصوّر لا المتصوّر بغيره، فإذا تصوّر الواضع «الحيوان الناطق» مثلاً، يضع

ص: ١٤٨

١- (١) ولا يخفى عليك أنّه لا يجب عند تصوّر المعنى الكلّي أن يعرفه بالجنس والفصل، بل يكفى العلم به إجمالاً، كأن يعرف الإنسان بأنّه فى مقابل البقر والغنم وسائر الحيوانات، وإن لم يعرف ماهيته المنطقيّه. وكذلك لا يجب عند تصوّر المعنى الجزئى أن يكون مطلعاً على جميع خصوصياته، بل يكفى معرفته إجمالاً، فإنّك تسمّى ولدك عليّاً مثلاً، من دون أن تعرف وزنه ومقدار إدراكه وسلامته من الأمراض الباطنيه ونحوها. منه مدّ ظلّه.

لفظ الإنسان بإزاء ذات هذا المعنى، لا بقيد كونه ملحوظاً وموجوداً في الذهن حتى يكون الموضوع له خاصاً.

وبعبارة أدق: عند تصوّر شيء من الأشياء، سواء كان جزئياً أو كلياً يكون للمتصوّر ملحوظان: ملحوظ بالذات، وهو الصورة الحاصلة من ذلك الشيء في الذهن، وملحوظ بالعرض، وهو نفس ذلك الشيء ذاته.

والموضوع في القضايا الحملية (1) هو الملحوظ بالعرض لا بالذات، بدليل صدق القضايا التي محمولها الامتناع أو العدم، مثل قولنا: «شريك الباري ممتنع»، إذ لو كان الموضوع هو المتصوّر بالذات لكان هذه القضية كاذبه، لأن شريك الباري في الذهن موجود لا ممتنع، والممتنع هو وجوده الخارجي الذي يكون متصوّراً بالعرض.

والوضع أيضاً كذلك، أي لا يتعلّق بالملحوظ بالذات الذي هو الصورة الحاصلة في الذهن والمعنى الموجود فيه بقيد وجوده فيه، بل يتعلّق بالملحوظ بالعرض الذي هو ذات المعنى، فلا إشكال في إمكان الوضع العامّ والموضوع له العامّ، كالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، فلا بدّ من تركيز البحث حول القسم الثالث والرابع.

رأى المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام

قال المحقّق صاحب الكفاية بإمكان القسم الثالث أيضاً واستحاله الرابع.

وقال في توجيهه: وذلك لأنّ العامّ يصلح لأن يكون آله للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوها ومعرفه وجه الشيء معرفته بوجهه،

ص: ١٤٩

١- (١) والقضايا الحملية أيضاً تتوقّف على تصوّر الموضوع والمحمول، كما يتوقّف الوضع على تصوّر اللفظ والمعنى. منه مدّ ظله.

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

نعم، ربما يوجب تصوّره تصوّر العام بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامّاً كما كان الموضوع له عامّاً، وهذا بخلاف ما في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ الموضوع له وهى الأفراد لا يكون متصوّراً إلّا بوجهه وعنوانه، وهو العامّ، وفرق واضح بين تصوّر الشىء بوجهه وتصوّره بنفسه، ولو كان بسبب تصوّر أمر آخر (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

البحث حول كلام المحقق الخراساني رحمه الله

وأورد عليه بأنّ الحقّ أنّهما يشتركان فى الامتناع على وجه، والإمكان على نحو آخر، إذ كلّ مفهوم لا يحكى إلّا عمّا هو بحذائه، ويمتنع أن يكون حاكياً عن نفسه وغيره، والخصوصيات وإن اتّحدت مع العامّ وجوداً إلّا أنّها تغايره عنواناً وماهيّة (٢).

فحينئذٍ إن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له فى الأقسام هو لحاظه بما هو حاكٍ عنه ومرآه له فهما سيان فى الامتناع، إذ العنوان العامّ كالإنسان لا يحكى إلّا عن حيثيه الإنسانيّه دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيات، لخروجها من حريم المعنى اللابشرطى، والحكاية فرع الدخول فى الموضوع له، وإن كان المراد من شرطيه لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه

ص: ١٥٠

١- (١) كفايه الأصول: ٢٤.

٢- (٢) بل قيل بتغاير مفهوم «الإنسان» مع مفهوم «الحيوان الناطق» وبكون الحمل فى قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» شايعاً صناعياً، لتغاير الموضوع والمحمول مفهومياً، وإن اتّحدا ماهيّه ووجوداً، وانحصر الحمل الأوّلى الذاتى عند هذا القائل بقولنا: «الإنسان بشر» ونحوه. منه مدّ ظلّه.

فالانتقال من تصوّر العامّ إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان(١).

هذا ما أورده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» وبعض آخر على صاحب الكفاية.

وحاصله: أنّ الوضع إن كان مشروطاً بتصوّر المعنى من جميع الجهات يمتنع كلا القسمين، لأنّ الخاصّ كما لا يمكن أن يكون مرآة للعامّ، فكذلك العكس، لاستحالة حكاية العنوان العامّ عن التشخصات الفرديّة، وإن كان مشروطاً بمعرفته الإجماليّة فقط يجوز كلاهما، لأنّ تصوّر العامّ كما يجب معرفه الخاصّ وتصوره إجمالاً فكذلك العكس.

وأجيب عنه بوجهين:

كلام المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

١ - ما قاله بعض الأعلام على ما في المحاضرات، من أنّ المفاهيم الكلّيّة المتأصّله كمفاهيم الجواهر والأعراض، كالحيوان والإنسان والبياض والسواد ونحو ذلك لا تحكى في مقام اللحاظ والتصور إلّا عن أنفسها، وهى الجهه الجامعه بين الأفراد والمصاديق، وكذلك بعض المفاهيم الانتزاعيّة(٢)، كالوجوب والإمكان والامتناع والأبيض والأسود وما شاكلها، فإنّ عدم حكايتها عن غيرها من الواضحات.

وأما العناوين الكلّيّة التى تنتزع من الأفراد والخصوصيّات الخارجيّة،

ص: ١٥١

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٢٥.

٢- (٢) عتبر الأستاذ «مدّ ظلّه» بالمفاهيم الاعتباريّة. م ح - ى.

كمفهوم «الشخص والفرد والمصداق» فهي تحكى في مقام اللحاظ عن الأفراد والمصاديق بوجه وعلى نحو الإجمال، فإنها وجه لها، وتصورها في نفسها تصوّر لها بوجه وعنوان، إذ لا يمكن أن يكون مفهوم منتزعاً من الأفراد ولا يكون حاكياً عنها في مقام اللحاظ والتصوّر.

وبتعبير آخر: إنّ مرآتيه هذه العناوين للأفراد والأشخاص ذاتيه لها، فتصورها لا محاله تصوّر لها إجمالاً بلا إعمال عنايه في البين، فإذا تصوّرنا مفهوم «ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان» مثلاً، فقد تصوّرنا جميع أفراده بوجه.

ويؤيده تعلق الحكم في القضايا الحقيقيه والخارجيه على الأفراد لا الطبيعه، فإذا قيل: «المستطيع يجب عليه الحجّ» أو قيل: «كلّ طالب في المدرسه مجّد» كان الموضوع في القضيه الأولى أفراد المستطيع، سواء كانت موجوده بالفعل أو توجد في المستقبل، وفي القضيه الثانيه أيضاً أفراد الطالب في المدرسه، لكن خصوص الموجوده بالفعل منها، فلو لم يحك المفاهيم عن أفرادها أصلاً لاستحال الحكم عليها في هذه القضايا، مع أنّ الاستحاله واضحه البطلان(1).

نقد ما أفاده المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله

ويمكن المناقشه فيه بالنقض تارة وبالحلّ اخرى:

أمّا النقض: فهو أنّ مفهوم «ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان» عباره اخرى عن «الإنسان الموجود»(2) فهو أيضاً مفهوم متأصّل جوهرى لا يمكن أن يكون حاكياً عن أفراده على رأيكم.

ص: ١٥٢

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٥٨.

٢- (٢) فإنّ مفهوم «الإنسان» أعمّ من أن يكون موجوداً ومعدوماً، والانطباق يقيده بالوجود، إذ لا يمكن الانطباق إلّا في ظرف الوجود. منه مدّ ظلّه.

وأما الحلّ: فهو أنّه من الواضحات أنّ التشخيصات الفرديّة من العلم والجهل والسواد والبياض وغيرها ليست داخله في مفهوم «ما ينطبق عليه الإنسان» فكيف يكون حاكياً عنها؟!

وكذلك مفهوم الشخص والفرد والمصداق.

وأما مسألة القضايا الحقيقيّة والخارجيّة فإنّ المنطقيين وإن قالوا: إنّ الحكم فيها تعلّق بالأفراد، لكن لا بدّ من أن يكون مرادهم من الأفراد، الوجودات المتكثّرة، لا- التشخيصات الفرديّة، فإنّ عدم كون خصوصيات الأفراد من الزمان والمكان والعلم والجهل وأمثالها داخله في مفهوم موضوع القضايا من الواضحات، فكيف يمكن أن يكون حاكياً عنها؟!

والحاصل: أنّ ما ذكره للدفاع عن صاحب الكفايه بالنسبه إلى بعض العناوين الكليّة باطل، لامتناع أن يكون الكليّ مرآة للأفراد، سواء كان أصيلاً أو انتزاعياً.

٢- وأجيب أيضاً عنه بأنّ الكليّات إذا كانت ملحوظه بنحو الإهمال والجمود لم تكن حاكية عن الأفراد والمصاديق، وأما إذا كانت ملحوظه بنحو السريان في الأفراد والجريان فيها فلا- إشكال في كونها حاكية عنها ومرآة لها، فيمكن الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بهذا اللحاظ.

وفيه: أنّه لا تتحقّق الأفراد للطبيعه إلّا بعد طيّ مراحل ثلاث:

أ- وجود الطبيعه، ب- تعدّد الوجود، ج- امتياز كلّ فرد عن غيره من الأفراد بالخصوصيات والتشخيصات الفرديّة.

والماهية نسبتها إلى الوجود والعدم سواء، فإنّها من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجوده ولا معدومه، فأصل الوجود ليس داخلًا فيها، فضلاً عن تعدّده والخصوصيات الفرديّة.

إن قلت: فما معنى قولهم: إن المطلق هو الطبيعه الساريه فى الأفراد؟

قلت: هذا المعنى وإن تسالم عليه المشهور ومنهم المحقق الخراسانى رحمه الله، إلما أنّ البرهان الذى ذكرناه يدلّ على خلافه، وسيجئ فى باب المطلق والمقيد أنّ للمطلق معنى آخر، وهو أنّ «تمام الموضوع هو الماهية».

نعم، لو لوحظ الأفراد مع لحاظ الماهية لأمكن الوضع للأفراد، لكنّه من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

والحاصل: أنّ ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من إمكان القسم الثالث غير تامّ.

ويبيّده أيضاً أنّا لو فرضنا إمكانه لكان من أقسام المشترك اللفظى، لتكثر الموضوع له بتكثر الأفراد، وهو يستلزم أن يكون لنا مشترك لفظى بين معانٍ كثيره غايه الكثره، وهو بعيد من الأذهان.

إن قلت: بين المقام وبين المشترك اللفظى فرق من وجهين: أحدهما: أنّ الوضع هناك متعدّد وفى المقام واحد، الثانى: أنّ المعانى فى المشترك اللفظى متغايره من حيث الماهية، وهاهنا متّحده، فليس المقام من قبيل المشترك اللفظى.

قلت: ما ذكر من الوجهين ليس بفارق، إذ لا- دخل لتعدد الوضع، أو تغاير الماهيات فى قوام المشترك اللفظى، بل الملاك فيه تعدّد المعانى الموضوع لها وتغايرها ولو بحسب الخصوصيات الفردية، سواء كانت تحت ماهية واحده أو تحت ماهيات مختلفه، كان الوضع واحداً أو متعدّداً.

وبالجملة: لو فرض إمكان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ لتعدد الموضوع له بتعداد الأفراد، ويلزم منه أن يكون لفظ واحد - كلفظه «من» على

القول بكون وضع الحروف كذلك - مشتركاً لفظياً بين ملايين معنى، وهو وإن أمكن عقلاً، إلا أنه بعيد من الأذهان.

كلام صاحب الكفاية والمحقق العراقي في القسم الرابع

وأما القسم الرابع: فقال المحقق الخراساني رحمه الله وتلامذته باستحالته.

واستدل (١) عليه بأنه لو كان الآله لملاحظه الكلّي هو الفرد والخصوصيّة، كعنوان «زيد» مثلاً، فامتناعه واضح، ضروره أنّ الفرد والخصوصيّة يباين مفهوم العام والكلّي، ومعه لا- يمكن جعله وجهاً وعنواناً له، وأمّا لو كان آله اللحاظ هو الكلّي المقيّد، كالإنسان المقيّد بالخصوصيّة الزيديّة أو العمرية، ولو بنحو دخول التقيّد وخروج القيد، فكذلك أيضاً، فإنه مع حفظ جهه التقيّد بالخصوصيّة فيه يباين لا- محاله مفهوماً مع الإنسان المطلق الجامع بين هذه الحصّه وغيرها، ومع إلغاء جهه التقيّد وتجريده عن الخصوصيّة ولحاظه بما أنه قابل للانطباق عليه وعلى غيره يرجع إلى عموم الوضع والموضوع له (٢).

مقاله المحقق الرشتي في القسم الرابع

وذهب المحقق الميرزا حبيب الله الرشتي (٣) صاحب كتاب «بدائع الأفكار» إلى إمكانه، ولعلّ مراد صاحب الكفاية رحمه الله ببعض الأعلام في قوله: «ولعلّ خفاء

ص: ١٥٥

١- (١) المستدلّ هو المحقق العراقي رحمه الله في نهايه الأفكار، وهذا الاستدلال توضيح ما في الكفاية، كما قال الأستاذ «مدّ ظلّه».

٢- (٢) كفاية الأصول: ٢٤، ونهايه الأفكار ١ و ٢: ٣٧.

٣- (٣) كان من أجلاء تلامذه الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

ذلك على بعض الأعلام وعدم تمييزه بينهما كان موجِباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً» (١) هو هذا المحقق.

وكيف كان فقد استدلل لإمكانه بوقوعه، فإن الواضع للفظ الحيوان مثلاً- رأى من البعيد شبحاً ذا حس وحركه اختياريه، وبملاحظته تصوّر مفهوم الحساس المتحرّك بالإرادته، ثم وضع اللفظ لهذا المعنى الكلّي، لا للشبح المرئي الجزئي (٢).

والأحسن أن يمثّل له (٣) بوضع الألفاظ والأسامى للمخترعات والمصنوعات، فإن صانع السيّاره مثلاً تصوّر مصنوعه الموجود في الخارج، ثم وضع لفظ السيّاره لمعنى كلّي شامل لها ولسائر الأفراد التي تصنع في المستقبل، وواضح أنّ هذا من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ الوضع في هذا القبيل من الأمثله عامّ، كما كان الموضوع له عاماً، إذ تصوّر الخاصّ فيها يوجب تصوّر العامّ بنفسه لا بوجهه وعنوانه (٤).

أقول: إنّنا وإن قلنا بتماميه ما استدلل به لامتناع هذا القسم في دوره السابقه، إلّا أنّ مقتضى التحقيق خلافه.

فإنّ مغايره مفهوم الفرد لمفهوم الكلّي لا يوجب عدم تصوّر الكلّي بالوجه والعنوان عند تصوّر الفرد بعد اتّحاد ماهيّتهما.

ص: ١٥٦

١- (١) كفايه الأصول: ٢٤.

٢- (٢) بدائع الأفكار: ٤٠.

٣- (٣) والمحقق الرشتي رحمه الله مثّل له بأمور: منها: أنّ الطيب يخترع معجوناً مركّباً من امور في علاج مرض، ويضع لفظاً بإزائه، لا من حيث كونه ذلك المركّب، بل من حيث اشتماله على تلك الفائده. م ح - ي.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٢٤.

ألا ترى أنّ بعضهم قالوا بمغايره الإنسان والحيوان الناطق مفهوماً، ومع ذلك لا ريب في كون الإنسان حاكياً عن الحيوان الناطق، فالتغاير مفهوماً لا يضرّ بالحكاية، فتصوّر زيد مثلاً يوجب تصوّر الإنسان، سيّما إذا لاحظنا زيدياً بالكليّ المقيد، أعني «الإنسان المتخصّص بالخصوصيّات الزيديّة» بنحو دخول التقيد وخروج القيد، ضروره أنّ لحاظ التقيد يتوقّف على لحاظ طرفيه، فكيف يمكن تصوّر «الإنسان المتخصّص بالخصوصيّات الزيديّة» من دون تصوّر نفس الإنسان بأيّ وجه من الوجوه؟!

فانظر إلى وجدانك إذا قلت: «رقبه مؤمنه» فهل يصحّ لك أن تقول: ما تصوّرت «الرقبه» أصلاً، معتذراً بأنك لاحظت الرقبه المقيدة بالإيمان، لا الرقبه بنحو الإطلاق؟!

وبعبارة أدقّ: الفرد هو الماهية الموجوده المتخصّصه بالخصوصيّات الفرديّة، فإذا تصوّرنا زيدياً أو الإنسان المقيد بالخصوصيّات الزيديّة بنحو دخول التقيد تصوّرنا أولاً ماهية الإنسان الموجوده، ثمّ تشخّصها بالخصوصيّات الزيديّة.

فالفرد يكون عنواناً ومرآةً للماهية، لدخولها فيه، فتصوّره يستلزم تصوّرها، لكن لا بنفسها، بل بوجهها وعنوانها.

ويؤيده أنّ الماهية دخيله في التسميه (1)، ألا ترى أنّك إذا سمّيت ولدك زيدياً لو سئلت عن أنّك لِمَ لم تجعل اسمه السياره؟ قلت في الجواب: هو إنسان، فلا بدّ له من أسماء الإنسان، وليس هذا الجواب إلّالأجل دخول ماهية الكليّ في الفرد، إذ لو لم يكن المعنى الخاصّ حاكياً عن العامّ لما أثار العامّ في تسميه الخاصّ، فلحاظ الفرد يستلزم لحاظ الكليّ.

ص: ١٥٧

١- (١) أي في جعل الاسم للأفراد والمصاديق. م ح - ي.

لا- يقال: نعم، لكن تصوّره يوجب تصوّر الكلّي بنفسه لا بعنوانه، فيكون من قبيل الوضع العامّ، وهو - كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله - خارج عن محلّ الكلام.

فإنّه يقال: كلّما، فإنّ الوالد عند تسميه ولده لا يتصوّر إلّاهذا المولود الخارجى، من دون أن يكون له تصوّر آخر هاهنا، لكن تصوّره بنفسه يوجب تصوّر ماهيته الكلّيّه بوجهها، لدخلها فيه وفي تسميته، فيكون وجهاً لها.

وأما قول المنطقيّين: «الجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً» فمردود بعد شهاده البرهان على خلافه.

والحاصل: أنّ الخاصّ يكون مرآة للعامّ، لأنّه ماهيّة ووجود وتخصّص بالخصوصيّات الفرديّه، فلا يمكن تصوّره بدون تصوّر العامّ بنفس التصوّر المتعلّق بالخاصّ، وأمّا العامّ فلا- يمكن أن يكون مرآة للخاصّ، لأنّه عبارته عن الماهيّة، ولا- دخل للوجود والتشخيصات الفرديّه فيها، لأنّها من حيث هي ليست إلّاهى، لا موجوده ولا معدومه، كما تقدّم.

فلا بدّ من القول باستحاله القسم الثالث وإمكان الرابع، عكس ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله وتلامذته.

نظريه المحقّق العراقي رحمه الله حول عموم الوضع والموضوع له

وللمحقّق العراقي رحمه الله فى معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ تحقيق، وهو أنّه يتصوّر على نحوين:

أ - أنّ الواضع لاحظ معنى كلياً بنحو الماهيّة المهمله التى لا قيد لها أصلاً، حتّى قيد الإطلاق التى يعبر عنها بالماهيّة اللابشرط المقسمى، ووضع اللفظ له، كما إذا تصوّر معنى الإنسان من دون أى قيد، ووضع اللفظ له.

ب - أن يتصوّر الماهية المقيّده بالإطلاق والسريان في الأفراد، كما إذا تصوّر الحيوان الناطق السارى في الأفراد، ووضع لفظ الإنسان له.

وثمره هذين النحوين لزوم التجوّز في مثل قولنا: «زيد إنسان» على الثانى دون الأوّل، لأنّ زيدا لم يكن الإنسان السارى في الأفراد، فلا بدّ من تجريد المحمول من قيد السريان، واستعماله في نفس الماهية، فيكون مجازاً، بعلاقة الكلّ والجزء، وأيضاً يستلزم تقييد المطلق التجوّز على الثانى دون الأوّل، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبه» ثمّ قال: «لا تعتق رقبه كافر» فلا محاله كان مراده من الرقبه فى الحكم الأوّل خصوص المؤمنه، فلم يستعملها فى الماهية الساربه فى الأفراد المؤمنه والكافره، بل استعملها فى نفس الماهية، فيكون مجازاً على المعنى الثانى دون الأوّل، إذ إرادته الرقبه المؤمنه تكون من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول على الأوّل، وهو لا يستلزم التجوّز.

هذا كلّه على ما هو المشهور من معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

ثمّ إنّ رحمة الله اختار معنى آخر له، وذكر لتوضيحه مقدّمه فلسفيّه، وهى:

أنّ الحقّ الذى كشف عنه التحقيق هو أصله الوجود، وأنّ الماهية أمر اعتبارى ينتزعه العقل عن كلّ مرتبه من مراتب الوجود التى لا تكاد تتناهى مراتبه فى القوه والضعف، إذ كلّ مرتبه من تلك المراتب إذا تصوّرها العقل بحدودها التى تنتهى إليها انتزع منها عنواناً خاصاً بتلك المرتبه يسميه الاصطلاح الفنى بالماهيّه، مثلاً الوجود يسير فى الجوهر المحسوس، فإذا لاحظته العقل فى مرتبه كونه شاغلاً للحيز والمكان، قبل أن يصل سيره إلى النموّ انتزع منه عنوان الجسم فقط، وإذا سار الوجود واستكمل مرتبه النموّ فقط، انتزع العقل من هذه المرتبه عنواناً خاصاً بها يسمّى بالنبات، وهكذا كلّما سار

الوجود وترقى من مرتبه إلى أعلى وأكمل من الأوّل انتزع العقل من تلك المرتبه التي إنتهى إليها عنواناً خاصاً بها يسمّى باسم من أسماء الماهيات المعروفه(١).

فهذا هو معنى كون الوجود أصيلاً والماهيه أمراً اعتبارياً، فإنّ الحقيقه ذات الأثر هو الوجود، والماهيه هي العنوان الذى يشار به إلى مرتبه ذلك الوجود، لا- أنّها شيء في قبال الوجود، وبذلك أتضح لك معنى الكلّي الطبيعي، وأنّه هو العنوان المنتزع من مرتبه خاصه من الوجود السعّي المتحقّق في ضمن الوجودات الشخصيه التي تكون أفراداً لذلك الكلّي، وعليه يكون معنى الفرد هو الوجود الشخصى الذى ينتزع منه عنوان خاصّ به يسمّى حصّه من الكلّي الطبيعي، وبهذا تعرف المراد بالكلّيّه الدارجه بين أهل الفنّ من أنّ الطبيعي نسبته إلى الأفراد نسبه الآباء إلى الأبناء، لا نسبه الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين، أى أنّ كلّ حصّه تكون نسبتها إلى الفرد الذى تنتزع منه نسبه الأب الواحد إلى ولد واحد.

هذه هي المقدمه المذكوره في كلامه رحمه الله.

ثمّ قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ كلّ مرتبه من مراتب الوجود السعّي إذا لاحظناها بآثارها وحدودها مع قطع النظر عن اقترانها بالمشخصات الخارجيه وسريانها في الوجودات الشخصيه أمكن انتزاع عنوان خاصّ بتلك المرتبه يعبر عنه بالكلّي الطبيعي، وهي طريقه المشهور في تصوّره، وبما أنّ تلك المرتبه من الوجود السعّي ساريه في الوجودات الشخصيه ومقترنه بالمشخصات الجزئيه يكون مطابق ذلك العنوان المعبر عنه بالكلّي الطبيعي

ص: ١٦٠

سارياً في الوجودات الشخصيّه أيضاً بسريان الوجود السعيّ فيها، وحينئذٍ يمكن ملاحظه تلك المرتبه من الوجود السعيّ في حال سريانها في الوجودات الشخصيّه واقترانها بالمشخصّات الجزئيه بحصول صوره تلك المرتبه في الذهن مع ما يلزمها من المشخصّات التفصيليه، فيوضع اللفظ بإزاء هذه الصوره نفسها، وإن كان حصولها في الذهن مستلزماً لتصوّر مشخصّات تلك المرتبه تفصيلاً.

فإن قلت: هذا النحو من الوضع يستلزم تصوّر الموضوع له، وهي المرتبه الخاصّه من الوجود السعيّ الساري في جميع الوجودات الجزئيه، وتصور الموضوع له المزبور يستلزم تصوّر تلك الوجودات الجزئيه التي لا نهايه لها، وهو محال.

قلت: لا اختصاص لهذا الإشكال بهذا المقام، بل هو يتوجّه على كلّ مسأله ينشأ الحكم فيها على ما لا نهايه له، كالقضيّه الحقيقيه التي يتناول الحكم فيها جميع أفراد الطبيعه المحقّقه والمقدّره، فكما يكون العنوان مرآه لملاحظه ما ينطبق عليه من الأفراد إجمالاً كذلك يكون العنوان العامّ في المقام مرآه لملاحظه تلك المرتبه من الوجود السعيّ وما يسرى فيه من الأفراد، وهذا نحو آخر من الوضع العامّ والموضوع له العامّ (1)، إنتهى.

نقد نظريّه المحقّق العراقي رحمه الله

وفيه - كما قال سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» - أنّ كلّ فرد من أفراد أيّ كلى فرض فهو مشتمل على تمام حقيقه كليّه وطبيعيّه، فكّل فرد يتحقّق فيه الطبيعي

ص: ١٤١

١- (١) بدائع الأفكار ١: ٣٤، وهذا الكتاب ألفه آيه الله الميرزا هاشم الآملي قدس سره من تقريرات المحقّق العراقي رحمه الله، والمطلب موجود في كتاب نهايه الأفكار الذي قرره المحقّق الشيخ محمّد تقى البروجردى رحمه الله من أبحاثه أيضاً بيان آخر، فراجع. م ح - ي.

بتمامه، فزيد إنسان تامّ، لا حصّه منه، وعمرو أيضاً إنسان تامّ آخر، وهكذا، ولو كان للطبيعي وجود واحد سعيّ منتشر في الأفراد لكان قولنا: «زيد إنسان» مجازاً، فإنّ زيدا على هذا لم يكن إنساناً تامّاً، بل حصّه منه، ولا أظنّ أن يلتزم أحد بذلك، فإنّ كلّ واحد من زيد وعمرو وبكر وهكذا متّحد في الخارج مع الإنسان بتمامه لا مع حصّه منه.

على أنّه إن لم يكن للطبيعي سوى الأفراد شيء في الخارج، فأين الوجود السعيّ الذي ادّعاه؟! وإن كان له وجود غير وجودها كما هو ظاهر كلامه فهذا كّر على ما قرّ، إذ على هذا كان نسبه الطبيعي إلى الأفراد نسبه الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين، لا نسبه الآباء إلى الأولاد، وهذا ينطبق لما ينسب إلى الرجل الهمداني القائل بوجود الطبيعي في الخارج بالوحده الشخصيّة.

وأما نحن فمع كوننا قائلين بأصالة الوجود نقول بأنّ نسبه الطبيعي إلى الأفراد نسبه الآباء إلى الأولاد، فإنّ الطبيعي موجود بوجود كلّ فرد فرد كما عرفت، فزيد مع كونه فرداً إنسان تامّ، وهكذا عمرو وبكر وخالد وغيرهم من أفراد الإنسان (١).

فالحقّ ما ذهب إليه المشهور في تصوير الوضع العامّ والموضوع له العامّ، ولا ينافيه القول بأصالة الوجود.

وحاصل البحث في المقام الثاني إمكان ثلاثه من الأقسام الأربعة، واستحاله قسم واحد، وهو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

ص: ١٦٢

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٢٧.

فلا إشكال في وقوع عموم الوضع والموضوع له، فإنّ الوضع في أسماء الأجناس كذلك. وأما خصوصهما ففيل بوقوعه أيضاً، ومثّل له بالأعلام الشخصيّة.

وفيه: أنّ الجزئيّه تساوق الوجود، فإن اريد بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أنّ لفظ زيد مثلاً وضع للملحوظ بالذات وهو الصورة الحاصلة من وجوده الخارجى فى الذهن فهذا يستلزم عدم صحّه إطلاقه على زيد الخارجى بنحو الحقيقه، لتغاير الوجود الخارجى مع الوجود الذهنى، فلا يمكن أن يقع فى الذهن ما فى الخارج بوصف كونه فى الخارج، ولا أن يقع فى الخارج ما فى الذهن بوصف كونه فى الذهن، فلا يصحّ أن يقال: «هذا الجالس زيد» إلّا بنحو من التجوّز والعنايه، مع أنّ الضروره قاضيه بخلافه.

وإن اريد به أنّه وضع للملحوظ بالعرض أعنى لوجوده الخارجى، فهذا يستلزم أولاً: أن تكون القضيه الممكنه ضروريّه، فإنّ قولنا: «زيد موجود فى الخارج» قضيه ممكنه بلا إشكال، لعدم كون الوجود ولا العدم ضرورياً لزيد، كما أنّ الإنسان ليس ضرورى الوجود ولا ضرورى العدم، مع أنّنا لو قلنا بوضع لفظ زيد لوجوده الخارجى لكان هذه القضيه ضروريّه بشرط المحمول، لأنّ قولنا: «زيد موجود فى الخارج» يكون بمعنى «هذا الشئ الموجود فى الخارج موجود فى الخارج».

وثانياً: أن لا يصحّ قولنا: «زيد كان معدوماً فصار موجوداً» إلّا مجازاً.

فلم يوضع ألفاظ الأعلام لوجوداتها الذهنيه ولا لوجوداتها الخارجيه، وليس لنا أمر ثالث جزئى حتّى يكون الوضع بإزائه من قبيل الوضع الخاصّ

والموضوع له الخاصّ.

إن قلت: فكيف الوضع في الأعلام؟

قلت: الظاهر أنّ الموضوع له فيها عامّ، لكن ليس له في الخارج إلمصداق واحد، وذلك بأنّ لفظ زيد مثلاً وضع لأوّل مولود مذكّر أبوه عمرو بن بكر وأمه هند ابنه خالد، وهذا مفهوم كلّى ليس له في الخارج إلفرد واحد، كمفهوم واجب الوجود.

فالأعلام الشخصيّة مثال لعموم الوضع والموضوع له.

وإن أبيت إلّا عن تسميته بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ فلا بدّ من توسعه في مفهوم كلمه الخاصّ، بأن يُقال: له مصداقان: أحدهما: الجزئي الموجود ذهنياً أو خارجاً، ثانيهما: المفهوم الكلّي المنحصر في فرد واحد.

ص: ١٦٤

فى وضع الحروف

الوضع فى الحروف

اشاره

(١)

اختلفوا فىه على أقوال:

١ - نظريه المشهور فىه

المشهور بين علماء العربيه أنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ، فالواضع حين وضع كلمه «من» تصوّر مفهوم «الابتداء» لكن لم يضعها لذلك المفهوم العامّ المتصوّر، بل وضعها لمصاديقه وأفراده.

٢ - رأى المحقّق الخراسانى رحمه الله فى وضع الحروف

اشاره

والمحقّق صاحب الكفايه ذهب إلى عموم الوضع والموضوع له بل المستعمل فىه أيضاً فى الحروف، فإنّه قال:

وأما الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فقد توهم أنّه وضع الحروف وما

ص: ١٦٥

١- (١) البحث فى وضع الحروف بحث علمى طويل الذيل ويوجب تربيه الذهن، بل يمكن أن يترتب عليه ثمرات عمليه أيضاً فى بعض المباحث الآتية، مثل مسأله رجوع الشرط فى الواجب المشروط إلى الهيئه كما عليه المشهور، أو إلى الماده كما عليه الشيخ الأعظم، فيمكن أن يقال: إنّ الماده قابله للتقييد، لأنّ لها معنى اسمياً ذا إطلاق، وأما الهيئه التى لها معنى حرفى فلا تقبل التقييد إلّا إذا كان ما وضع له الحروف عامّاً. وترتيب هذه الثمره على البحث وإن كان لا يخلو عن إشكال، إلّا أنّه مسأله مهمّه فى نفسه، ويمكن أن يترتب عليه فى مبحث مفهوم الشرط كون أدواته ذا إطلاق وعدمه. منه مدّ ظلّه.

الحق بها من الأسماء كما توهم أيضاً أنّ المستعمل فيه فيها خاصّ مع كون الموضوع له كالوضع عامّاً.

والتحقيق حسبما يؤدّي إليه النظر الدقيق أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء، وذلك لأنّ الخصوصيّة المتوهمه إن كانت هي الموجه لكون المعنى المتخصّص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كلياً^(١). ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً

ص: ١٦٦

١- (١) كما إذا استعملت في مقام الأمر، كأن يقول المولى لعبده: «سر من البصره إلى الكوفه» فإنّ كلمه «من» استعملت في كليّ الابتداء من البصره، لأنّ المأمور به قبل وجوده لا يتصوّر أن يكون جزئياً، وبعد وجوده في الخارج لا يمكن أن يكون مأموراً به، فإنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فالمأمور به وقيوده في مقام تعلّق الأمر لا يكون إلّا كلياً. وبعبارة اخرى: هل تعلّق الأمر بالسير المتحقّق في الخارج أو بمفهومه؟ لا يعقل الأوّل، لأنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، فلا بدّ من أن يتعلّق بالمفهوم الذي هو عنوان كليّ لا محاله. بل الأمر كذلك في الإخبار عن المستقبل، كما إذا قال: «سوف أسير من النجف إلى كربلاء» من دون ذكر نقطه ابتداء السير ومقصده وزمانه ومن هو يصاحبه في هذا السير وسائر الخصوصيّات، فلا ريب في كون هذا السير بجميع قيوده كلياً. ولا يمكن القول بأنّ استعمال الحروف غلط أو مجاز فيما إذا استعملت في مقام الأمر والإخبار عن المستقبل، وحقيقه فيما إذا استعملت في مقام الإخبار عن الماضي، بل جميع هذه الاستعمالات صحيحة وحقيقه. فلا دخل للجزئيّه الخارجيه في معاني الحروف. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام المحقّق الخراساني رحمه الله. وفيه: أنّه خلط بين الخصوصيّة الخارجيه والخصوصيّة المبحوث عنها، توضيح ذلك: أنّه لا فرق بين «سرت من البصره إلى الكوفه» و «سر من البصره إلى الكوفه» في مفاد كلمه «من» عند المشهور، فإنّها في كليهما تدلّ على الابتداء الخاصّ، وهو الابتداء الذي له إضافه إلى السير وإضافه اخرى إلى البصره. نعم، في المثال الأوّل خصوصيّات اخر معيّنه بحسب الخارج، مثل زمان السير ونقطه ابتدائه، لكن لا يدعى المشهور بدخل هذا النوع من الخصوصيّات في معاني الحروف، لأنّها لا ترتبط بمقام دلالة اللفظ، ألا ترى أنّنا كلّما دقّقنا النظر في قول القائل: «سرت من البصره إلى الكوفه» لا نفهم منه زمان السير ولا نقطه شروعه. والحاصل: أنّ الخصوصيّات الدخيله في ماوضع له الحروف عند المشهور دخيله فيه مطلقاً، سواء في ذلك الحروف المستعمله في جنب الماضي أو الأمر أو المستقبل، وأمّا الخصوصيّات الخارجيه التي لا تتحقّق إلّا في الجمل الخبريه الماضويه فلا. بحث فيها؛ لعدم ارتباطها بمقام دلالة اللفظ. هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» في مبحث دلالة الفعل على الزمان من مباحث المشتقّ. م ح - ٥.

إضافياً وهو كما ترى.

وإن كانت هي الموجه لكونه جزئياً ذهئياً، حيث إنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً إلا إذا لوحظ حاله لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج إلفى الموضوع كذلك هو لا يكون في الذهن إلفى مفهوم آخر، ولذا قيل في تعريفه بأنه ما دل على معنى في غيره (١)، فالمعنى وإن كان لا محاله يصير جزئياً بهذا اللحاظ بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً ولو كان اللحاظ واحداً.

إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، وإلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهه أن تصوّر المستعمل فيه ممّا لا بد منه في استعمال الألفاظ (٢)، وهو كما ترى.

ص: ١٤٧

١- (١) فكلمه «من» مثلاً وضعت للابتداء الذي لوحظ وصفاً وحالة للغير. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفايه رحمه الله.
٢- (٢) توضيح ذلك: أن الاستعمال فعل اختياري متعلق باللفظ والمعنى، فلا يمكن أن يتحقّق إلّا بعد تصوّر اللفظ المستعمل والمعنى المستعمل فيه كليهما، فلو كانت كلمه «من» بمعنى «الابتداء الذي لوحظ حاله للغير» فلا بد لنا حين الاستعمال مضافاً إلى اللحاظ المتعلق باللفظ من لحاظين آخرين في ناحيه المعنى: أحدهما: ما يكمل به المعنى، وهو يتعلّق بالابتداء بما أنه حاله للغير، والثاني: ما نحتاج إليه لأجل الاستعمال، وهو يتعلّق بمجموع المعنى أعني «الابتداء الذي لوحظ حاله للغير». إن قلت: يمكن الاكتفاء بلحاظ واحد في ناحيه المعنى محصّل لكلا الغرضين. قلت: لا يمكن ذلك، لأنّ اللحاظ المحتاج إليه لأجل الاستعمال متأخّر عن اللحاظ المكمل للمعنى، فلا يعقل دخل لحاظ واحد في كلتا المرتبتين، ليحصل به كلا الغرضين. وبالجملة: إن اريد بجزئيه معاني الحروف الجزئيه الذهئيه - كما هو ظاهر كلامهم - فلا بد من الفرق بينها وبين الأسماء، بأن استعمال الأسماء في معانيها لا يحتاج إلى أكثر من لحاظين: أحدهما يتعلّق باللفظ، والآخر بالمعنى، بخلاف الحروف، فإنّها تحتاج إلى لحاظات ثلاثه: أحدها يتعلّق باللفظ، والثاني بجزء المعنى، ليكمل ويتمّ به، والثالث بالمعنى الكامل، ليستعمل اللفظ فيه، وهل يمكن الالتزام بهذا الفرق؟! منه مدّ ظلّه في توضيح كلام المحقّق الخراساني رحمه الله.

مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلّي العقلي عليها، حيث لا موطن له إلا الذهن، فامتنع امتثال مثل «سر من البصره» إلا بالتجريد وإلقاء الخصوصيّة.

هذا، مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا كالحاظه في نفسه في الأسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها كذلك ذاك اللحاظ في الحروف كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس المعنى في كلمه «من» ولفظ «الابتداء» مثلاً إلا الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلاً كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآله، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمه «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين صح استعمال كلّ منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها، وهو باطل بالضروره كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كلّ منهما بوضع، حيث إنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حاله لغيره كما مرّت الإشارة إليه غير مرّه.

فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتَّفقا فيما له الوضع.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنَّ نحو إرادته المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته (١).

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظريته المحقق الخراساني رحمه الله في وضع الحروف

أقول: كلامه رحمه الله في مقام الفرق بين الاسم والحرف ذو احتمالين:

أ - أنَّ الفرق بينهما إنّما هو شرط الواضع، بمعنى أنّه شرط على المستعملين وألزمهم بأن لا يستعملوا الاسم إلّا فيما إذا لوحظ المعنى مستقلاً، ولا الحرف إلّا فيما إذا لوحظ حاله للغير.

وفيه أولاً: أنّه ليس في معاجم اللغة من هذا الشرط والإلزام عين ولا أثر، فمن أين علمتم به مع أنّ هذه المعاجم هي الطريق الوحيد لمعرفة مثل هذه الأمور؟!

وثانياً: لا يجب رعايه شروط الواضع فيما إذا لم يكن لها دخل فيما وضع له.

نعم، لو قلنا بأنّ الواضع هو الله سبحانه لوجب أتباع جميع أوامره التي منها شرط الواضع، بخلاف ما إذا قلنا بأنّه هو البشر كما عرفت.

إن قلت: فكيف يجب رعايه الشروط التي في ضمن العقد حيث يجب على المشتري خياطه الثوب التي التزم بها في ضمن عقد البيع؟

قلت: لزوم رعايه هذا القسم من الشروط إنّما هو لأجل قبولها من قبل من

ص: ١٦٩

اشترط عليه، فإنَّ المشتري في المثال المذكور التزم بخياطه الثوب، على أنَّ «المؤمنون عند شروطهم»^(١) يدلُّ على لزوم رعايتها.

بخلاف المقام، فإنَّ المستعملين لم يلتزموا برعايه ما شرط عليهم الواضع، ولا دليل على لزوم رعايه شرط ضمن الوضع.

وثالثاً: أنَّ الاستعمال إمّا حقيقي أو مجازي أو غلط، ولا ريب في أنَّ استعمال كلمه «من» مكان «الابتداء» وبالعكس من قبيل الثالث، مع أنه لو لم يكن بينهما فرق إلّا في شرط الواضع لكان صحيحاً، ضروره أنَّ تخلف الشرط لا يوجب بطلان المشروط، ألا ترى أنَّ تخلف شرط ضمن العقد لا يستلزم بطلانه، غايه الأمر يوجب ثبوت الخيار للمشروط له، ضروره أنَّ المسأله من قبيل تعدّد المطلوب، فإنَّ البيع مثلاً مطلوب، وخياطه الثوب مطلوب آخر ضمنى، وتخلف هذا المطلوب الضمنى لا يستلزم بطلان المعامله التي هي المطلوب الأصلي.

ب - أنَّ الواضع نظر إلى المفاهيم فوجدها نوعين:

أحدهما: المفاهيم الأصيله التي لا يمكن أن تقع وصفاً وحاله للغير، كمفهوم «الإنسان» فوضع لفظ الإنسان بنحو الوضع العام والموضوع له العام لذلك المفهوم الأصيل.

الثاني: المفاهيم التي يمكن أن تلاحظ مستقله مره وحاله للغير اخرى، ويحتاج المستعملون أيضاً إلى كلا النوعين، كمفهوم «الابتداء» فإنَّ المستعمل قد يحتاج إلى هذا المفهوم مستقلاً في مقابل مفهوم «الانتهاء» وقد يحتاج إليه وصفاً للغير ومضافاً إلى الغير، كأن يكون وصفاً للسير ومضافاً إلى البصره.

ص: ١٧٠

١- (١) وسائل الشيعه ٢١: ٢٧٦، كتاب النكاح، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

فوضع لفظ «الابتداء» لهذا المفهوم فيما إذا لاحظته المستعمل مستقلاً، ولفظ «من» له فيما إذا لاحظته آله للغير، فالموضوع له والمستعمل فيه في كليهما مفهوم «الابتداء» والفرق بينهما في حد ما وضع له لا في نفسه.

فلو استعمل لفظ «الابتداء» مكان «من» أو بالعكس فلم يكن استعمالاً في غير ما وضع له، بل كان استعمالاً بغير ما وضع له، أى بغير الكيفيّة التي وضع اللفظ بها.

هذا حاصل الاحتمال الثاني في كلام المحقق الخراساني رحمه الله (١).

وفيه: أنّ الفرق المذكور بين الاسم والحرف لا يقتضى أن يكون استعمال كلّ منهما مكان الآخر باطلاً.

كيف، والاستعمال المجازى صحيح، بل كثير في اللغة والتنزيل بحيث أُلّف السيد الرضوي رحمه الله كتاباً حول مجازات القرآن، مع أنّه استعمال في غير ما وضع له على مذهب المشهور والمحقق الخراساني رحمه الله (٢)، وقد يكون من قبيل استعمال اللفظ في ما يباين معناه، كاستعمال لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع، فإنّهما متباينان بالنوع، وملاك صحّحه الاستعمال إنّما هو علاقه المشابهة في الشجاعه.

فكيف يكون استعمال «من» مكان «الابتداء» أو بالعكس غلطاً مع اتّحادهما في الموضوع له والمستعمل فيه فرضاً؟!

هل الاستعمال بغير ما وضع له يكون أسوأ حالاً من الاستعمال في غير ما وضع له، بحيث يكون الأوّل باطلاً والثاني صحيحاً بل حسناً؟!

والحاصل: أنّ ما أفاده في مقام الفرق بين الحروف والأسماء المسانخه لها لا

ص: ١٧١

١- (١) يستفاد من كلمات بعض المحشّين أنّ مراد صاحب الكفايه رحمه الله هو الاحتمال الأوّل الذي ذكر آنفاً، لكن هذا الاحتمال الثاني في نفسه أدقّ، وإلى ما يستفاد من كلامه هنا وفي باب المشتقّ أقرب. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وإن كان الحقّ أنّ المجاز من قبيل الاستعمال فيما وضع له كما سيأتي. منه مدّ ظلّه.

يمكن أن ينتج بطلان استعمال كلّ منهما مكان الآخر.

هذا عمده ما يرد على المحقق الخراساني رحمه الله في باب وضع الحروف.

نقد كلامه من قبل المحقق الخوئي

«مدّ ظلّه»

وأورد عليه بعض الأعلام بوجه آخر مردود عندنا، وإن قبلناه في الدوره السابقه. وهو أنّ ما يستفاد من كلامه رحمه الله من أنّ «المعنى الإسمي استقلالي مقصود بالذات، والمعنى الحرفي تبعي غير مقصود بالأصالة» منقوض في طرفيه، فإنّ بعض المعاني الإسميه (١) لا تكون مقصودهً بالأصالة، وبعض المعاني الحرفيه تكون كذلك.

أمّا الأول: فلأنّ «التبيين» في قوله تعالى: «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (٢) يكون بمعنى العلم، أي «حتى تعلموا بطلوع الفجر» ولا- ريب في أنّ هذا العلم طريقي لا يكون مقصوداً بالأصالة، بل المقصود بالأصالة هو ذو الطريق، أعني: طلوع الفجر.

وأما الثاني: فلأنّه إذا كان ذات الموضوع والمحمول معلومين عند شخص، ولكنه كان جاهلاً بخصوصيتهما، فسأل عنها، فأجيب على طبق سؤاله، فهو والمجيب إنّما ينظران إلى هذه الخصوصيه نظره استقلاليه.

مثلاً- إذا كان مجيء «زيد» معلوماً، ولكن كانت كفيته مجيئه مجهوله عند أحد، فلم يعلم أنّه جاء مع غيره أو جاء وحده، فسأل عنها، فقيل: إنّ جاء مع عمرو، فالمنظور بالاستقلال والملحوظ كذلك في الإفاده والاستفاده في مثل

ص: ١٧٢

١- (١) المراد بالاسم هاهنا ما يقابل الحرف، فيكون أعمّ من الاسم والفعل باصطلاح النحاه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) البقره: ١٨٧.

ذلك إنما هو هذه الخصوصية التي هي من المعاني الحرفية دون المفهوم الاسمي، فإنه معلوم، بل إن الغالب في موارد الإفاده والاستفاده عند العرف النظر الاستقلالي والقصد الأولى بإفاده الخصوصيات والكيفيات المتعلقة بالمفاهيم الاسمية (١).

نقد كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

وفيه أولاً: أنه يحتمل أن يكون «التبين» في الآية الشريفه موضوعياً (٢)، كما عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في رسالته حول تعيين الفجر، فإنه ذهب إلى أنّ التبين نفس الفجر، لا الطريق إليه، وكلمه «من الفجر» في الآية الشريفه بيان له، فالفجر عبارته اخرى من «التبين» لا أنه واقعته اخرى قد تتبين وقد لا تتبين.

ولأجل هذا أفتى «مدّ ظلّه» بأنّ طلوع الفجر لا يتحقق في الليالي المقمره إلا بعد أن يغلب ضوءه على ضوء القمر ويظهر حساً.

وثانياً: أنّ كون التبين طريقياً لا ينافي أن يكون ملحوظاً بالاستقلال حين الاستعمال.

ويتضح الأمر بملاحظه القطع الموضوعي في مثل «إذا قطعت بوجوب شيء فتصدق بدرهم» فإنه تارة: يؤخذ في الموضوع بما أنه طريق، وأخرى: بما أنه صفة وحاله نفسانيه مخصوصه، فيمكن أن يُقال في القسم الأول: كيف يجمع بين موضوعيه القطع وطريقيته؟

ص: ١٧٣

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٦٦.

٢- (٢) وتحقيق كون التبين في الآية طريقياً أو موضوعياً يطلب من الفقه مسأله أوقات الصلاه. منه مدّ ظلّه.

والجواب: أنه لا منافاه بين كون القطع طريقاً إلى متعلقه وبين كونه موضوعاً بالنسبه إلى هذا الحكم، أعني وجوب التصديق.

والتبين في الآيه المبحوث عنها أيضاً من هذا القبيل.

وبعبارة اخرى: مقام الدخل في الحكم غير مقام الاستعمال، فالتبين على المشهور مأخوذ بنحو الطريقيه بالنسبه إلى دخله في الحكم، وملحوظ مستقلاً في مقام الاستعمال.

هذا بالنسبه إلى الفقره الأولى من كلامه.

وأما الفقره الثانيه: فيرد عليها أن المعاني الحرفيه وإن كانت مقصوده بالذات إلا أنها ليست ملحوظه بالاستقلال، فإننا حينما نقول: «جاء زيد مع عمرو» فلا نتمكن من ملاحظه المعنيه والمقارنه بين مجيء زيد ومجيء عمرو إلا بعد لحاظ نفس المجيئين.

وبالجملة: وقع الخلط بين المقصود بالذات والملحوظ بالذات، والمحقق الخراساني رحمه الله يعترف بأن المعاني الحرفيه مقصوده بالإفاده، لكنها ملحوظه في مقام التفهيم والاستعمال بتبع لحاظ طرفيها.

٣ - القول بعدم وضع الحروف لمعنى

قيل: إن الحروف لم توضع لمعنى، بل هي علامه على كفيته إرادته مدخولاتها، نظير حركات الإعراب التي لم توضع لمعنى، وإنما تدل على إرادته خصوصيته من خصوصيات مدخولها من الفاعليه والمفعوليه ونحوهما، فكما أن كل واحد من حركات الإعراب يفيد خصوصيه متعلقه بمدخوله، فإن «الفتحه» تفيد خصوصيه في مدخولها، و«الكسره» تفيد خصوصيه اخرى فيه، و«الضمه» تفيد خصوصيه ثالثه فيه، فكذلك كل واحد من الحروف، فإن

كلمه «فى» تفيد خصوصيّه فى مدخولها غير ما تفيده كلمه «على» من الخصوصيّه، وهكذا، من دون أن تكون لها معانٍ مخصوصه قد وضعت بإزائها.

وفيه أولاً: أنّ قياس الحروف بالحركات الإعرابيّه باطل، ضروره أنّ اللغويين كما ذكروا معانى للأسماء كذلك ذكروا معانى للحروف أيضاً، وهذا يرشدنا إلى تساويهما فى تعلق الوضع بهما.

ويؤيده أنّ للحروف ما يحاذيها فى سائر اللغات، ألا ترى أننا نقول فى معنى «سرت من البصره» بالفارسيّه: «سير كردم از بصره» فكلمه «از» قامت مقام كلمه «من»، بخلاف الحركات الإعرابيّه، فإننا نقول فى معنى «جاء زيد»:

«زيد آمد» فلم تقم كلمه مقام الإعراب كما لا يخفى (1).

وثانياً: يمكن المناقشه فى المقيس عليه أيضاً، فإنّ أماريّه الحركات الإعرابيّه لخصوصيّات مدخولاتها لا بدّ لها من منشأ، ضروره أنّها ليست أمراً ذاتياً، فالذى جعل الرفع علامه للفاعليّه، والنصب أماره للمفعوليّه وهكذا من هو؟ هل هو إلّا الواضع؟!

فالقول بأنّ الحركات الإعرابيّه لم توضع لمعنى فاسد أيضاً.

وثالثاً: أنّه لا ريب فى أنّ المتكلم إذا قال: «سرت من البصره» أراد أن يبين ابتداء السير بنفس هذه العبارة، ولا شبهه فى عدم صلاحيّته قوله: «سرت» لإفاده هذا المعنى، لأنّه لا يدلّ إلّا على إضافه السير إلى المخبر.

وكذلك «البصره» فإننا لو قلنا بدلالاتها على الابتداء بعد دخول كلمه «من» عليها لاستلزم استعمالها فى غير ما وضعت له.

ص: ١٧٥

١- (١) إنّ لبعض الحركات الإعرابيّه ما يحاذيها من المعنى فى الفارسيّه، كقولنا: «ضربت زيدا» فإننا نقول فى معناه: «زدم زيد را» فكلمه «را» قامت مقام الإعراب. م ح - ى.

فلم يبق لفظ صالح لإفاده «الابتداء» إلّا كلمه «من».

والحاصل: أنه لا يصحّ القول بأنّ الحروف لم توضع لمعنى، بل لا بدّ من القول بتحقيق الوضع فيها، والبحث عمّا وضعت له.

٤ - رأى المحقق النائيني رحمه الله فى الحروف

إشاره

ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى أنّ المعانى الحرفيه والاسميّه متباينتان بالذات والحقيقه، فإنّ المفاهيم الاسميّه بأجمعها مفاهيم إخطاريّه ومتقرّره فى عالم المفهوميّه ومستقلّه بحدّ ذاتها وهويّتها فى ذلك العالم، والمعانى الحرفيه بأجمعها معانٍ إيجاديّه فى الكلام، ولا تقرّر لها فى عالم المفهوميّه، ولا استقلال بذاتها وحقيقتها.

وبيان ذلك: أنّ الموجودات فى عالم الذهن، كالموجودات فى عالم العين، فكما أنّ الموجودات فى عالم العين على نوعين:

أحدهما: ما يكون له وجود مستقلّ بحدّ ذاته فى ذلك العالم، كالجواهر بأنواعها من النفس والعقل والصوره والمادّه والجسم، ولذا قالوا: إنّ وجود الجوهر فى نفسه لنفسه، يعنى لا يحتاج إلى موضوع محقق فى الخارج.

وثانيهما: ما يكون له وجود غير مستقلّ كذلك فى هذا العالم، بل هو متقومّ بالموضوع، كالمقولات التسع العرضيه، فإنّ وجوداتها متقومّه بموضوعاتها، فلا يعقل تحقّق عرض ما بدون موضوع يتقومّ به، ولذا قالوا: إنّ وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه.

فكذلك الموجودات فى عالم الذهن على نوعين:

أحدهما: ما يكون له استقلال بالوجود فى عالم المفهوميّه والذهن، كمفاهيم الأسماء بجواهرها وأعراضها واعتباريّاتها وانتزاعيّاتها، فإنّ مثل مفهوم

الإنسان والسواد والبياض وغيرها من المفاهيم مستقله ذاتاً، فإنّها تحضر في الذهن بلا حاجه إلى أيه معونه خارجيه، سواء كانت في ضمن تركيب كلامي أم لم تكن، فظهر أنّ حال المفاهيم الإسميه في عالم المفهوم والذهن حال الجواهر في عالم العين والخارج.

وثانيهما: ما لا استقلال له في ذلك العالم، بل هو متقوم بالغير، كمعاني الحروف، فإنّها بحدّ ذاتها وأنفسها متقومه بالغير ومتدليه بها، بحيث لا استقلال لها في أيّ وعاء من الأوعيه التي فرض وجودها فيه، لنقصان في ذاتها، فعدم الاستقلاليه من ناحيه ذلك النقصان لا من ناحيه اللحاظ فقط، فلذا لا تخطر في الذهن عند التكلم بها وحدها، أي من دون التكلم بمتعلقاتها، فلو اطلق كلمه «في» وحدها، أي من دون ذكرها في ضمن تركيب كلامي فلا يخطر منها شيء في الذهن.

فتبين أنّ حال المعاني الحرفيه في عالم المفهوم، حال المقولات التسع العرضيه في عالم العين.

واتّضح من ضوء هذا البيان أنّ المفاهيم الاسميّه لها نحو تقرّر وثبوت في وعاء العقل الذي هو وعاء الإدراك، سواء كان هناك لفظ ومستعمل أو لم يكن، وسواء كان واضح أو لم يكن، فيكون استعمال ألفاظها موجبا لإخثار تلك المعاني في الذهن، سواء كانت مفرده أم في ضمن تركيب كلامي.

وهذا بخلاف معاني الحروف، فإنّها إيجاديّه، بمعنى أنّ استعمال ألفاظها موجب لإيجاد معانيها من دون أن يكون لمعانيها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد في موطن الاستعمال، وذلك ككاف الخطاب وياء النداء، وما شابه ذلك، بداهه أنّه لو لا قولك «يا زيد» و«إياك» لما كان هناك نداء ولا خطاب، ولا يكاد يوجد معنى ياء النداء وكاف الخطاب إلّا

بالاستعمال وقولك «يا زيد» و «إيّاك»، فنداء زيد وخطاب عمرو إنّما يوجد ويتحقّق بنفس القول، فتكون ياء النداء وكاف الخطاب موجوده لمعنى لم يكن له سبق تحقّق، بل يوجد بنفس الاستعمال، لوضوح أنّه لا يكاد توجد حقيقه المخاطبه والنداء بدون ذلك، فواقعته هذا المعنى وهويته تتوقّف على الاستعمال، وبه يكون قوامه.

وهذا بخلاف معنى «زيد»، فإنّ له نحو تقرّر وثبوت فى وعاء التصوّر مع قطع النظر عن الاستعمال، ومن هنا صار استعماله موجباً لإخطار معناه، بخلاف معنى ياء النداء وكاف الخطاب، فإنّه ليس له نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال.

نعم، مفهوم النداء ومفهوم الخطاب له تقرّر فى وعاء العقل، إلّا أنّه لم توضع لفظه «ياء» وكاف الخطاب بإزائه، بل الموضوع بإزاء ذلك المفهوم هو لفظه «النداء» ولفظه «الخطاب»، لا لفظه «يا» وكاف الخطاب، بل هما وضعتا لإيجاد النداء والخطاب، وهذا فى الجملة ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال فى أنّ جميع معانى الحروف تكون إيجاديّه أو لا؟

ظاهر كلام المحقّق صاحب الحاشيه (١): هو اختصاص ذلك ببعض الحروف، وكان منشأ توهم الاختصاص، هو تخيل أنّ مثل «من» و «إلى» و «على» و «فى» وغير ذلك من الحروف تكون معانيها إخطاريّه، حيث كان استعمالها موجباً لإخطار ما وقع فى الخارج من نسبه الابتداء والانتهاى والاستعلاء والظرفيه، مثلاً فى قولك: «سرت من البصره إلى الكوفه» تكون لفظه «من» و «إلى» حاكيه عمّا وقع فى الخارج، كحكاية لفظ «زيد» عن معناه.

ص: ١٧٨

ولكنّ الذي يقتضيه التحقيق أنّ معانى الحروف كلّها إيجاديّه، حتّى ما أفاد منها النسبه.

وبيان ذلك: هو أنّ شأن أدوات النسبه ليس إلّا إيجاد الربط بين جزئى الكلام، فإنّ الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينه بالهويّه والذات، لوضوح مباينه لفظ «زيد» بما له من المعنى للفظ «القائم» بما له من المعنى، وكذا لفظ «السير» مباين للفظ «الكوفه» و «البصره» بما لها من المعنى، وأداه النسبه إنّما وضعت لإيجاد الربط بين جزئى الكلام بما لهما من المفهوم، على وجه يفيد المخاطب فائده تامّه يصحّ السكوت عليها، فكلّمه «من» و «إلى» إنّما جيئ بهما لإيجاد الربط، وإحداث العلقه بين السير والبصره والكوفه الواقعه فى الكلام، بحيث لو لا ذلك لما كان بين هذه الألفاظ ربط وعلقه أصلاً.

والحاصل: أنّ معانى الحروف إيجاديّه، بمعنى أنّ استعمال ألفاظها موجب لإيجاد معانيها من دون أن يكون لمعانيها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد فى موطن الاستعمال، نظير المعانى الإنشائيّه التى يكون وجودها بعين إنشائها، كما إيجاد الملكيه بقولنا: «بعث» حيث إنّّه لم يكن للملكيه سبق تحقّق مع قطع النظر عن الإنشاء.

بل المعانى الحرفيّه أدون من المعانى الإنشائيّه، فإنّ صيغ العقود وإن اشتركت مع الحروف فى إيجادها المعنى، إلّا أنّها تفترق عنها أوّلاً: فى أنّ المعنى الحرفى يكون قائماً بغيره، والمعنى الإنشائى يكون قائماً بنفسه، وثانياً: فى أنّ المعنى الحرفى لا حقيقه له إلّا الاستعمال، والمعنى الإنشائى له حقيقه اعتباريّه باقيه بعد الاستعمال ما دام الاعتبار باقياً، بخلاف المعنى الموجد بالحرف، فإنّ المعنى الحرفى قراره وقوامه يكون فى موطن الاستعمال، بحيث يدور مداره حدوداً وبقاءً.

وإلى ما ذكرناه من أنّ المعنى الحرفى إيجادى، أشارت الروايه المنسوبه إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وهى: أنّ «الحرف ما أوجد معنى فى غيره»^(١).

ومن هنا أجاد أهل العربيه عندما عبّروا فى مقام التفسير عن المفاهيم الحرفيه بأنّ كلمه «فى» مثلاً للظرفيه، ولم يقولوا بأنّ «فى» هى الظرفيه، كما هو ديدنهم فى مقام التعبير عن المفاهيم الاسميّه.

فإنّه مشعر بأنّ الظرفيه التى هى معنى «فى» ليست ظرفيه مستقله، بل كلمه «فى» وضعت لإفاده الظرفيه بين زيد والدار مثلاً، وأمّا إذا اطلقت كلمه «فى» وحدها فلا معنى لها كما تقدّم.

فوزان المعانى الحرفيه بالنسبه إلى المعانى الاسميّه وزان الألفاظ بالنسبه إلى المعانى، إذ كما أنّ اللفظ يكون مغفولاً عنه وفانياً فى المعنى بحيث لم يلتفت المتكلّم والمستمع إليه، بل يتخيّل المتكلّم أنّه يلقى المعانى إلى المخاطب من دون وساطه الألفاظ، ويتخيّل المخاطب أيضاً أنّه يتلقّى المعانى بلا واسطه، كذلك المعنى الحرفى يكون مغفولاً عنه وفانياً فى المعنى الاسمى، فمعنى «من» و «إلى» مثلاً فى قولنا: «سرت من البصره إلى الكوفه» يكون فانياً فى معنى السير والبصره والكوفه^(٢).

هذا ملخّص كلامه الطويل رحمه الله.

نقد نظريّه المحقّق النائينى رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنّه لا ريب فى أنّ لنا عند دخول زيد فى المدرسه مثلاً ثلاث واقعيّات: أحدها: «زيد» والثانى: «المدرسه» والثالث: «كون زيد فى

ص: ١٨٠

١- (١) بحار الأنوار ١٦٢:٤٠، تاريخ أمير المؤمنين عليه السلام، الباب ٩٣، فى علمه وأنّ النّبىّ صلى الله عليه وآله علمه ألف باب.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٣٤:٢.

المدرسه»، ولا- فرق في ذلك بين ما إذا قيل: «زيد في المدرسه» أو لم يقل، ويؤيده أنا نختبر صدق قول القائل: «زيد في المدرسه» وكذبه بمطابقته للخارج وعدم مطابقته، ولو لم يكن للمعنى الحرفي، أعني «كون زيد في المدرسه» واقعیه سوى الاستعمال لم يكن لاحتمال صدق تلك القضيه وكذبها معنى.

نعم، واقعیه كل شيء بحسبه، فإنّ الجوهر موجود في نفسه، وبعض الأعراض موجود في موضوع كالبياض، وبعضها يحتاج في وجوده إلى طرفين، كالعلم والظرفيه، ولكن لكلّ منها واقعیه وحقيقه.

والشاهد عليه أنّك لو قلت: «المدرسه ظرف زيد» لكان لنا مضافاً إلى حقيقه «زيد» و «المدرسه» واقعیه ثالثه يدلّ عليها كلمه «ظرف» بلا- إشكال، والمحقق النائيني رحمه الله أيضاً يعترف به، لأنّ كلمه «الظرف» اسم، وهو رحمه الله قائل بكون معانى الأسماء إخطاريه، فكذلك إذا قلنا: «زيد في المدرسه»، ضروره أنّ التغيير في التعبير لا- يعقل أن يوجب التغيير في الحقائق الخارجيه.

وأما تشبيهه الحروف بصيغ العقود والإيقاعات فغايه ما يقتضيه تقسيم الحروف إلى قسمين: إخطارى، كقولنا: «سرت من البصره إلى الكوفه» وإيجادى، كقول المولى: «سر من البصره إلى الكوفه»، كما أنّ صيغ العقود والإيقاعات بلفظ واحد على قسمين: قسم في مقام الإخبار، كقولك: «بعت دارى»، مخبراً عن البيع الواقع أمس مثلاً، وقسم في مقام الإنشاء، كقولك عند إجراء صيغه البيع: «بعتك دارى»، فإنّ الأوّل مبيّن للواقعيه المتحققه قبلاً، والثانى موجد للتمليك الذى لم يكن له واقعیه بعد.

فلو سلّمنا كون معانى الحروف إيجاديه فلا مجال للقول به إلأى بعضها.

وثانياً: ما معنى إيجاد الربط بالحروف؟

هل المراد به الربط بين المعاني؟ فهو واضح البطلان، لأنّ زيداً إذا دخل في المدرسه، تحقّق الربط بينهما قطعاً، وإن لم يقل أحد: «زيد في المدرسه»، وإن لم يدخل فيها، لم يتحقّق الربط بينهما وإن قيل ذلك، ولا يعقل أن يكون هذا الكلام، أعني «زيد في المدرسه» موجِباً لوقوعه فيها وتحقّق الربط بينهما.

وإن اريد به إيجاد الربط بين الألفاظ، فهو يستلزم أن لا يكون للحروف معنى، لا أنّ معناها مباين لمعنى الأسماء.

٥ - رأى المحقّق الاصفهاني رحمه الله في المقام

إشاره

ذهب المحقّق الاصفهاني رحمه الله إلى أنّ المعاني الحرفيّة عباره عن النسب والروابط الخارجيّة التي ليس لها استقلال بالذات، بل هي عين الربط، لا ذات له الربط.

توضيح ذلك: أنّ الوجود - كما قال الفلاسفه - على أربعة أنحاء:

١ - وجود في نفسه (١) لنفسه (٢) بنفسه (٣)، وهو واجب الوجود، ٢ - وجود في نفسه لنفسه بغيره، وهو الجوهر، ٣ - وجود في نفسه لغيره بغيره، وهو العرض، ٤ - وجود في غيره لغيره بغيره، وهو المعنى الحرفي المعبر عنه بالرباط.

لا- يقال: إنّنا لا- نجد للمعنى الحرفي سوى وجود الطرفين عيناً ولا أثراً، فإنّا إذا قلنا: «زيد في الدار» مثلاً لا نجد سوى «زيد» و «الدار» شيئاً آخر، فأين

ص: ١٨٢

١- (١) أي وجود مستقلّ في ذاته لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر غيره، في مقابل وجود الرباط الذي هو وجود في غيره، ويحتاج في لحاظه إلى لحاظ طرفيه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) هذا في مقابل العرض الذي هو مستقلّ في ذاته، لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر غيره، لكنّه يحتاج في وجوده الخارجي إلى موضوع ومحلّ. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) هذا في مقابل جميع الممكنات، فإنّها بتمام أقسامها تحتاج إلى العلّه، فلا تكون موجودهً بأنفسها. منه مدّ ظلّه.

وبتعبير آخر: الموجودات الممكنة على قسمين: جوهر وعرض، ولا ثالث لهما.

فإنه يقال: راجع نفسك، إذا أيقنت بوجود الجدار، وبوجود لون كاليابض قرب الجدار، ثم شككت في أن زيدا هل دلکه به أم لا، شككت لا محاله في أن الجدار صار أبيض أم لا، فهانها معنى ثالث مشكوك الحصول سوى الجدار واليابض، وهو الربط بينهما، وقد يصير هذا المعنى معلوماً، كما إذا رأيت الجدار صار أبيض.

وبعبارة أخرى: لنا هانها ثلاث قضايا: الأولى: وجود الجدار، الثانية:

وجود اليباض، وهما متيقنتان، الثالثة: صيروره الجدار أبيض، وهي مشكوكه، وحيث إنه لا بد من تغاير القضية المتيقنه مع المشكوكه ويستحيل اتحادهما فالواقعيه المحكيه بالقضيئه الأخيره غير الواقعيه المحكيه بالأولى أو الثانية.

وأما كون وجوده وجوداً لا- في نفسه، فلأن النسبه والربط لو وجدت في الخارج بوجود نفسى لزمه أن لا يكون مفاد القضية الحملية ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثه، فنحتاج حينئذ إلى الرابطة بين هذه الموجودات الثلاثه، فإذا كانت موجوده في نفسها احتجنا إلى رابطة أخرى، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

ويترب على ذلك: أن الأسماء موضوعه للماهيات القابله للوجود في نفسها بجواهرها وأعراضها على نحوين، كما توجد في الذهن كذلك، وهي التى تقع فى جواب ما هو إذا سئل عن حقيقتها، والحروف موضوعه للنسب والروابط

الموجوده لا- فى أنفسها المتقومه بالغير بحقيقه ذاتها لا بوجوداتها فقط (1)، ولا- تقع فى جواب ما هو، فإنّ الواقع فى جواب ما هو ما كان له ماهيته تامه، ووجود الرابط سنخ وجود لا ماهيته له، ولذا لا يدخل تحت شىء من المقولات، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجودات.

ثمّ إنّ الحروف لم توضع لمفهوم النسبه والربط، فإنّ من المفاهيم الاسميّه الاستقلاليه فى عالم مفهوميتها، وإنّما الموضوع له الحروف واقع النسبه والربط، أى ما هو بالحمل الشائع نسبه وربط، الذى نسبه ذلك المفهوم إليه نسبه العنوان إلى المعنون، لا الطبيعى وفرده، فإنّّه متّحد معه ذهنياً وخارجاً، دون العنوان، فإنّّه لا يتعدّى عن مرحله الذهن إلى الخارج، ومغاير للمعنون ذاتاً ووجوداً، نظير مفهوم «العدم» و«شريك البارى» و«اجتماع النقيضين» فإنّ نسبه هذه المفاهيم إلى واقعها نسبه العنوان إلى المعنون، لا- الطبيعى وأفراده، لأنّ تلك المفاهيم لا- تتعدّى عن مرحله الذهن إلى الخارج، ولأجل ذلك لا يصحّ حملها على واقعها بالحمل الشائع الصناعى، فمفهوم النسبه والربط نسبه وربط بالحمل الأولى الذاتى، ولا يكون كذلك بالحمل الشائع الصناعى، فإنّ ما كان بهذا الحمل نسبه وربطاً معنون هذا العنوان وواقعه.

ومن ثمّ كان المتبادر من إطلاق لفظ الربط والنسبه واقعه لا- مفهومه، فإنّ إرادته تحتاج إلى عناية زائده، كما هو الحال فى قولهم: «شريك البارى ممتنع» و«اجتماع النقيضين مستحيل» و«المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، فإنّ المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الأمور لا مفاهيمها، فإنّها غير محكوم به، كيف

ص: ١٨٤

١- (١) بخلاف الأعراض، فإنّها تحتاج إلى الغير فى وجودها الخارجى فقط، وأما بالنسبه إلى حقيقه الذات فهى مستقله، ولذا لا تحتاج فى تصوّرها إلى غيرها. م ح - ى.

وإنها موجوده غير معدومه ولا ممتنع.

وتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الحروف موضوعه لأنحاء النسب والروابط مطلقاً، سواء كانت بمعنى «ثبوت شيء لشيء» كما في الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهلّيات المركّبه الإيجابيه، أو «ثبوت الشيء» كما في الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهلّيات البسيطه، أو كانت من النسب الخاصّه المقومّه للأعراض النسبيّه، ككون الشيء في الزمان أو المكان أو نحو ذلك.

وأمّا الموضوع بإزاء مفاهيمها فهي ألفاظ «النسبه» و«الربط» ونحوهما من الأسماء المحكيه عنها بتلك الألفاظ، لا بالحروف والأدوات(١).

هذا ملخّص ما أفاده الشيخ محمّد حسين الاصفهاني قدس سره.

نقد نظريّه المحقّق الاصفهاني من قبل المحقّق الخوئي وجوابه

وقد ناقشه بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات بوجوه:

منها: أنّه لا- وجود للنسبه والربط في الخارج في مقابل وجود الجوهر والعرض، وأمّا البرهان الذي ذكره لإثباته فيرد عليه أنّ صفتي اليقين والشك وإن كانتا صفتين متضادتين، فلا يكاد يمكن أن تتعلّقا بشيء في آنٍ واحد من جهه واحده، إلّا أنّ تحقّقهما في الذهن لا- يكشف عن تعدّد متعلّقيهما في الخارج، فإنّ الطبيعي عين فردّه ومتّحد معه خارجاً، ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلّقاً لصفه اليقين والآخر متعلّقاً لصفه الشكّ، كما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان في الدار ولكن شكّ في أنّه زيد أو عمرو، فلا يكشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقيهما بحسب الوجود الخارجى، فإنّهما موجودان بوجود واحد حقيقه،

ص: ١٨٥

وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه إلى الطبيعي متعلق لليقين، ومن جهة انتسابه إلى الفرد متعلق للشك.

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقق الاصفهاني من لزوم تغاير القضية المتيقّنه مع المشكوكه فهو وإن كان كذلك، إلّا أنّه يكفي التغاير ذهنياً، ولا يلزم التغاير خارجاً(١).

وفيه: أنّ تغاير القضية المتيقّنه مع المشكوكه الذي ادّعاه المحقق الاصفهاني رحمه الله ليس بمعنى أنّ لهما وجودين مستقلّين، بل بمعنى أنّهما واقعيتان متغايرتان، وإن كانت إحداهما فانيه في الأخرى، وهذا واضح بملاحظه المثال الذي ذكره، فإنّ وجود الجدار ووجود البياض أمران متيقّنان، وكلّ منهما واقعیه مستقلّله، وصيروره الجدار أبيض واقعیه ثالثه مشكوكه وفانيه فيهما، ولا يجب أن يكون جميع الواقعيّات مستقلّله في الوجود.

والعجب من بعض الأعلام، حيث قال بكفايه التغاير الذهني بين القضية المتيقّنه والمشكوكه، فإنّ اليقين والشكّ إذا تعلّقا بالخارج كما في المقام فلا معنى للقول بكفايه التغاير الذهني بينهما.

نعم، لا- يجب تغاير المتيقّن والمشكوك بحسب الوجود الخارجي، والمحقق الاصفهاني رحمه الله أيضاً لا- يدّعي ذلك، بل يكفي تغايرهما بحسب الواقعيّه، وهذا النحو من المغايره متحقّق في المثال الذي ذكره بعض الأعلام أيضاً، فإنّ واقعیه وجود الإنسان في الدار غير واقعیه وجود زيد فيها، وإن كانا متّحدين خارجاً، كما أنّا إذا تيقّنا بوجود زيد مثلاً في الدار تيقّنا أيضاً بوجود الإنسان والحيوان والجسم النامي والجسم المطلق فيها، وكلّها متّحده في الوجود

ص: ١٨٤

الخارجى لكن واقعته كل منها غير الواقعيّات الأخر.

فعند دخول زيد فى الدار تحقّق حقائق خمس فيها: ١ - زيد، ٢ - الإنسان، ٣ - الحيوان، ٤ - الجسم النامى، ٥ - الجسم المطلق، ويمكن أن يكون كلّها متيقّنه، كما إذا علمنا بدخول زيد فى الدار، وكلّها مشكوكه، كما إذا شككنا فى وجود الجسم فيها، كما يمكن أن يكون بعض مراحلها متيقّنه وبعضها مشكوكه، كما إذا علمنا بدخول حيوان فيها وشككنا فى أنّه أى نوع من أنواعه، فلنا حينئذٍ ثلاث واقعيّات متيقّنه وواقعيّتان مشكوكتان، كما هو واضح.

والحاصل: أنّ المحقّق الاصفهاني رحمه الله لا يدعى مغايره القضيّه المتيقّنه مع المشكوكه من حيث الوجود الخارجى، بل يقول بلزوم التغاير بينهما من حيث الواقعيّه، واتّحاد شيئين بحسب الوجود لا يستلزم اتّحادهما بحسب الواقعيّه.

ومنها: أنّه على تقدير تسليم أنّ للنسبه والربط وجوداً فى الخارج فى مقابل الجوهر والعرض، فلا نسلم أنّ الحروف موضوعه لها، إذ لا يمكن الوضع لواقع النسبه والربط، للزوم تصوّر المعنى وإحضاره فى الذهن عند الوضع، ولا يمكن إحضار واقع الربط فى الذهن، لأنّه موجود فى الخارج، والموجود فى الخارج بما هو كذلك لا يمكن أن يحضر فى الذهن (١).

وفيه: أنّ هذا الإشكال لو تمّ لجرى فى الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أيضاً، والحقّ أنّه ممكن، وهو «مدّ ظلّه» أيضاً قائل بإمكانه، بل بوقوعه، ومثّل له بالأعلام الشخصيه.

ونحن وإن ناقشنا فى التمثيل له بالأعلام، إلّا أنّ مناقشتنا كانت لأجل انقلاب القضيّه الممكنه إلى الضروريّه بشرط المحمول، لا لما ذكره بعض

ص: ١٨٧

على أننا منعنا كون الأعلام مثلاً للوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لا أصل إمكانه، وما ذكره بعض الأعلام يقتضى استحاله هذا القسم من الوضع.

وحلّه أنّ الموجودات الخارجيّة بوصف كونها فى الخارج وإن لم تحضر فى الذهن، إلّا أنّ صورتها تحضر فيه، وهذه الصورة تكون ملحوظة بالذات وما فى الخارج يكون ملحوظاً بالعرض، ويكفى عند الوضع أن يكون المعنى ملحوظاً بالعرض.

فلا إشكال فى إمكان أن يتصوّر الواضع مفهوم النسبه والربط ثمّ يضع الحروف لواقع النسبه والربط الذى يكون بالحمل الشائع نسبةً وربطاً، كما فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ (١)، وإن كان بينهما فرق، وهو أنّ مفهوم النسبه وواقعها من قبيل العنوان والمعنون كما تقدّم (٢)، والعامّ والخاصّ فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ من قبيل الطبيعى وأفراده.

ومنها: أنّا لو سلّمنا إمكان وضع اللفظ للموجود الخارجى، ولكننا نقطع بأنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط، لأننا نجد لها استعمالات متعدّده كلّها بنحو الحقيقه، ومع ذلك يستحيل فى بعضها تحقّق النسبه والربط، مثلاً لا فرق بين قولنا: «الوجود للإنسان ممكن» وبين قولنا: «الوجود لله تعالى ضرورى» و «الوجود لشريك البارى ممتنع» فإنّ كلمه اللام فى جميع ذلك تستعمل فى معنى واحد، وهو تخصّص مدخولها بخصوصيّته ما فى عالم المعنى على نسق واحد بلا عنايه تجوّز فى شىء منها، مع أنّ تحقّق الربط بين الوجود

ص: ١٨٨

١- (١) هذا بناءً على المشهور الذين منهم المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه»، وإلّا فقد اختار الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» استحاله الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، كما تقدّم. م ح - ى.

٢- (٢) تقدّم فى ص ١٨٤.

والإنسان ممكن، حيث إنّ للإنسان ماهية مغايره للوجود، بخلاف المثالين الأخيرين، حيث لا يمكن تحقّق الربط بين الوجود وبين الله تعالى، لأنّه عين الوجود لا مرتبط به، ولا بينه وبين شريك الباري، فإنّه لا يرتبط بالوجود، لأنّه يستحيل عليه (١).

وفيه: أنّ هذه القضايا الحملية بملاحظه جميع أطرافها من الموضوع والمحمول واللام ومدخولها تكون في الواقع هكذا: «الوجود الإمكانى للإنسان» و «الوجود الضرورى لله تعالى» و «الوجود الممتنع لشريك الباري» وعلى هذا لا إشكال في تحقّق الربط في جميعها، فإنّ العيية متحقّقه بين الله تعالى وأصل الوجود، لا بينه وبين ضرورته، بل ضروره الوجود ترتبط به، والاستحاله متحقّقه بين شريك الباري وأصل الوجود لا بينه وبين امتناعه، بل امتناع الوجود يرتبط به.

وبالجملة: لا يرد شيء من هذه الإشكالات على المحقّق الاصفهاني رحمه الله، فما ذهب إليه صحيح متين إلّا في بعض الحروف التي يكون معناها إيجادياً.

٦ - نظريه المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في وضع الحروف

إشاره

قال بعض الأعلام «مدّ ظلّه» - على ما في كتاب المحاضرات وحاشيه التقريرات -: إنّ الحروف والأدوات تباين الأسماء ذاتاً وحقيقه، ولا اشتراك لهما في طبعى معنى واحد، وهذا ممّا لا شبهه فيه. ونتكلّم في أنّ المعانى الحرفيه التي تباين الاسميّه بتمام الذات ما هي؟

فنعول: إنّ الحروف على قسمين:

ص: ١٨٩

أحدهما: ما يدخل على المركبات الناقصه والمعاني الإفراديه، كـ «من» و «إلى» و «على» ونحوها(١).

والثاني: ما يدخل على المركبات التامه ومفاد الجملة، كحروف النداء والتشبيه والتمنى والترجى وغير ذلك.

أما القسم الأول: فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسميّه فى عالم المفهوم والمعنى وتقييدها بقيود خارجه عن حقائقها، ومع هذا لا نظر لها إلى النسب والروابط الخارجيه، ولا إلى الأعراض النسبيه الإضافيه، فإنّ التخصيص والتضييق إنّما هو فى نفس المعنى، سواء كان موجوداً فى الخارج أم لم يكن.

توضيح ذلك: أنّ المفاهيم الاسميّه بكليتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها قابله للتقسيمات إلى غير النهايه باعتبار الحصص أو الحالات التى تحتها، ولها إطلاق وسعه بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الحصص المنوعه كإطلاق «الحيوان» مثلاً- بالإضافة إلى أنواعه التى تحتها، أو بالقياس إلى الحصص المصنّفه أو المشخّصه، كإطلاق «الإنسان» بالنسبه إلى أصنافه أو أفرادها، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمّه وكيفه وسائر أعراضه الطارئه وصفاته المتبادله على مرّ الزمن.

ومن البديهي أنّ غرض المتكلم فى مقام التفهيم والإفاده كما يتعلّق بتفهيم المعنى على إطلاقه وسعته كذلك يتعلّق بتفهيم حصّه خاصّه منه، فيحتاج حينئذٍ إلى مبرز لها فى الخارج، وبما أنّه لا يكاد يمكن أن يكون لكلّ واحد من الحصص أو الحالات مبرز مخصوص لعدم تناهى الحصص والحالات بل عدم تناهى حصص أو حالات معنى واحد فضلاً عن المعانى الكثيره، فلا محاله

ص: ١٩٠

١- (١) وأكثر الحروف تكون من قبيل هذا القسم. منه مدّ ظلّه.

يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدلّ عليها ويوجب إفادتها عند قصد المتكلم تفهيمها، وليس ذلك إلا الحروف والأدوات وما يشبهها من الهيئات الدالّة على النسب الناقصه: كهيئات المشتقات وهيئه الإضافه والتوصيف، فكلّ متكلم متعهد في نفسه بأنّه متى ما قصد تفهيم حصّه خاصّه من معنى، أن يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو «القضيّه الحقيقيه» لا بمعنى أنّه جعل بإزاء كلّ حصّه أو حاله حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه بنحو «الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ» لما عرفت من أنّه غير ممكن من جهه عدم تناهى الحصص.

فكلمه «في» في جمله: «الصلاه في المسجد حكمها كذا» تدلّ على أنّ المتكلم أراد تفهيم حصّه خاصّه من الصلاه، وفي مقام بيان حكم هذه الحصّه لا- الطبيعه الساريه إلى كلّ فرد، وأما كلمتا «الصلاه» و «المسجد» فهما مستعملتان في معناهما المطلق واللابشرط بدون أن تدلّا على التضييق والتخصيص أصلاً.

ومن هنا كان تعريف الحرف ب «ما دلّ على معنى قائم بالغير» من أجود التعريفات وأحسنها، وموافقاً لما هو الواقع ونفس الأمر ومطابقاً لما ارتكز في الأذهان من أنّ المعنى الحرفي خصوصيّ قائمه بالغير وحاله له.

وبكلمه واضحه: إنّ وضع الحروف لذلك المعنى من نتائج وثمرات مسلكنا في مسأله الوضع، فإنّ القول بالتعهد لا محاله يستلزم وضعها لذلك، حيث عرفت أنّ الغرض قد يتعلّق بتفهم الطبيعي وقد يتعلّق بتفهم الحصّه، والمفروض أنّه لا يكون عليها دالّ ما عدا الحروف وتوابعها، فلا محاله يتعهد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهيم حصّه خاصّه، فلو قصد تفهيم

حصّه من طبعي «الماء» مثلاً كماء له مادّه أو ماء البئر، يبرزه بقوله: «ما كان له مادّه لا يفعل بالملاقاه» أو «ماء البئر معتصم» فكلّمه اللام في الأوّل وهيئه الإضافه في الثاني تدلّان على أنّ المراد من الماء ليس هو الطبعه الساريه إلى كلّ فرد، بل خصوص حصّه منه.

ولا فرق في ذلك بين أن تكون الحصص موجوده في الخارج أو معدومه، ممكنه كانت أو ممتنع، ومن هنا يصحّ استعمالها في صفات الواجب تعالى، والانتزاعات كالإمكان والامتناع ونحوهما، والاعتباريات كالأحكام الشرعيّه والعرفيه بلا لحاظ عنايه في البين، مع أنّ تحقّق النسبه في تلك الموارد حتّى بمفاد «هل البسيطه» مستحيل.

وجه الصّحّه هو أنّ الحروف وضعت لإفاده تضيق المعنى في عالم المفهوميّه، مع قطع النظر عن كونه موجوداً في الخارج أو معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً، فإنّها على جميع التقادير تدلّ على تضيقه وتخصيصه بخصوصيّته ما على نسق واحد، فلا فرق بين قولنا: «ثبوت القيام لزيد ممكن» و «ثبوت القدره لله تعالى ضروري» و «ثبوت الوجود لشريك الباري ممتنع» فكلّمه «اللام» في جميع ذلك استعملت في معنى واحد وهو تخصيص مدخولها بخصوصيّته ما في عالم المعنى بلا نظر لها إلى كونه محكوماً بالإمكان في الخارج أو بالضروره أو بالامتناع، فإنّ كلّ ذلك أجنبي عن مدلولها، ومن هنا يكون استعمالها في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عنايه في شيء منها.

نعم، إنّها تحدث الضيق في مقام الإثبات والدلاله، وإلّا لبقيت المفاهيم الاسميّه على إطلاقها وسعتها، وأمّا بحسب مقام الثبوت فهي تكشف عن تعلق

قصد المتكلم بإفاده ضيق المعنى الاسمي، فما يستعمل فيه الحرف ليس إلما الضيق في عالم المفهومية من دون لحاظ نسبه خارجيه حتى في الموارد الممكنه كما في الجواهر والأعراض، فضلاً عما يستحيل فيه تحقق نسبه ما كما في صفات الواجب تعالى وما شاكلها.

وعلى الجملة: حيث إن الأغراض تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات فالمستعملين (1) بمقتضى تعهداتهم النفسائيه يتعهدون أن يتكلموا بالحروف أو ما يشبهها عند تعلق أغراضهم بتفهم حصص المعاني وتضيقاتها، فلو أن أحداً تعلق غرضه بتفهم الصلاه الواقعه بين زوال الشمس وغروبها يبرزه بقوله: «الصلاه بين الحدين حكمها كذا» وهكذا.

والذي دعاني إلى اختيار هذا القول أسباب أربعة:

السبب الأول: بطلان سائر الأقوال والآراء.

السبب الثاني: أن المعنى الذي ذكرناه مشترك فيه بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد، وليس في المعاني الأخر ما يكون كذلك كما عرفت.

السبب الثالث: أن ما سلكناه في باب الوضع من أن حقيقه الوضع هي:

«التعهد والتباني» ينتج الالتزام بهذا القول لا محاله، ضروره أن المتكلم إذا قصد تفهم حصه خاصه فبأي شيء يبرزه إذ ليس المبرز له إلّا الحرف أو ما يقوم مقامه.

السبب الرابع: موافقه ذلك للوجدان ومطابقته لما ارتكز في الأذهان، فإن الناس يستعملونها لإفاده حصص المعاني وتضيقاتها في عالم المعنى، غافلين

ص: ١٩٣

عن وجود تلك المعاني في الخارج أو عدم وجودها وعن إمكان تحقّق النسبه بينها أو عدم إمكانها، ودعوى إعمال العناية في جميع ذلك يكذبها صريح الوجدان والبدهه كما لا يخفى، فهذا يكشف قطعياً عن أنّ الموضوع له الحرف ذلك المعنى لا غيره (١).

إنتهى كلامه ملخصاً (٢).

نقد ما أفاده المحقّق الخوئي في وضع الحروف

أقول: قد ظهر لك ممّا تقدّم فساد الأسباب الثلاثة الأولى، فإنّ قول المحقّق الاصفهاني رحمه الله لم يكن باطلاً، والمعنى الذي اختاره أيضاً كان مشتركاً فيه بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع كما عرفت في جواب ما أورده عليه بعض الأعلام من الإشكال (٣).

وكون حقيقه الوضع «التعهد والتباني» فقد عرفت فساده في ذلك البحث (٤).

بقي مسأله الوجدان، وهو يقضى بخلاف ما ذكره، فإنّ الجمل الخبرية التي استعملت فيها الحروف كقولنا: «زيد في الدار» مبيّنه للمعنى المضيق، فالمعنى يكون في الواقع مضيقاً والحرف مبيّن له، لا أنّه يضيقه ويقيده، وأمّا الجمل الإنشائية كقولنا: «صلّ في المسجد» فالحروف المستعمله فيها وإن كانت للتضييق، إلّا أنّ المراد به تضييق واقعي خارجي، لا بحسب الاستعمال ومقام

ص: ١٩٤

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٨٥.

٢- (٢) ولم يتعرّض الأستاذ «مدّ ظلّه» لكلام المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» حول القسم الثاني من الحروف، أعنى ما يدخل على المركّبات التامه ومفاد الجمله، فمن أراد راجع المحاضرات ١: ٨٠. م ح - ي.

٣- (٣) راجع ص ١٨٨ وما بعدها.

٤- (٤) راجع ص ١٣٣.

الدلاله فقط، سيما على القول بكون الأحكام تابعه للمصالح الواقعيه، كما ذهب إليه بعض الأعلام أيضاً.

على أنّ الحروف متعدده ومختلفه، ولا يمكن أن يكون كلّها بمعنى «التضييق» وإلا لصح استعمال بعضها مكان بعض مع وضوح عدم صحه استعمال كلمه «فى» مكان «على» مثلاً وبالعكس، فلا يكون جميع الحروف بمعنى التضييق المطلق، بل كلّ واحد منها دالّ على تضييق خاصّ مغاير لما دلّ عليه سائر الحروف، فإنّ التضييق الابتدائى الذى يستفاد من كلمه «من» غير التضييق الانتهاى الذى يستفاد من كلمه «إلى»، والتضييق الاستعلائى المدلول بكلمه «على» مغاير للتضييق الظرفى المدلول بكلمه «فى» فلا يصحّ القول بكون الحروف موضوعه لتضييق المفاهيم الاسميّه، من دون تبين أنواعه الخاصه.

أضف إلى هذا أنّ التضييق عمل المتكلم، فهو عباره اخرى عن الإيجاد، فالمعنى الذى اختاره بعض الأعلام يرجع إلى ما ذهب إليه المحقق النائنى رحمه الله.

٧ - القول المختار

إشاره

لا-ريب فى أنّ الحروف على قسمين: حاكيه، وهى أكثر الحروف، مثل «من» و «إلى» فى قولنا: «سرت من البصره إلى الكوفه» وإيجاديّه، نحو حروف النداء والتأكيد.

ولا ريب أيضاً فى أنّ الحروف تارة تستعمل فى الجمل الخبريّه، كالمثال المتقدّم، وأخرى فى الجمل الإنشائيّه، كأن يقول المولى لعبده: «سر من البصره إلى الكوفه».

وعلىنا أن نكون ملتفتين إلى هذه الأنواع لكى ندخل فى بحث المعنى الحرفى

على بصيره كامله، فنقول:

التحقيق يقتضى النظر إلى ثلاث مراحل حتى يتضح لنا معنى الحروف الحاكبيه المستعمله فى الجمل الخبريه مثل «سرت من البصره إلى الكوفه» ونحن نتمسك هنا بقضاوه الوجدان، وإن أقام عليه المحقق الاصفهانى رحمه الله البرهان.

الأولى: مرحله الواقعيه المتحققه فى الخارج:

إن الوجدان حاكم بأن زيدا إذا سار من البصره إلى الكوفه يكون لنا سوى الواقعيات الأربعة، وهى «السير، زيد، البصره والكوفه» واقعيان اخریان، وهما «كون البصره ابتداء السير والكوفه انتهائه» وإلا لم يكن فرق بين واقعيه سيره من البصره إلى الكوفه وبين عكسها، مع أن الفرق بينهما فى الخارج بديهي.

نعم، كون البصره ابتداء السير والكوفه انتهائه وجودان متعلقان بطرفيهما بل فانيان فيهما، نظير ما قال صدر المتألهين فى الممكنات من أن وجودها عين الربط بالواجب تعالى، لا أنها أشياء لها الربط، فواقعيه كون البصره ابتداء السير أيضاً هى الربط بين البصره والسير، وواقعيه كون الكوفه انتهائه أيضاً هى الربط بين الكوفه والسير.

إن قلت: هذا قسم ثالث من الوجود للممكنات، مع أن الحكماء قالوا بانحصارها فى الجوهر والعرض.

قلت: لا ضير فى ذلك، فإنه ليس لهم برهان على انحصارها فيهما، والوجدان قاض بوجود هذا القسم الثالث الذى ليس بجوهر ولا عرض، وهو أضعف الوجودات.

الثانية: مرحله تصوّر المخاطب وحصول صورته الواقعيّة الخارجيّة في ذهنه بتوسّط الكلام:

إذا قلت: «سرت من البصره إلى الكوفه» يتصوّر المخاطب لا محاله عند استماعه هذه الجملة الواقعيّات السّته التي كانت أربعه منها واقعيّات مستقلّة، واثنان منها غير مستقلّة، ولم يحصل الواقعيّتان الأخيرتان في ذهنه إلّا كما هما في الخارج من الربط والفناء وعدم الاستقلال بحيث يحصل في ذهنه بتوسّط هذا الكلام عين صورته الواقعيّة الخارجيّة كما لو كان معك عند السير، وإلّا فلم يكن الكلام صادقاً.

الثالثة: مرحله الألفاظ:

كما أنّ المعاني الحرفيّة كانت غير مستقلّة بالنظر إلى واقعيّتها، وبالنظر إلى حصولها في ذهن المخاطب، كذلك يعامل النحويّون مع الحروف - أعني الألفاظ الدالّة عليها - معاملة عدم الاستقلال، ولذا قالوا في المثال: «من البصره، وإلى الكوفه يتعلّقان بسرت» بخلاف الفاعل والمفعول، فإنّهم لم يقولوا في مثل «ضرب زيدٌ عمراً»: زيد وعمرو يتعلّقان بضرب، مع أنّ ارتباط الفاعل والمفعول بالفعل وشبهه أشدّ من ارتباط الجارّ والمجرور بهما.

فلم يكن ذلك إلّا لأجل تطابق اللفظ والمعنى، فحيث إنّ معاني حروف الجرّ غير مستقلّة جعلوا ألفاظها أيضاً كذلك، بخلاف الفاعل والمفعول، فإنّهما مستقلّان، فجعلوا اللفظين الدالّين عليهما أيضاً مستقلّين.

وبالجملة: هذا السنخ من الحروف حاكيه عن معنى غير مستقلّ بالنظر إلى المراحل الثلاث: مرحله الواقعيّة، ومرحلة تصوّر المخاطب، ومرحلة استعمال الألفاظ، ولهذا لو استعملت كلمه «في» مثلاً وحدها لم يكن لها معنى أصلاً.

ولنا قسم آخر من الحروف إيجادي، كحروف التأكيد والقسم والنداء، فإنّ التأكيد مثلاً ليس له واقعته خارجيه حتى تكون حروفه حاكيه عنها، فإننا قد نعبر عن قيام زيد ب «زيد قائم» وقد يقتضى الدواعى أنّ نعبر عنه ب «إنّ زيدا لقائم» مع أنّ الواقع فى كليهما واحد، فحروف التأكيد لإيجاد التأكيد لا لحكايته، وهكذا الحال فى حروف القسم والنداء ونظائرهما من الحروف الإيجاديه.

كيفية وضع الحروف

الحقّ عندنا أنّ وضعها - سواء كانت حاكيه أو إيجاديه - نظير الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بالمعنى المشهور، فإنّ الواضع عند وضع كلمه «من» مثلاً تصوّر مفهوم «النسبه الابتدائيه» ثمّ وضع اللفظ لأنحاء النسب الابتدائيه الواقعيه، لا للمفهوم المتصوّر.

إن قلت: هذا من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وقد قلت باستحالته(١).

قلت: لا، فإنّ مراد المشهور من الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ أن يكون النسبه بين المعنى المتصوّر والموضوع له نسبه الكلى ومصاديقه والطبيعي وأفراده، ونحن لا نقول به فى وضع الحروف، فإنّ النسب الواقعيه ليست مصاديق لمفهوم النسبه، إذ المفهوم ليس بنسبه أصلاً، فإنّ حقيقه النسبه هى الوجود الرابط المتعلّق بالطرفين المندكّ فيهما، ومفهومها أمر مستقلّ، فكيف يمكن أن تكون النسبه بينهما نسبه الطبيعى والأفراد؟!

ص: ١٩٨

١- (١) راجع ص ١٦٢.

نعم، تكون النسبه بينهما نسبه العنوان والمعنون كما قال المحقق الاصفهاني رحمه الله، ويكفي تصوّر العنوان في مقام الوضع للمعنونات.

ثم إنّ المحقق الخراساني رحمه الله أورد إشكالاً على كون الموضوع له في الحروف خاصاً، وهو أنّ الحرف وإن كان حاكياً عن الجزئي الخارجي في الجمل الخبريّه، إلّا أنّه ليس كذلك إذا استعمل في تلو الأوامر والنواهي، ضروره أنّا إذا قلنا: «سر من البصره إلى الكوفه» يكون المعنى كلياً لا جزئياً، فأين خصوصيّة الموضوع له (١)؟!

ويمكن بناءً على ما ذهبنا إليه من كون الحروف إمّا حاكيه وإمّا إيجاديّه تصوير إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ الحروف المستعمله في تلو الأوامر والنواهي لا يتصوّر أن تكون حاكيه ولا إيجاديّه، فأين انحصارها فيهما؟!

وأجيب عمّا أورده المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ المعاني الحرفيه حيث تكون ربطاً بين الطرفين ومندكّه فيهما تكون تابعه لهما، فإن كانا جزئيين، كقولنا:

«زيد في الدار» كان المعنى الحرفي أيضاً جزئياً، وإن كان أحدهما أو كلاهما كلياً كان هو أيضاً كلياً، فإذا قلنا: «كلّ علماء الحوزه العلميه في المدرسه الفيضيه» مثلاً، يكون معنى «في» كلياً، لأجل كليّه أحد طرفيها، والمثال من هذا القبيل، لأنّ كلّاً من البصره والكوفه وإن كانت جزئيه خارجيه، إلّا أنّ السير يكون كلياً، لامتناع تعلق الأمر بالجزئي الخارجي، لأنّ الشئ ما لم يوجد لا يكون جزئياً، وبعد وجوده لا يمكن تعلق الأمر به، لأنّه أمر بتحصيل الحاصل، فالسير المأمور به يكون كلياً لا محاله، فيكون معنى «من» و «إلى» كلياً بتبع كليته.

ص: ١٩٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٥.

أقول: هذا وإن أمكن أن يكون جواباً عن الإشكال الأول، إلّا أنه لا يصلح أن يكون جواباً عن الإشكال الثاني، وهو كيفيّة انحصار الحروف في القسمين.

وأجاب عمّياً أورده المحقق الخراساني رحمه الله سيّدنا الأستاذ الأعظم «مدّ ظلّه» بوجه آخر، وهو أنّ الحروف حيث تكون موضوعه لأنحاء النسب والروابط تكون من قبيل المشترك اللفظي، إلّا أنّ الوضع هنا واحد، والمعاني غير متناهيه، بخلاف المشترك اللفظي المصطلح، فإنّ الوضع هناك متعدّد بتعدّد المعاني، والمعاني أيضاً متناهيه، فإذا قلنا: «سر من البصره إلى الكوفه» يكون من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

ودعوى عدم جواز هذا النحو من الاستعمال ممنوعه، ولو سلّمنا عدم الجواز لاخصّصّ بالمشترك اللفظي المصطلح، أعني الأسماء التي لا تبعيّه لها في دلالتها، بخلاف الحروف التي استعمالها ودلالاتها وتحققها تبعيّه غير مستقلّه، فيكون هذا النحو من الاستعمال في الكثير والحكاية عنه ممّا لا محذور فيه، بل وإن كان المحكى غير متناهٍ، بعدما عرفت من أنّ التكرّر في الدلاله والاستعمال تبعي لا استقلالي (1).

أقول: والحقّ في الجواب أنّ الكليّه في قولنا: «سر من البصره إلى الكوفه» لا تتصوّر إلّا بحسب الزمان والطريق والمركب ونحوها، وهذه الأمور وإن كانت عند الأخبار مشخّصه، إلّا أنّ الجمله خبريّه أيضاً لا تكون حاكيه عنها، فإنّا إذا قلنا: «سرت من البصره إلى الكوفه» لا يدلّ على أزيد من صدور السير من المتكلّم مع كون ابتدائه البصره وانتهائه الكوفه، وأمّا زمان السير وطريقه ومركوبه فهي وإن كانت متعيّنه في الواقع، إلّا أنّ الجمله

ص: ٢٠٠

لا تحكى عنها.

ولا ريب في أنّ المحكى بهذه الجملة خبريه تمام معناها، والقول بأنّ المحكى بها بعض المعنى خلاف الوجدان.

فمن هنا يعلم أنّ ما وضع له كلمه «من» مثلاً هو أنحاء النسب الابتدائيه المتعلقه بالطرفين المندكّه فيهما من دون أن يكون سائر الخصوصيات كالزمان ونحوه دخيله فيه، ولا فرق فيه بين الحروف المستعمله في الجملة خبريه والإنشائيه.

وهذا الجواب أجود من الجوابين الأولين، لأنهما مبنيان على تسلّم كليله معانى الحروف المستعمله تلو الأوامر والنواهي وما في معناهما، إلّا أنّ الإشكال ينحلّ بناءً على الجواب الأول بتبعيه معانى الحروف في الكليله والجزئيه لطرفيها، وبناءً على ما ذكره الإمام «مدّ ظله» بأنّ استعمال هذه الحروف تكون من قبيل استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد.

بخلاف ما ذكرناه، إذ لا مجال عليه للقول بكليله المعنى الحرفي أصلاً، فإنّ الحروف الحاكيه وضعت للإضافات الخاصيه وتستعمل فيها، ولا فرق في ذلك بين كونها في الجمل الخبريه والإنشائيه كما مرّ توضيحه.

والحاصل: أنّ الحروف على قسمين: حاكيه، وهي أكثرها، كـ «من» و «إلى» و «في» ونحوها، سواء استعملت في الجمل الخبريه أو الإنشائيه (1)، وإيجاديّه،

ص: ٢٠١

١- (١) توضيح ذلك: أنّ للحروف الحاكيه واقعيه خارجيه محكيه بها، إلّا أنّها تحققت سابقاً في موارد استعمال الحروف في حيز الماضي، نحو «سرت من البصره إلى الكوفه» وستتحقق في الآتي فيما إذا استعملت في حيز المستقبل، مثل «سأسير من البصره إلى الكوفه» أو في حيز الأمر، مثل «سر من البصره إلى الكوفه» بخلاف الحروف الإيجاديّه، حيث قد عرفت أنّه لا واقعيه لمعانيها أصلاً، ألا ترى أنّه ليس للتأكيد مثلاً واقعيه خارجيه، سواء استعملت حروفه في حيز الماضي، مثل «إنّ زيدا قام» أو في حيز المستقبل، نحو «إنّ زيدا سيقوم» فلا فرق بين الجملة الأولى وبين قولنا: «زيد قام» ولا بين الثانيه وبين قولنا: «زيد سيقوم» بحسب الواقعيه الخارجيه. م ح - ي.

كحروف التأكيد والقسم والنداء ونحوها، والمعنى فى كلا القسمين غير مستقل، بل مندك فى الطرفين.

والوضع فى الكل بطريق واحد، فإنّ الواضع فى مقام وضع كلمه «من» مثلاً لأنحاء النسب الابتدائيه حيث لم يتمكّن من تصوّر جميعها، لعدم تناهيها، احتاج إلى تصوّر عنوان النسبه الابتدائيه وأشار بها إلى المعنونات، ثم وضع اللفظ لنفس المعنونات، وهكذا إذا أراد وضع لام الابتداء مثلاً- لأنحاء إيجاد التأكيد تصوّر عنوان إيجاد التأكيد، وأشار به إليها، ثم وضع اللفظ لتلك المعنونات، لا لهذا العنوان.

فوضع الحروف عندنا نظير الوضع العام والموضوع له الخاصّ عند المشهور، لا نفسه، فإننا قلنا باستحالته فيما سبق.

هذا تمام الكلام فى وضع الحروف.

ص: ٢٠٢

القول فى القضايا

اشاره

إنَّ المحقّق الخراسانى رحمه الله تعرّض للبحث عن الفرق بين الخبر والإنشاء عقيب مبحث الحروف، ولا- بأس بتحقيق حول القضايا قبل ذلك، فإنّ لها فوائد وثمرات كثيره فى بعض المباحث الآتية، فنقول: تنقسم القضية الحملية إلى أربعة أقسام، لأنّ الحمل إمّا أوّلى ذاتى، أو شائع صناعى.

والحمل الأوّلى ما كان الموضوع فيه متّحداً مع المحمول بحسب الماهية، سواء اتّحدا بحسب المفهوم أيضاً مثل «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشر» بناءً على اتّحاد الإنسان مع البشر مفهوماً أيضاً، أم اختلفا فيه، مثل «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ مفهوم الموضوع هنا مفهوم إجمالى للمحمول، ومفهوم المحمول مفهوم تفصيلى للموضوع، فهما يختلفان بحسبه، ولذا قد يحضر مفهوم «الإنسان» فى الذهن من دون أن يحضر فيه مفهوم «الحيوان الناطق»، وكذلك العكس، فالحمل الأوّلى انقسم إلى قسمين.

والحمل الشائع ما كان الموضوع والمحمول فيه مختلفين بحسب الماهية ومتّحدين بحسب الوجود، سواء كان الموضوع مصداقاً حقيقياً للمحمول، كقولنا: «زيد إنسان» و «البياض أبيض» فإنّ إنسانيته زيد ذاتى له لا يحصل له من الخارج، وهكذا أبيضية البياض، أو مصداقاً عرضياً له، كقولنا: «الجسم

أبيض» فإن أبيضه الجسم خارج عنه عارض له، ويسمى الأوّل بالحمل الشائع بالذات، والثاني بالحمل الشائع بالعرض. فأقسام القضايا الحملية بهذا التقسيم أربعة.

البحث حول أجزاء القضايا

ذهب المشهور إلى أنّ القضايا الحملية مركّبة من ثلاثة أجزاء، ولا فرق في ذلك بين الواقع والملفوظ والمعقول.

توضيح ذلك: أنّ زيداً إذا قام في الخارج، وحكى ذلك لصديقك بقولك:

«زيد قائم» فلنا هاهنا ثلاث قضايا:

أ - الواقعيه الخارجيه التي نعبر عنها بالقضيه المحكيه.

ب - القضيه الملفوظه أو اللفظيه، وهي قولك: «زيد قائم».

ج - القضيه المعقوله، وهي ما تعقله وتصوّره صديقك عند سماع القضيه اللفظيه.

والمشهور قالوا بتركبها من ثلاثة أجزاء في جميع هذه المراحل الثلاث، فإنّ الواقعيه الخارجيه مركّبه من ثلاثة امور: زيد والقيام والربط بينهما، أي كون زيد قائماً، والقضيه اللفظيه أيضاً مركّبه من الموضوع والمحمول والهيئه التركيبيه، ولذا تحكى عن الواقع كما هو، وهكذا القضيه المعقوله، فإنّ السامع لقولنا: «زيد قائم» يتصوّر تلك الأمور الثلاثه الواقعيه.

هذا هو المشهور بينهم.

والتحقيق في ذلك يستدعي رسم مقدمتين:

الأولى: أنّ النسبه - كما قلنا عند تحقيق المعاني الحرفيه - ليست أمراً وهمياً تخيلاً، بل لها واقعيه خارجيه متعلقه بالطرفين، ولا بدّ من كون الطرفين

متغايرين، إذ لا معنى لتحقق النسبه فى شىء واحد.

الثانيه: أنا وإن تصوّرنا للقضيّه ثلاث مراحل، إلّا أنّ الأصاله للواقع، وأمّا اللفظ والتعلّل فهما تابعان له، حيث إنّ اللفظ حاكٍ عن الواقع والسماع ينتقل من طريق سماع اللفظ إليه، فالقضيّه الأصليّه هى القضيّه الواقعيّه.

إذا عرفت هذا فنقول:

لا يعقل تحقّق النسبه فى القضايا الحملتيّه أصلاً.

أمّا فى الحمل الأولى الذاتى فواضح، فإنّا إذا قلنا: «الإنسان إنسان» يتّحد الموضوع والمحمول ماهيّة ومفهوماً ووجوداً، فلا مغايره بينهما بوجه (١) حتّى يتحقّق النسبه والربط بينهما.

ودعوى أنّ المثال المذكور ونحوه لا يكون قضيّه إلّا بحسب الظاهر، باطله، لأنّه قضيّه واقعاً، بل من أصدق القضايا، وعلى تقدير تسليم هذه الدعوى فالمثال خارج عن البحث، لأنّ النزاع فى القضايا الواقعيّه لا الصوريّه.

فبناءً على كون قولنا: «الإنسان إنسان» قضيّه فى الواقع، يتوجّه على المشهور إشكال عدم تحقّق النسبه فيها.

وكذا إذا قلنا: «الإنسان حيوان ناطق» (٢) فإنّ الموضوع والمحمول فيه وإن كانا متغايرين مفهوماً، إلّا أنّهما متّحدان ماهيّة ووجوداً، فلا يعقل وجود النسبه بينهما، لعدم التغاير بينهما فى الواقعيّه المحكيه التى هى المرحله

ص: ٢٠٥

١- (١) وأمّا المغايره الاعتباريّة المصحّحه للحمل فهى مجرد اعتبار لا واقعيّه لها، فلا يتحقّق بها الربط الذى يكون من الواقعيّات، على أنّ توقّف صحّه الحمل على اعتبار المغايره لا أصل له، بل اعتبارها يورث الإشكال كما سيأتى تحقيقه فى مبحث ملاك الحمل من مباحث المشتقّ ص ٤٨٥. م ح - ١.

٢- (٢) هذا هو القسم الثانى من الحمل الأولى، أعنى ما يتّحد فيه الموضوع مع المحمول ماهيّة لا مفهوماً. م ح - ١.

وأما فى الحمل الشايح بالذات، فلأنّ قولنا: «زيد إنسان» يكون بمعنى «زيد مصداق الإنسان» وليس لنا شيان فى الخارج أحدهما «زيد» والآخر «مصداق الإنسان» حتّى يتصوّر تحقّق النسبه والربط بينهما.

وأما الحمل الشايح بالعرض فتحقيقه أنّ زيدا إذا اتّصف بالقيام، فلا ريب فى أنّ لنا ثلاث واقعيّات متغايره فى الخارج: زيد والقيام واتّصاف زيد بالقيام.

هذا ممّا لا إشكال فيه، إلّا أنّا تارة نحكى عن هذه الواقعيّات ب «زيد قائم» وأخرى ب «زيد له القيام».

ولا يصحّ القول بتحقّق النسبه فى القضيّه الأولى، لأنّ القيام وإن كان مغايراً لزيد، إلّا أنّ المحمول فى هذه القضيّه لفظ «القائم» الذى هو عبارته عن ذات ثبت له القيام، ولا ريب فى أنّه متّحد فى الخارج مع زيد.

وبالجملة: الذى يحتاج إلى النسبه والربط، هو «القيام» الذى لم يحمل على زيد، والذى حمل عليه، هو «القائم» الذى لا يعقل فيه تحقّق النسبه.

وأما القضيّه الثانيه أعنى «زيد له القيام» ونظائرها، نحو «زيد فى الدار» و «زيد على السطح» وسائر ما استعمل فيه الحرف بهذا النحو، فقد يتخيّل فيها تحقّق النسبه بين الموضوع والمحمول، لكنّ الواقع خلافه.

لأنّنا إن قلنا بمقاله النحويين من كونها مأوّه، وتقديرها «زيد ثابت له القيام» و «زيد كائن فى الدار» و «زيد مستقرّ على السطح» فلا فرق بينها وبين مثل «زيد قائم» فى اتّحاد الموضوع والمحمول واقعاً.

وإن لم نقل بها، بل قلنا بكون المحمول نفس «له القيام» و «فى الدار» و «على السطح» من غير تقدير، فالنسبه مربوطه بالحرف المستعمل فى القضيّه، لا بها، والشاهد على هذا أمران: أحدهما: أنّا إن جعلناه مركّباً ناقصاً وقلنا مكان

«الجسم له البياض» و «زيد فى الدار»: «الجسم الذى له البياض» و «زيد الذى فى الدار» كانت النسبه باقيه مع عدم بقاء القضيه، الثانى: أن النسبه فى مثل هذه القضايا بين الموضوع وجزء من المحمول، لا بينه وبين نفس المحمول، فإن الارتباط واقع بين زيد والدار مثلاً. مع أن المحمول مجموع «فى الدار» من الجارّ والمجرور، ولا- نسبه بين هذا المجموع وبين زيد. فالذى بينه وبين الموضوع ربط ليس بمحمول، والذى هو المحمول ليس بينه وبين الموضوع نسبه وربط، وهذا يكشف عن عدم كون النسبه لأجل القضيه.

فتبين أنه ليس لنا فى القضايا الموجهه قضيه مركبه من ثلاثه أجزاء؛ لعدم تعقل النسبه فيها.

وأما السوالب فظاهر كلام المشهور يعمها، فهى أيضاً عندهم مركبه من الموضوع والمحمول ونسبه السلب، وفساده أظهر من الموجبات؛ لأن السلب ليس بشىء حتى تتحقق النسبه بينه وبين شىء آخر وجودى، وإن كان المسلوب أمراً موجوداً فى الخارج، كما فى مثل «زيد ليس فى الدار» وأما إذا لم يكن المسلوب موجوداً مثل «زيد ليس بقائم» فيرد عليه إشكال آخر أيضاً، وهو أن زيدا إذا لم يكن قائماً فليس لنا سوى زيد شىء آخر لكى يتحقق النسبه السلبيه بينه وبين زيد.

وبعبارة اخرى: إذا قلنا: «زيد ليس فى الدار» فكلّ من «زيد» و «الدار» وإن كانا موجودين فى الخارج، إلّا أن السلب أمر عدمى لا تتحقق النسبه بينه وبين شىء آخر، وإذا قلنا: «زيد ليس بقائم» فيرد عليه مضافاً إلى كون السلب عدمياً أنه ليس فى الخارج قيام كى تتحقق نسبه سلبه إلى زيد.

نعم، لو قلنا بأن مرادهم من «نسبه السلب» سلب النسبه - وإن كان خلاف ظاهره - فهو صحيح فى مثل «زيد فى الدار» فقط، فإنّ كلّاً من «زيد»

و «الدار» موجودان، وليس بينهما نسبة.

والحاصل: أنّ القول بتركّب القضايا الحملية من ثلاثة أجزاء خلاف الواقع، لعدم تحقّق النسبه لا في الموجبات ولا في السوالب أصلاً.

وبهذا ظهر فساد قول المنطقيين: «العلم إن كان إذعائاً للنسبه فتصديق وإلّا فتصوّر» وقول أهل البلاغه في تعريف الصدق: «الصدق في القضايا أن يكون لنسبتها واقع تطابقه».

لا- يقال: كلامكم يقتضى خلوّ القضيه المحكيه عن النسبه، ولعلّ مراد المشهور أنّ القضيه اللفظيه والمعقوله مركبه من ثلاثه أجزاء.

فإنّه يقال: الأصل كما عرفت هو القضيه الواقعيه المحكيه، وأمّا اللفظيه الحاكيه وكذا المعقوله فهما تابعتان للواقع، فإذا كان الواقع خالياً عن النسبه كانت القضيه اللفظيه أيضاً خاليه عنها، وإلّا فلم تكن مطابقه للواقع ومرآة له، فلم تكن صادقه، والقضيه المعقوله أيضاً لا بدّ من أن تكون مطابقه للواقع، لأنّها صورته المرتسمه في ذهن المخاطب عند سماع القضيه اللفظيه.

ملاك الحمل في القضايا

إن قلت: لو كانت القضايا الحملية خاليه عن النسبه، فما ملاك الحمل فيها؟

قلت: ملاك الحمل هو الاتّحاد والهوهويّه كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله في مبحث المشتقّ (1).

وأكمل مراتب الهوهويّه هو الاتّحاد في المراحل الثلاث، أعنى في المفهوم والماهيه والوجود الخارجي، كما في قولنا: «الإنسان إنسان» وأوسطها هو

ص: ٢٠٨

١- (١) وكلامه هذا وإن كان حقّاً، إلّا أنّه مغاير لما اختاره في مبحث إطلاق اللفظ وإرادته نوعه، من تركّب القضيه من ثلاثه أجزاء كما قال به المشهور. منه مدّ ظلّه.

الاتّحاد في الماهيّة والوجود، كما في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» وأضعفها هو الاتّحاد في الوجود فقط، كما في الحمل الشائع الصناعي بقسميه، مثل «البياض أبيض» و «الجسم أبيض».

نعم، يمكن الإشكال في تحقّق الاتّحاد في مثل «الجسم له البياض» و «زيد في الدار» من الحملات بالشائع بالعرض، لكنّ الحقّ كما قال النحويّون أنّها مأوّل بتقدير «كائن» و «ثابت» ونحوهما، فالاتّحاد بين الموضوع وما هو المحمول واقعاً، ثابت، وإن لم يتحقّق الاتّحاد بينه وبين ما هو المحمول بحسب الظاهر. هذا في القضايا الموجبه.

وأما في السوالب - وهي التي يكون الملاك فيها نفى الهوهويّه والاتّحاد - فلا بدّ من ملاحظه نفى الاتّحاد الذي لوحظ ثبوته في موجباتها.

ففي الحملات بالشائع مثل «زيد ليس بقائم» لا بدّ من لحاظ نفى الهوهويّه بحسب الوجود (1) لأنّ الهوهويّه في موجباتها كانت بملاكه (2).

وفي مثل «الإنسان ليس بحيوان ناهق» لا بدّ من لحاظ نفى الاتّحاد بحسب الماهيّة (3)، لأنّ الاتّحاد في ما يسانخها من الموجبات مثل «الإنسان حيوان ناطق» يكون بحسبها.

ص: ٢٠٩

١- (١) والموضوع والمحمول في مثله وإن لم يكونا متّحدين بحسب الماهيّة والمفهوم أيضاً، إلماً أنّ نفى الاتّحاد بملاكهما لم يكن ملحوظاً. م ح - ي.

٢- (٢) فقضيّه «زيد إنسان» صادقه بالحمل الشائع الذي ملاكه الاتّحاد بحسب الوجود، وكاذبه بالحمل الأوّلي الذي ملاكه الاتّحاد بحسب الماهيّة، لأنّ ماهيّة «زيد» غير ماهيّة «الإنسان». بخلاف قضيّه «زيد ليس بإنسان» فإنّها صادقه بملاك نفى الحمل الأوّلي، وكاذبه بملاك نفى الحمل الشائع كما لا يخفى. م ح - ي.

٣- (٣) وأما نفى الاتّحاد بحسب المفهوم والوجود فليس بملحوظ. م ح - ي.

وأمرًا مثل قضيه «الإنسان ليس بحيوان ناطق» فإن اطلقت بملاك سلب الأتحاد فى المفهوم، كانت قضيه صادقه، لعدم أتحاد الموضوع والمحمول فيها مفهومًا وإن أتحدا ماهيه ووجودًا، وإن اطلقت بملاك سلب الأتحاد فى الماهيه، كانت قضيه كاذبه، عكس قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» فإنه قضيه كاذبه إن لوحظ الأتحاد بحسب المفهوم، وصادقه إن لوحظ بملاك الماهيه كما لا يخفى.

مسلك صاحب الكفايه رحمه الله فى الفرق بينهما

قد عرفت أنّ المحقق الخراسانى رحمه الله قال باتّحاد المعنى الحرفى والاسمى فى المراحل الثلاثه، أعنى الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، وفرّق بينهما بحسب مقام الاستعمال (١).

ثمّ قال بعد ذلك:

ثمّ لا- يبعد أن يكون الاختلاف فى الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل فى حكاية ثبوت معناه فى موطنه، والإنشاء ليستعمل فى قصد تحقّقه وثبوته (٢)، وإن اتّفقا فيما استعملا فيه (٣).

توضيح محلّ النزاع يحتاج إلى ذكر مقدّمه: وهى أنّ الجمل على ثلاثه أقسام: بعضها متمخّض فى الخبريّة، نحو «زيد قائم» وبعضها فى الإنشائيّه نحو

ص: ٢١١

١- (١) فذهب رحمه الله إلى عموميه الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف وما يسانخها من الأسماء، وفرّق بينهما بأنّ الاسم وضع ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حاله لغيره. م ح - ي.

٢- (٢) فى هذه العبارة إشكال، فإنّ ظاهرها كون الاختلاف بين الخبر والإنشاء فى المستعمل فيه، مع أنّ مراده أنّه فى مقام الاستعمال، ولو قال: «فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل فى المعنى فى مقام قصد حكايته، والإنشاء ليستعمل فيه فى مقام قصد تحقّقه وثبوته» لكان مطابقاً لمراده. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٢٧.

صيغته «افعل» (١) فلا- يستعمل الأوّل فى الإنشاء، ولا- الثانى فى الإخبار، وبعضها لا يتمخض فى أحدهما، بل يستعمل تارة فى الأوّل، وأخرى فى الثانى، كصيغ العقود، نحو «بعت» فإنه بهذا اللفظ الواحد قد يستعمل فى الخبر وقد يستعمل فى الإنشاء، وهكذا الجمل الخبرية التى تستعمل أحياناً فى الإنشاء، نحو «يعيد» و «يغتسل» ونحوهما.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مراد صاحب الكفاية بيان الفرق فى هذا القسم الأخير الذى لا يتمخض فى الإخبار ولا فى الإنشاء، لا فى القسمين الأولين، فمحلّ النزاع أنّ ما وضع له لفظ «بعت» مثلاً- لأجل الإخبار غير ما وضع له لأجل الإنشاء، فيكون له معنى إخبارى ومعنى إنشائى، أو له معنى واحد ويختلف مقام الاستعمال فقط؟

فقال صاحب الكفاية: لا- يبعد أن يكون الاختلاف بين الخبر والإنشاء فى مقام الاستعمال مع اتّحادهما فى الموضوع له والمستعمل فيه، فالداعى إلى الاستعمال فى الإنشاء قصد إيجاد المعنى وفى الخبر قصد الحكاية عنه، وكلاهما خارجان عن حريم المعنى.

أقول: هذا التعبير لا- يلائم ما تقدّم منه رحمه الله فى مبحث الحروف، فإنه اعتقد هناك جزماً بكون الفرق بين معنى الاسم والحرف فى مقام الاستعمال، وقال بعدم إمكان كونه فى الموضوع له أو المستعمل فيه، وعبر هاهنا بقوله: «لا يبعد...» الدالّ على عدم الاعتقاد الجزمى.

ص: ٢١٢

١- (١) فإنّ صيغته «افعل» لا تستعمل إلّا فى الإنشاء، سواء أريد بها الوجوب أو الندب أو الجواز، كما إذا وردت فى مقام توهم الحظر، فإنّ الأمر الوارد فى مقام توهم الحظر أيضاً لإنشاء مشروعية الفعل وجواز ارتكابه. نعم، قد تستعمل صيغته الأمر فى معانٍ أخرى، لكنّها معانٍ مجازية خارجة عن محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.

وعلى كل حال فمقتضى التحقيق فى المقام اتّحاد الخبر والإنشاء من حيث الموضوع له والمستعمل فيه واختلافهما بحسب الزمان، بخلاف ما ذهبنا إليه فى دوره السابقه.

توضيح ذلك: أننا قلنا سابقاً: يمكن - على ما اخترناه فى مبحث المعانى الحرفيه من كون الحروف موضوعه لأنحاء النسب الخاصه الخارجيه، والأسماء للمفاهيم الكليه - القول بكون الخبر والإنشاء أيضاً مختلفين فى الموضوع له، فلفظ «بعت» الخبرى، وضع للحكاية عن تحقّق البيع فيما مضى، والإنشائي لإنشاء البيع وإيجاده.

لكن يرد عليه إشكال مهم، وهو أنّ للأفعال وضعاً بحسب المادّه، ووضعاً آخر بحسب الهيئه، فإنّ مادّه «ضربت» وهى «ض - ر - ب» وضعت لمعنى مخصوص نعبر عنه بالفارسيه ب «كتك» وهيئه للدلاله على صدور هذا المعنى من المتكلم فى زمن الماضى، ولا وضع آخر لمجموع المادّه والهيئه، فمن أين يستفاد الإنشاء فى مثل «بعت»؟

لو كانت الهيئه داله عليه لكان سائر الأفعال التى تكون بهذه الهيئه مثل «ضربت» أيضاً مفيده للإنشاء، ولو كانت المادّه داله عليه لكان سائر المشتقات من هذه المادّه مثل «باع» أيضاً مفيده له.

وحيث إنّه لا يمكن الذبّ عن هذا الإشكال فلا بدّ من القول باتّحاد معنى الإخبار والإنشاء، خلاف ما اخترناه فى دوره الماضيه.

توضيحه: أنّ الأفعال الداله على الإنشاء تارة وعلى الإخبار اخرى مثل «بعت» و «أنكحت» ونحوهما من صيغ العقود تكون بمادّتها متضمّنه للإنشاء

حتى فيما إذا استعملت للإخبار، فيكون جملة «بعت داري» في مقام الإخبار، أو «باع زيد داره» بمعنى «صار إنشاء البيع متحققاً منى أو من زيد في السابق» ويكون جملة «بعتك داري بكذا» مخاطباً للمشتري في مقام الإنشاء بمعنى «صار إنشاء البيع متحققاً منى الآن».

فلا فرق بين الإخبار والإنشاء إلّا من حيث الزمان، وهو لا يوجب الاختلاف في حقيقتهما، كما أنّ الفعل المضارع قد يكون للحال وقد يكون للاستقبال من غير أن يكون معناه متعدداً.

ويؤيدّه قول اللغويين: «البيع مبادلّه مال بمال» فإنّ المبادلّه عباره عن إنشاء التملك وهو (١) في الإنشاءات اللفظية (٢) يتحقّق باللفظ، فهذا المعنى اللغوي للبيع هو الأصل في معناه الاصطلاحي حيث عرّفه الشيخ رحمه الله في المكاسب بأنّه «إنشاء تملك عين بمال» (٣).

ومراد الفقهاء أيضاً عن النكاح حيث قالوا في عنوان مباحثه: «كتاب النكاح» هو إنشاء النكاح، لا الوطى كما لا يخفى.

إن قلت: فما تقول في مثل «يعيد» و «يغتسل» ونظائرها من الجمل الخبرية التي تستعمل في الإخبار والإنشاء من دون أن تكون مادّتهما إنشائية؟

قلت: استعمال هذه الجمل في الإنشاء ليس استعمالاً حقيقياً، بل كنايةً مجازياً، ومحلّ النزاع هو الألفاظ المستعملة في الإخبار والإنشاء بنحو الحقيقة، مثل «بعت» و «أنكحت» وسائر صيغ العقود، فإنّا نبحت عن معناها الحقيقي الشامل للإخبار والإنشاء.

ص: ٢١٤

١- (١) أى: إنشاء التملك. م ح - ي.

٢- (٢) بخلاف المعاطاه التي يتحقّق فيها الإنشاء بالقبض والإقباض. م ح - ي.

٣- (٣) كتاب المكاسب ٢: ١٢.

لا خفاء في معنى الإخبار، فإنه عبارة عن حكاية أمور واقعیه متحققه في الماضي أو الحال أو الاستقبال، وهذا واضح لا غبار عليه.

إنما النزاع في معنى الإنشاء، ويقع البحث عنه في مقامين:

المقام الأول: في دخل اللفظ في الإنشاء

إشاره

وبعبارة اخرى: إنَّ الجمل الإنشائي كلفظ «بعت» و «زوّجت» هل هي مؤثره في تحقّق المعنى في الخارج أم هي موضوعه لإبرازه فقط؟

نظريه المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» فيه

قال بعض الأعلام في كتاب المحاضرات: إنَّ الجملة الإنشائية موضوعه لإبراز أمر نفساني غير قصد الحكاياه، ولم توضع لإيجاد المعنى في الخارج.

واستدلّ عليه بأنّ القائلين بالإيجاد لو أرادوا الإيجاد التكويني، كما إيجاد الجوهر والعرض فبطلانه من الضروريات التي لا تقبل النزاع، بداهه أنّ الموجودات الخارجيه بشّتي أشكالها وأنواعها، ليست ممّا توجد بالإنشاء، كيف والألفاظ ليست واقعه في سلسله عللها وأسبابها كي توجد بها.

وإن أرادوا به الإيجاد الاعتباري كما إيجاد الوجوب والحرمه أو الملكيه والزوجيه وغير ذلك، فيردّه أنّه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجه إلى التلقّف والتكلم به.

فالإنشاء يتحقّق بالاعتبار النفساني من المولى، أو من البائع والمشتري، أو من الزوج والزوجه، وغيرهم، وألفاظ «أقم الصلاه» و «بعت واشترت»

و «أنكحت وقبلت النكاح» وغيرها مبرزه له، لا أنها موجوده له.

لا- يقال: لو كان اعتبار الملكيه مثلاً أمراً نفسانياً لكان بيع الغاصب العين المغصوبه مع علمه وعلم المشتري أيضاً بغصبيته صحيحاً شرعاً و عرفاً، لوجود الاعتبار النفساني، مع أنّ الشارع والعقلاء لا يعتبران ملكيه المشتري فيما إذا كان المبيع مغصوباً.

فإنه يقال: لا- ملازمه بينهما، إذ المتبايعان قد يعتبران الملكيه ويبرزانها باللفظ من دون أن يعتبرها الشارع أو العقلاء، ونحن في مقام بيان معنى الإنشاء، لا بيان موارد المعتبره عند الشرع أو العقلاء(١).

هذا حاصل كلام بعض الأعلام في المحاضرات.

نقد نظريه المحقق الخوئي «مدّ ظله» في معنى الإنشاء

وفيه أولاً: أنه خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان حاكم بأنّ الزوجين أو وكيلهما يوجدان الزوجيه بلفظ «أنكحت وقبلت النكاح» لا أنّهما يبرزان به الزوجيه المتحققه في أنفسهما، وكذلك البيع إذا كان إنشائه بالصيغه لا بالمعاطاه.

وثانياً: لو كان الإنشاء هو الاعتبار النفساني واللفظ مبرز له، لرجع الإنشاء إلى الإخبار، فإنّ قول البائع: «بعتك داري بكذا» قاصداً للإنشاء يكون على هذا حاكياً عن الاعتبار النفساني الذي تحقق قبله ولو آناً واحداً، فلا فرق بينه وبين قوله: «بعت داري أمس» في كون كلّ منهما خبراً وحكايه عن الأمر الذي وقع قبله، فلا وجه للقول باختلاف المعنى فيهما وأنه في الجملة الخبريه شيء وفي الجملة الإنشائيه شيء آخر كما قال به في المحاضرات.

ص: ٢١٤

وأما البرهان الذى أقامه على مدّعه، ففيه: أنا نريد الإيجاد الاعتبارى.

وقوله: يكفى فى ذلك نفس الاعتبار النفسانى من دون حاجه إلى اللفظ والتكلم به، لا يدلّ على أزيد من إمكان تحقّق الإنشاء بدون اللفظ، ونحن أيضاً نقول به، ولكن إمكان الشىء لا يستلزم وقوعه، ففي المقام (1) وإن أمكن تحقّق الإنشاء بالاعتبار النفسانى من دون وساطه لفظ أصلاً، إلّا أنّه لم يقع، بل يتحقّق الإنشاء بتوسّط اللفظ.

المقام الثانى: فى حقيقه الإنشاء مسلك المشهور فى المقام

إشاره

ذهب المشهور إلى أنّ الأمور الاعتباريّة كالملكيه كما تتحقّق بسبب أمر اختيارى، كالحيازه المؤثره فى ملكيه الحائز للمحوز، أو قهرى، كالموت المؤثر فى ملكيه الورثه للتركه، كذلك قد تتحقّق باللفظ، مثل قول المتبايعين: «بعث و قبلت» فإنّ الشارع والعقلاء كما يعتبران الملكيه للحائز والوارث عقب الحيازه وموت المورث، كذلك يعتبرانها عقب صيغه البيع أيضاً، فتتحقّق الملكيه فى وعائها الذى هو عالم الاعتبار، فحقيقه الإنشاء اللفظى «استعمال اللفظ فى المعنى ليعتبره الشارع والعقلاء» فيتحقّق فى عالم الاعتبار الذى هو وعائه.

نقد نظريّه المشهور فى حقيقه الإنشاء

وفيه: أنّه لا يشمل مثل بيع الغاصب مع علمه وعلم المشتري بالغصبيّه، لعلمهما بعدم اعتبار الشارع والعقلاء الملكيه، فلم يتمشّ منهما استعمال

ص: ٢١٧

١- (١) وهو الإنشاءات اللفظيه، لا المعاطايه. م ح - ٥.

اللفظ في المعنى بداعي اعتبارهما إياه، فلا يعمّ التعريف مع كونه إنشاءً بلا إشكال.

ويمكن أن يرد عليه أيضاً أنه لا- يعمّ إنشاء الطلب، لأنّ الطلب أمر واقعي وعائه الخارج أو الذهن، فإنّ الوصف القائم بنفس الطالب طلب خارجي، ومفهوم الطلب الحاضر في الذهن طلب ذهني، فهو من الواقعيّات، ولا- يمكن تحقّق الأمور الواقعيّه بالإنشاء، ألا ترى أنّ الإنسان لا يمكن أن يوجد بوجود إنشائي، فلا يعمّ التعريف إنشاء الطلب مثل «اضرب».

ولكن يمكن الجواب عنه بأنّه لا ضير فيه، فإنّ الصيغ الدالّة على الطلب للحكاية عن الطلب الخارجي، لا لإنشاء الطلب.

مقاله صاحب الكفايه رحمه الله حول ماهيته الإنشاء

وذهب المحقّق الخراساني رحمه الله - في مبحث الأوامر من الكفايه وفي أوّل فوائده المطبوعه في آخر الحاشيه - إلى أنّ لنا وراء الوجود العيني والذهني والكتبي واللفظي وجوداً خامساً، وهو الوجود الإنشائي، فالإنشاء هو «القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر»^(١) لا الحكاياه عن ثبوته وتحقّقه في موطنه من ذهن أو خارج.

إن قلت: الشئ ما لم يتشخص لم يوجد، فبم يتشخص الوجود الإنشائي؟

قلت: تشخص هذا النحو من الوجود إنّما هو بشخص المنشئ وشخص لفظه^(٢).

ص: ٢١٨

١- (١) المراد بنفس الأمر أعمّ من الواقع، لأنّها كما تعمّ الواقعيّات تعمّ الاعتباريّات أيضاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أي شخص لفظ المنشئ. م ح - ي.

فلو تَلَفَّظت بقولك: «بعث» في مقام الإنشاء لتحقق وجود إنشائي للملكية، ولو تَلَفَّظت به ثانياً أو تَلَفَّظ به شخص آخر لتحقق لها وجود إنشائي آخر (١).

نقد مسلك المحقق الخراساني رحمه الله حول حقيقه الإنشاء

وفيه: - مضافاً إلى ما سيأتي من الإشكال في تحقق وجود إنشائي لمثل الطلب من الأمور الواقعيه (٢) - أن كلامه يستلزم أن يكون للعقلاء في البيع الجامع لشرائطه اعتباران: اعتبار الوجود الإنشائي للملكية، واعتبار الملكية (٣)، وهو خلاف الوجدان، لأننا لا نجد لهم إلا اعتباراً واحداً، وهو اعتبار الملكية فقط. هذا.

كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وللمحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله بيان آخر في المقام، ويدعى أن كلام صاحب الكفايه أيضاً يحمل عليه، فإليك عين بيانه:

قوله: وأما الصيغ الإنشائية فهي على ما حققناه في بعض فوائدنا موجد

ص: ٢١٩

١- (١) كفايه الأصول: ٨٧، والفوائد «المطبوعه في آخر حاشيه فرائد الأصول»: ٢٨٥.

٢- (٢) توضيحه: أن المحقق الخراساني رحمه الله عدل عن مسلك المشهور في حقيقه الإنشاء إلى ما اختاره من أن الإنشاء «هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر» ليعم مثل بيع الغاصب وإنشاء الطلب، فلا يرد عليه ما أورد عليهم. وهو وإن كان حقاً بالنسبه إلى مسأله بيع الغاصب، إلا أنه لا يصح بالنسبه إلى إنشاء الطلب، فإن الأمور الواقعيه لا يمكن إيجادها بوجود إنشائي، وإن ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى إمكانه في مبحث الأوامر، والبحث معه من هذه الجهه موكول إلى ذلك المبحث. م ح - ي.

٣- (٣) وعليه فلا يخرج بيع الغاصب لنفسه عن تعريف الإنشاء، لأن العقلاء وان لا يعتبروا فيه الملكية، إلا أنهم يعتبرون وجودها الإنشائي بالصيغه الجاربه على فم الغاصب. م ح - ي.

بل التحقيق أنّ وجودها وجود معانيها في نفس الأمر، بيانه أنّ المراد من ثبوت المعنى باللفظ إمّا أن يراد ثبوته بعين ثبوت اللفظ بحيث ينسب الثبوت إلى اللفظ بالذات وإلى المعنى بالعرض، وإمّا أن يراد ثبوته منفصلاً عن اللفظ بآلية اللفظ بحيث ينسب الثبوت إلى كلّ منهما بالذات، لا مجال للثاني، إذ الوجود المنسوب للماهيات بالذات منحصر في العيني والذهني، وسائر أنحاء الوجود من اللفظي والكتبي وجود بالذات للفظ والكتابه، وبالجعل والمواضعه وبالعرض للمعنى، ومن الواضح أنّ آليته وجود اللفظ وعلّيته لوجود المعنى بالذات لا بدّ من أن يكون في أحد الموطنين من الذهن والعين، ووجود المعنى بالذات في الخارج يتوقّف على حصول مطابقه في الخارج أو مطابق ما ينتزع عنه، والواقع خلافه، إذ لا يوجد باللفظ موجود آخر يكون مطابقاً للمعنى أو مطابقاً لمنشأ انتزاعه، ونسبه الوجود بالذات إلى المعنى مع عدم وجود مطابقه أو مطابق منشأ غير معقول، ووجوده في الذهن بتصوره لا بعليته اللفظ لوجوده الذهني، والانتقال من سماع الألفاظ إلى المعاني لمكان الملازمه الجعليه بين اللفظ والمعنى، مع أنّ ذلك ثابت في كلّ لفظ ومعنى ولا يختصّ بالإنشائي، فالمعقول من وجود المعنى باللفظ هو الوجه الأوّل، وهو أن ينسب وجود واحد إلى اللفظ والمعنى بالذات في الأوّل وبالعرض في الثاني، وهو المراد من قولهم: «إنّ الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر».

وإنّما قيّدوه بنفس الأمر مع أنّ وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه

ص: ٢٢٠

أيضاً بالعرض (١)، تنبيهاً على أنّ اللفظ بواسطه العلقه الوضعيّه وجود المعنى تنزيلاً في جميع النشئات (٢)، فكأنّ المعنى ثابت في مرتبه ذات اللفظ بحيث لا- ينفكّ عنه في مرحله من مراحل الوجود، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشيء من باب وضع الظاهر موضع المضمّر.

فإن قلت: هذا المطلب جارٍ في جميع الألفاظ بالنسبه إلى معانيها من دون اختصاص بالإنشائيات.

قلت: الفرق أنّ المتكلم قد يتعلّق غرضه بالحكاية عن النسبه الواقعه في موطنها باللفظ المنزّل منزلتها، وقد يتعلّق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبه بإيجاد اللفظ المنزّل منزلتها، مثلاً مفاد «بعث» إخباراً وإنشاءً واحد، وهي النسبه المتعلّقه بالملكيه، وهيئه «بعث» وجود تنزيلي لهذه النسبه الإيجاديّه القائمه بالمتكلم والمتعلّقه بالملكيه، فقد يقصد وجود تلك النسبه خارجاً بوجودها التنزيلي الجعلى اللفظي، فليس وراء قصد الإيجاد بالعرض وبالذات أمر آخر، وهو الإنشاء، وقد يقصد زيادهً على ثبوت المعنى تنزيلاً الحكايه عن ثبوته في موطنه أيضاً، وهو الإخبار، وكذلك في صيغه «افعل» وأشباهاها، فإنّه يقصد بقوله: «اضرب» ثبوت البعث الملحوظ نسبهً بين المتكلم والمخاطب والمادّه، فيوجد البعث في الخارج بوجوده الجعلى التنزيلي اللفظي، فيترتب عليه إذا كان من أهله وفي محلّه ما يترتب على البعث الحقيقي الخارجى مثلاً، وهذا الفرق بلحاظ المقابله بين المعاني الخبريّه والإنشائيّه. فلا ينتقض باستعمال الألفاظ المفرده في معانيها، فإنّها كالإنشائيات من حيث عدم النظر

ص: ٢٢١

-
- ١- (١) فليس وجود المعنى أمراً اعتبارياً حتّى يحتاج شمول الثبوت له إلى قيد «في نفس الأمر». م ح - ي.
٢- (٢) أى نشأه الماهيّه والوجود. منه مدّ ظلّه.

فيها إلّا إلى ثبوتها خارجاً ثبوتاً لفظياً، غايه الأمر أنّها لا يصحّ السكوت عليها، بخلاف المعاني الإنشائية المقابله للمعاني الخبرية.

وهذا أحسن ما يتصوّر في شرح حقيقه الإنشاء، وعليه يحمل ما أفاده استاذنا العلامة، لا على أنّه نحو وجود آخر في قبال جميع الأنحاء المتقدّمة، فإنّه غير متصوّر (١)، إنتهى.

هذا كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله، وحاصله: أنّ الوجود الإنشائي للمعنى وراء اللفظي غير متصوّر، إذ أنحاء الوجود منحصره في أربعة، العيني والذهني والكتبي واللفظي، فأراد المحقّق الخراساني رحمه الله من الوجود الإنشائي الوجود اللفظي.

نقد كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله

وفيه: أنّه لو أراد ظهور كلام صاحب الكفايه في ذلك فوجدان من راجع كتابيه يشهد بخلافه، بل قوله في الكفايه (٢): «وأما الصيغ الإنشائية فهي على ما حقّقناه في بعض فوائدها لمعانيها في نفس الأمر» ظاهر في كون اللفظ علّه لتحقّق المعنى الإنشائي، لا أنّ وجود المعنى وجود اللفظ.

وإن أراد أنّ كلامه مع حفظ ظاهره غير متصوّر فلا بدّ من توجيهه وحمله على ما اختاره، ففيه أنّه لا وجه لعدم كون الوجود الإنشائي متصوّراً إلّا تقسيمهم الوجود إلى الأقسام الأربعة من دون أن يكون في كلامهم من الوجود الإنشائي عين ولا أثر، وهذا لا يجديّه، لأنّ المقسم في كلامهم هو

ص: ٢٢٢

١- (١) نهاية الدرايه ١: ٢٧٣.

٢- (٢) وكذا قوله في الفوائد: «إنّ الإنشاء هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر». م ح - ي.

الوجود الواقعي، فلا يكون نافياً لما يدّعيه المحقق الخراساني من تحقق الوجود الإنشائي في الاعتباريات.

كيف يمكن القول بانحصار الوجود في أربعه، مع أنّ الملكيه المتحققه بسبب الحيازه أو الإيرث(1) ليست منها، ضروره عدم كونها أمراً خارجياً ولا- ذهتياً ولا- كتيبياً ولا- لفظياً، ومع ذلك لا- يمكن إنكارها في وعاء الاعتبار، فلا محاله كان المقسم في كلامهم هو الوجودات الواقعيه، فلا- ينافي تحقق قسم خامس من الوجود يسمّى وجوداً إنشائياً، لكن ظرف تحققه الاعتبار لا الواقع.

ولأجل هذا عدل المحقق الخراساني رحمه الله عن التعبير بالواقع إلى التعبير بنفس الأمر، إذ لو قال: «الصيغ الإنشائية موجوده لمعانيها في الواقع» لم يشمل الاعتباريات التي منها الإنشاء، بخلاف «نفس الأمر» فإنها أعمّ من الواقع والاعتبار.

وبهذا ظهر فساد ما قاله المحقق الاصفهاني أيضاً من أنّ التقييد بنفس الأمر لأجل التنبيه على أنّ اللفظ بواسطه العلقه الوضعيه وجود المعنى تنزيلاً في جميع النشآت، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشيء.

إذ لو كان هذا هو المراد بنفس الأمر وكان التقييد به لأجل كون اللفظ وجوداً تنزيلاً لوجود المعنى في جميع النشآت لم يكن للعدول عن التعبير بالواقع إليه وجه، لأنّ اللفظ من الأمور الواقعيه، فكذلك المعنى الذي يكون بزعمه متّحداً مع اللفظ.

فلا محاله كان المراد بنفس الأمر ما ذكرناه من أنّه أعمّ من الواقع

ص: ٢٢٣

١- (١) قيّد الملكيه بكونها مسيبيه عن الحيازه أو الإيرث، لأنها لو كانت مسيبيه عن الصيغه لأمكن تخيل كونها من الوجودات اللفظيه. م ح - ي.

والاعتبار، والمراد بالوجود الإنشائي للمعنى وجود اعتبارى غير وجود اللفظ.

فدعوى رجوع كلام المحقق الخراسانى إلى ما اختاره فى معنى الإنشاء مجازفه.

على أن أصل كلامه أيضاً مخدوش، لأنه كما رأيت قال بعدم الفرق بين الجمل الإنشائي والألفاظ المفردة إلفى صحه السكوت عليها وعدمها، فيلزم أن يكون مثل لفظ «الإنسان» أيضاً إنشاءً ولم يتفوه به أحد من العقلاء.

وأيضاً قال باتحاد الجمل الإنشائي والخبريه فى المعنى الإنشائي وكون الاختلاف بينهما فى قصد الحكايه - زياده على أصل المعنى - فى الثانى وعدمه فى الأول.

وهو خلاف ما عليه الكل فى الفرق بينهما، فإن الخبر والإنشاء عندهم متغايران ماهيته، والتقابل بينهما تقابل التضاد، لا تقابل الإيجاب والسلب، بأن يتحقق فى الجملة الخبريه ما لا يتحقق فى الإنشائي كما إختاره المحقق الإصفهاني رحمه الله.

وما كان ذهابه إلى هذه المذاهب الواضحه البطلان إلا لأجل ما اختاره فى المبنى من كون حقيقه الإنشاء هو وجود المعنى المتحد مع وجود اللفظ بحيث ينسب الوجود إلى الثانى بالذات وإلى الأول بالعرض.

وما ذكرناه من الإشكال على لوازم المبنى شاهد على فساد نفسه.

إذا عرفت الأقوال الثلاثه فى حقيقه الإنشاء وما فيها من المناقشات فاعلم أن أردءها هو قول المحقق الاصفهاني رحمه الله، لما عرفت من لوازمه الواضحه البطلان، وأوسطها ما ذهب إليه المشهور، وأرجحها قول المحقق الخراسانى رحمه الله.

وذلك لأن ما أوردناه على صاحب الكفايه وارد على المشهور أيضاً، فإنهم أيضاً يقولون بتحقق اعتبارين في المقام وإن لم يصرّحوا بذلك.

توضيح ذلك: أنهم قالوا: «حقيقه الإنشاء استعمال اللفظ في المعنى ليتحقق في وعاء الاعتبار» وواضح أنّ سببیه اللفظ لاعتبار المعنى من قبل الشارع والعقلاء أيضاً أمر اعتباري، ضروره عدم تحقق علقه تكويته بينهما، بل اعتبر الشارع أو العقلاء كونه سبباً له مع تحقق الشرائط، فالملكيه المتحققه عقيب لفظ «بعت» أمر اعتباري، وسببیه هذا اللفظ لاعتبارها أمر اعتباري آخر.

فما ذهب إليه المشهور أيضاً مستلزم للقول بتحقق اعتبارين للعقلاء والشارع، وهو خلاف الوجدان كما قلنا في ذيل كلام المحقق الخراساني رحمه الله، فهذه مناقشه اخرى عليهم.

فحيث إنّ هذه المناقشه مشتركه بين كلام صاحب الكفايه ومسلك المشهور مع خلوّ كلامه عن الإشكال الأول (1) الذي كان وارداً عليهم يكون ما ذهب إليه في معنى الإنشاء أرجح الأقوال.

ص: ٢٢٥

١- (١) وهو استلزام كلام المشهور لخروج بيع الغاصب لنفسه عن تعريف الإنشاء مع كونه من أفراده بلا إشكال. منه مدّ ظلّه.

البحث فى أسماء الإشاره والضمائر مسلك صاحب الكفايه فيما وضع له أسماء الإشاره والضمائر

قال المحقق الخراسانى رحمه الله بعد الفراغ عن بحث الحروف:

ثم إنه قد انقدح ممّا حَقَّقناه أنه يمكن أن يقال: إنَّ المستعمل فيه فى مثل أسماء الإشاره والضمائر أيضاً عامٌّ وأنَّ تشخُّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إنَّ أسماء الإشاره وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر (١)، وبعضها ليخاطب بها المعنى، والإشاره والتخاطب يستدعيان التشخُّص كما لا يخفى، فدعوى أنَّ المستعمل فيه فى مثل «هذا» و«هو» و«إياك» إنّما هو المفرد المذكور وتشخُّصه إنّما جاء من قبل الإشاره أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنَّ الإشاره أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص أو معه، غير مجازفه (٢)، إنتهى.

أقول: قبل التحقيق فى المقام لابدّ من ذكر مقدّمه:

وهى: أنّ الذى لا ريب فيه - وهو أيضاً معترف به - أنّ التشخُّص موجود

ص: ٢٢٧

١- (١) وهو ضمير الغائب، لكنَّ الإشاره فى أسماء الإشاره حسّيّه وفيه غير حسّيّه. م - ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٧.

فى مقام الاستعمال (١).

وهكذا لا ريب فى أنّ الإشاره والتخاطب من المعانى الحرفيه والوجودات الرابطة المتعلقه بالطرفين، لتعلق الأول بالمشير والمشار إليه، والثانى بالمتكلم والمخاطب.

وكذا لا ريب فى أنّ الإشاره على قسمين: عمليه محضه، كالإشاره باليد بدون استعمال اللفظ، ولفظيه، كالإشاره بلفظ «هذا».

البحث حول افتقار الإشاره اللفظيه إلى العمليه

لكن قال بعض الأعلام فى المحاضرات: إنّ أسماء الإشاره ككلمه «هذا» أو «ذاك» لا- تدلّ على معانيها إلّا بمعونه الإشاره الخارجيه، كالإشاره باليد أو بالرأس أو بالعين (٢).

وفيه: أنّ الإشاره اللفظيه وإن كانت مقترنه بالإشاره العمليه غالباً، إلّا أنّها قد تستعمل بدونها، كقول أحد المتخصصين الحاضرين عند القاضى: «هذا ضربنى وسببى» من دون أن يشير باليد أو بسائر الأعضاء إلى خصمه.

على أنّ اسم الإشاره لا يختصّ بمقام التخاطب، بل قد يستعمل فى الكتابه، كما فى قوله تعالى: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (٣) وقوله تعالى:

«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارِيبَ فِيهِ» (٤) مع فقد الإشاره الخارجيه هنا قطعاً.

أضف إلى هذا أنّ الإشاره اللفظيه لو كانت محتاجه إلى الإشاره العمليه

ص: ٢٢٨

١- (١) قد يستعمل اسم الإشاره فى العموم، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لكونه مجازاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ١: ١٠٢.

٣- (٣) الإسراء: ٩.

٤- (٤) البقره: ٢.

دائماً من دون أن يحتاج الثانيه إلى الأولى لكانت الإشارة اللفظية تأكيداً للإشارة العمليه دائماً (١)، وما سمعنا بهذا في آباؤنا الأولين.

فالحق أنّ كلاً منهما مستقله لا تحتاج في الدلاله على معناها إلى الأخرى، لكنّ الغالب تقارنهما في الاستعمال، وحينئذ يكون الإشارة العمليه تأكيداً للفظيه.

المختار في ما وضعت له أسماء الإشارة

إذا عرفت هذا فنقول: لا- ينبغى الإشكال في أنّ مدلول الإشارة العمليه كحركه اليد هو حقيقه الإشارة التي من المعاني الحرفيه المتعلقه بالطرفين، فإذا أشرت بيدك إلى زيد مثلاً يكون لنا ثلاث حقائق: المشير والمشار إليه والربط بينهما، وهذا الأخير هو مدلول حركه اليد.

فكذلك الأمر في الإشارة اللفظيه، فإنّ الوجدان قاضٍ بعدم الفرق بينهما إلّا في تحقّق الأولى بالأعضاء والجوارح والثانيه باللفظ، فالموضوع له فيها أيضاً حقيقه الإشارة (٢) التي تكون من المعاني الحرفيه كما كانت هي المدلول في الإشارة العمليه أيضاً. ويؤيده قول ابن مالك في ألفيته النحويه: «بدا لمفرد مذكّر أشر».

فإنّ الجارّ أعني «لمفرد» متعلّق ب «أشر»، فمعناه «بدا أشر إلى مفرد مذكّر».

ص: ٢٢٩

١- (١) فإنّ المؤكّد لا يستعمل إلّا مقترناً بالمؤكّد، ولا عكس، ألا ترى أنّا نقول: «إنّ زيدا قائم» و «جاء زيد نفسه» و «جاء زيد زيد» ولا يمكن استعمال الألفاظ المؤكّده المستعمله في هذه الجمل بدون ما يتأكّد بها. بخلاف العكس، إذ يمكن أن يقال: «زيد قائم» بدون كلمه «إنّ» أو «جاء زيد» بدون كلمه «نفسه» أو تكرار «زيد». منه مدّ ظله.

٢- (٢) لا مفهومها الذي هو معنى اسمى كلى. م ح - ي.

فما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من وضع مثل «هذا» للمفرد المذكر غير تام، فراجع وجدانك هل تجد أن النسبه بينهما هي النسبه التي بين الإنسان والحيوان الناطق؟!

والحاصل: أن أسماء الإشارة وضعت لتحقيقه الإشارة التي هي من المعاني الحرفية.

وأما خصوصية كون المشار إليه حاضراً وفي مثل «هذا» مفرداً مذكراً فهي خارجه عن الموضوع له، لكونها من خصوصيات المشار إليه، لا الإشارة التي هي الموضوع له.

فالمختار في المقام مخالف لما اختاره صاحب الكفايه، فإنه ذهب إلى أن معنى مثل «هذا» هو المفرد المذكر، والإشارة خارجه عنه، وهذا عكس ما اخترناه.

إن قلت: ما ذهبت إليه لا يلائم مثل قولنا: «هذا قائم» لعدم وقوع المعنى الحرفي موضوعاً في القضية الحملية(1).

قلت: هذا وارد على الإشارة العمليه أيضاً، لأننا قد نشير إلى زيد مثلاً باليد بدون اللفظ ونقول عقبيه «قائم» فجعلنا نفس حركة اليد موضوعاً وقولنا:

«قائم» محمولاً(2)، وقد مرّ آنفاً أن مدلول الإشارة العمليه من المعاني الحرفية.

وحله أن هذه الاستعمالات مجازية بقرينه المحمول، فالمراد باسم الإشارة في

ص: ٢٣٠

١- (١) هذا الإشكال لا يرد على المحقق الخراساني رحمه الله، لأنه قال بوضع كلمه «هذا» للمفرد المذكر، وهو معنى اسمى قابل لأن يجعل موضوع القضية، لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنه جعل الموضوع له المفرد المذكر بمفهومه الكلّي، مع أن القيام في المثال صفة مصداق من مصاديق هذا المفهوم، إلا أن وروده عليه ليس بمهم. منه مدّ ظله. ولم يبين الأستاذ «مدّ ظله» وجه عدم الأهميه، ولعله ما ذهب إليه المحقق الخراساني من تحقق التشخص في مقام الاستعمال وإن كان الموضوع له والمستعمل فيه عامّاً عنده. م ح - ي.

٢- (٢) ومجموع هذه القضية يكون بمعنى «هذا قائم». م ح - ي.

الأول وحركه اليد فى الثانى هو المشار إليه الموجود فى الخارج بوجود استقلالى، لا الإشاره الموجوده فيه بوجود تعلقى.

إن قلت: هذا يستلزم كون المجاز فى اسم الإشاره أكثر من الحقيقه.

قلت: لا- ضمير فى ذلك، لما سيجىء فى مباحث الحقيقه والمجاز من أن كثره الاستعمالات المجازيه بالنسبه إلى الاستعمالات الحقيقيه فى المحاورات العرفيه من الواضحات التى لا تنكر.

هذا تمام الكلام فى اسم الإشاره.

المختار فى معنى الضمائر

وأما الضمائر: فضمير الغائب وضع أيضاً لحقيقه الإشاره، والفرق بينه وبين أسمائها أنه للإشاره إلى الغائب وهى للإشاره إلى الحاضر.

ويؤيده اشتراطهم كون مرجعه مسبقاً بالذكر، كقولنا: «جائى زيد وهو يبكى» أو معهوداً فى الذهن (1)، فإنه حيث كان للإشاره ولم يكن المشار إليه حاضراً اشتراطوا أن يكون مذكوراً أو معهوداً حتى يمكن الإشاره إليه.

ويؤيده أيضاً تقارنه غالباً بنحو من الإشاره العمليه، كحركه اليد.

وأما ضمير المخاطب: فهو وضع لحقيقه المخاطبه، وهى معنى حرفى متعلق بالطرفين: المخاطب بالكسر والمخاطب بالفتح، لكنّه خالٍ عن معنى الإشاره.

هذا بناءً على ما اخترناه من استحاله الوضع العام والموضوع له الخاص.

وأما بناءً على إمكانه فيمكن أن يكون الموضوع له فيه المخاطب الخاص، فالواضع عند وضع لفظ «أنت» مثلاً تصوّر مفهوم «المخاطب» بما له من

ص: ٢٣١

١- (١) كقوله تعالى: «كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ». القيامة: ٢٦. م ح - ى.

العموم، ثم وضعه لمصاديق ذلك المفهوم العام، فالفرق بين مفهوم «المخاطب» و «أنت» هو الفرق بين الطبيعي وأفراده.

ويؤيِّده أنه إذا سُمِعَ من وراء الجدار لفظ «المخاطب» يفهم منه معنى عام، وإذا سُمِعَ لفظ «أنت» أو «إِيَّاكَ» يفهم أن المراد مخاطب خاص، فيعلم أن الفرق بينهما هو الفرق بين الكلّي ومصاديقه.

وعليه يكون معنى ضمير المخاطب من المعاني الاسميّة، كما أنه على الأوّل كان من المعاني الحرفيّة.

ويجرى الوجهان أيضاً في ضمير المتكلّم، فإنّه إمّا وضع للإشارة إلى النفس أو الأنفس، ويؤيِّده اقترانه بنحو من الإشارة العمليّة غالباً كحركة اليد، أو للمتكلّم الخاصّ - بناءً على إمكان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ - بالبيان المتقدّم في ضمير المخاطب.

فتحصّل ممّا ذكرنا أن ضمير الغائب وضع للإشارة إلى الغائب، كما أن أسماء الإشارة وضعت للإشارة إلى الحاضر، وضمير المخاطب والمتكلّم إمّا وضعا للمعنى الحرفي، وهو المخاطبه في الأوّل والإشارة إلى النفس في الثاني، أو للمعنى الاسمي، وهو المخاطب الخاصّ والمتكلّم الخاصّ.

ولا ضمير في كون المعنى في بعض الضمائر حرفيّاً كضمير الغائب، وفي بعضها اسميّاً كضمير المخاطب والمتكلّم على أحد الوجهين.

هذا تمام الكلام في معنى الحروف وما يلحق بها من الأسماء.

بقي هنا شيء: وهو أن المعاني الحرفيّة والوجودات الرابطة وإن كانت أضعف الوجودات، إلّا أنّها هي المقصوده بالتفهيم والتفهيم في المحاورات العرفيّة، فإنّا إذا قلنا: «زيد قائم» فالمقصود تفهيم الاتّحاد والهوهويّة بينهما كما

تقدّم، وهو معنى حرفى قائم بالطرفين، ونحن وإن أنكرنا تحقّق النسبه فى القضايا الحملية لكن لم ننكر الهوهويّه التى هى أيضاً من المعانى الحرفية.

وهكذا القضايا المأولة نحو «زيد فى الدار» ضروره أنّ المقصود بها أيضاً تفهيم الهوهويّه بناءً على تقدير «كائن» ونحوه، وتفهم الربط بين زيد والدار(1) بناءً على عدمه، وكلاهما من الوجودات الرابطة.

وهكذا الجمل الفعلية، فإنّ المراد بقولنا: «ضرب زيد» تفهيم صدور الضرب من زيد، وهو معنى حرفى، لأنّ حقيقته الربط بين الضرب وزيد.

فالمعانى الحرفية مع كونها أضعف الوجودات مهمّة من هذه الجهة.

ص: ٢٣٣

١- (١) والربط هنا كون الدار ظرفاً لزيد. م ح - ى.

الأمر الثالث فى استعمال اللفظ فى المعنى المجازى

نظريته صاحب الكفايه فى المقام

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: صحه استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هى بالوضع أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان: أظهرهما: أنها بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته إلا أحسنه (1)، إنتهى.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله

وهو وإن كان صادقاً فى دعواه، لأن صحه استعمال الأعلام الشخصيه فى المعانى المجازيه كاستعمال «حاتم» فى الرجل الجواد لا يتصور كونها بترخيص الواضع، لعدم علم أبيه بصيرورته جواداً حتى يجيز استعمال اسمه فيمن يشبهه فى ذلك.

إلا أن الدليل الذى أقام عليه غير تام.

لأن صحه الاستعمال لو كانت بمعنى حسنه لكانت فى الاستعمالات الحقيقيه

ص: ٢٣٥

أيضاً بهذا المعنى، فصَحَّه الاستعمال سواء كان بنحو الحقيقه أو المجاز تكون بمعنى حسنه، وعلى هذا إن أراد بالحسن ما يقابل القبح يشمل الغلط أيضاً؛ لأنَّه وإن كان غلطاً إلاَّ أنَّه لا يكون قبيحاً، وإن أراد به ما يقابل عدم الحسن يشمل المجاز فقط دون الحقيقه، لأنَّ الاستعمال في المعنى الحقيقي لا يكون حسناً مع كونه صحيحاً قطعاً.

في ماهية المجاز

وهذا البحث مبنَى على كون المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له كما هو المشهور، وأمَّا إذا قلنا بكونه استعمالاً فيما وضع له استعاره كان أو مجازاً مرسلًا، فلا مجال لهذا البحث أصلاً كما لا يخفى.

فالمهم هو التحقيق في هذه الجبهه، فنقول:

مسلك السكاكي حول الاستعاره

ذهب السكاكي خلافاً للمشهور إلى أنَّ الاستعاره حقيقه لغويّه وأنَّ اللفظ في هذا القسم من المجازات يستعمل فيما وضع له، لكنَّ العقل يتصرّف في الموضوع له بتوسعته بحيث يكون أفراده على قسمين: حقيقي وادّعائي، فإذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى» استعمل لفظ «أسد» مع حفظ معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس في زيد، بادّعاء كونه أيضاً فرداً منه.

واستدلَّ عليه بأنَّ استعمال لفظ مكان لفظ آخر لا يصحُّ إلاَّ إذا كان مشتملاً على صناعه البيان أو البديع، وواضح أنَّ تبديل كلمه «الشجاع» بـ «أسد» في قولنا: «زيد أسد» خالٍ عن الظرافه واللفظ لو لم يكن بلحاظ المعنى، فأين الصناعه؟!

ثم أيده بأنه لولاه لما صحَّ التعجّب في قول الشاعر:

قامت تظللني عن الشمسفس أعزّ عليّ من نفسي

قامت تظللني ومن عجبشمس تظللني عن الشمس

لعدم التعجّب في كون امرأه ذات ظلّ لو لم تكن شمساً ادّعاءً (١).

فالسكاكي خالف المشهور في الاستعاره ووافقهم في سائر المجازات.

توجيه كلام السكاكي رحمه الله

ولكن في كلامه مع حفظ ظاهره إشكال، وهو أنّ اسم الجنس وضع للعموم، فاستعماله في مصداقه الحقيقي استعمال في غير ما وضع له فضلاً عن مصداقه الادّعائي، ولذا يكون الحمل في مثل «زيد إنسان» شائعاً صناعياً، ويكون المعنى: «زيد مصداق من مصاديق طبيعه الإنسان» مع أنّ زيداً لو كان ما وضع له لفظ الإنسان لكانا متّحدين بحسب الماهية، فكان الحمل أولئياً ذاتياً.

فإذا استعمل اسم الجنس في مصداقه الادّعائي بعلاقة المشابهه، مثل «أسد عليّ وفي الحروب نعامه» لم يكن مستعملاً في مفهومه العام، فيكون استعمالاً في غير ما وضع له، فما ذهب إليه من أنّ لفظ «أسد» مثلاً مع حفظ معناه الحقيقي استعمال في مثل زيد لا يتمّ بظاهره، لما عرفت من أنّ استعماله في أفراد الواقعيه ليس حقيقه لغويه، فضلاً عن مصاديقه الادّعائية.

فلا بدّ من توجيه كلامه بأنّ الاستعاره عباره عن توسعه الموضوع له بحيث يعمّ المصداق الادّعائي، فالمصداق الادّعائي يدخل تحت الموضوع له، لا أنّ

ص: ٢٣٧

١- (١) مفتاح العلوم: ٣٧١، ومختصر المعاني للتفتازاني: ١٥٨.

اللفظ مع حفظ مفهومه العامّ يستعمل فيه، فإنّه لا يصحّ كما مرّ.

وأيضاً لابدّ في كلامه من توضيح وتوجيه آخر، وهو أنّ الاستعارة في الأعلام الشخصية مثل إطلاق لفظ «حاتم» وإرادة زيد بعلاقته المشابهة في الجود لابدّ من أن تكون بادّعاء العيّيّة، لا بادّعاء كونه فرداً منه، لعدم تحقّق العموم في الأعلام حتّى تكون ذات أفراد، فإذا قلنا: «زيد حاتم» ندعى أنّه عين حاتم ومّتحد معه بلحاظ كثره جوده.

فالاستعارة حقيقه لغويّه، لكن بادّعاء فرديّة المستعمل فيه للموضوع له في أسماء الأجناس، وبادّعاء عيّيته له في الأعلام الشخصية.

بيان المختار في حقيقه المجاز

وما ذهب إليه السكاكي وإن كان حقّاً، إلّا أنّه لا يختصّ بالاستعارة، فإنّ عامّه المجازات كذلك كما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً لأستاذه العلامة المحقّق الشيخ محمّد رضا الاصفهاني المسجد شاهي رحمه الله صاحب كتاب «وقايه الأذهان».

وما أفاده هذا المحقّق الكبير نظير ما ذهب إليه صاحب الكفايه في مبحث تخصيص العامّ، من تحقّق إرادتين: استعماليه وجدّيّه، وابتنى عليه أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز، لأنّ لفظ العامّ استعمل في العموم، لكنّ المراد الجدّي هو غير مورد المخصّص.

وحاصل ما أفاده المحقّق المسجد شاهي أيضاً في المقام: أنّ ما هو المراد استعمالاً غير ما هو المراد جدّاً، فإذا قيل: «رأيت أسداً يرمى» استعمل لفظ الأسد في معناه الحقيقي، وهو الحيوان المفترس، لكنّ المراد الجدّي هو المعنى المجازي أعني الرجل الشجاع بادّعاء كونه فرداً من أفراد الأسد، وإذا اطلق

لفظ «العين» على الربيثه (١) بعلاقه الجزء والكُل استعملت فى معناها وهو الجارحه المخصوصه، لكن الإراده الجدّيّه تعلقت بالربيثه بادعاء كونه عيناً باصره بتمام وجوده، لكمال مراقبته، وهكذا سائر أنواع المجاز.

واستدلّ عليه بأنّ الاستعمالات المجازيّه ليست إلّالما فيها من الحسن والظرافه، ولا حسن فى تبادل الألفاظ والتلاعب بها ما لم يكن بلحاظ المعنى وتوسعه المفاهيم إلى ما لا يسعه وضع ألفاظها ابتداءً. ألا ترى أنّ قول النسوه فى قصه يوسف: «حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (٢) لا- ظرافه فيه لو أردن «إن هذا إلّايوسف»، بل لا يلائمه قولهنّ: «حاش لله» إذ لا تعجّب فى كونه يوسف، وإنّما التعجّب فى كونه ملكاً كريماً.

وهكذا قول اخوه يوسف لأبيهم - بعد رجوعهم إليه حين اتّهموا بسرقة صواع الملك ثم استخرجت من وعاء أخيه -: «يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ * وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ» (٣) إذ لا- حسن فيه لو اريد من القرية أهلها بنحو المجاز فى الحذف، أو بعلاقه تسميه الشىء باسم محلّه، فإنّ علاقته مصحّحه للاستعمال لا موجه للحسن والظرافه، وإنّما الحسن والظرافه فيما إذا اريد أنّ هذه القصّه بلغت من الوضوح مرتبه يشهد بها القرية بما فيها من الأحجار والأشجار وغيرهما من الجمادات والنباتات فضلاً عن آدميين.

وهكذا قول الفرزدق الشاعر فى شأن عليّ بن الحسين عليهما السلام حين أنكر هشام

ص: ٢٣٩

١- (١) وهو الشخص الرقيب. م ح - ي.

٢- (٢) يوسف: ٣١.

٣- (٣) يوسف: ٨١-٨٢.

«هذا الذى تعرف البطحاء وطأتهوالبیت يعرفه والحلّ والحرم»

إذ لا ظرافه فيه لو ارید أنه يعرفه أهل البطحاء، وصاحب البيت، وأهل الحلّ والحرم، وإنما الظرافه واللطافه فيما إذا ارید أنه عليه السلام بمثابه من الشهره والمقامات المعنويه حتى يعرفه هذه الجمادات فضلاً عن الإنسان.

بل لا مجال لقول المشهور فى المجاز المركّب (١) أصلاً، لأنه مركّب من كلمات استعمل كلّ منها فى معناها الحقيقى وأريد من المجموع خلاف ظاهره، كقولنا للمتخیر: «أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر اخرى» مع أنه ليس للمركّب وضع على حده ليستعمل فى غير ما وضع له، فيعلم من ذلك أننا لم نتفوه بهذا الكلام إلّا بعد ادعاء كون هذا الرجل المتردّد شخصاً متمثلاً كذلك، وأنّ حاله وأمره يتجلّى فى هذا المثال كأنه هو.

هذه قضاوه الوجدان وشهاده الذوق السليم، بل ما ذكر فى المركّبات من أقوى الشواهد على المدعى، وبه يحفظ لطائف الكلام وجمال الأقوال فى الخطب والأشعار (٢).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ محمّد رضا الاصفهانى المسجدشاهى رحمه الله.

والفرق بينه وبين ما اختاره السكاكى فى ثلاثه امور:

ص: ٢٤٠

١- (١) المجاز على ثلاثه أقسام: المجاز المفرد، وعرفه المشهور ب «كلمه مستعمله فى غير ما وضعت له» نحو «رأيت أسداً يرمى»، والمجاز فى الإسناد، وهو ما استعمل فيه كلّ كلمه فى معناها، لكنّ الإسناد مجاز، نحو «أنبت الربيع البقل» إذ الإنبات فعل الله تعالى حقيقه، والمجاز المركّب، وهو ما استعمل فيه كلّ كلمه فى معناها، لكن ارید من المجموع غير ظاهره، كقولنا للمتخیر: «أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر اخرى». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وقايه الاذهان: ١٠٣، وتهذيب الأصول ١: ٦١.

أ - أن كلامه لا يختص بالاستعارة، بل يشمل جميع المجازات، بخلاف كلام السكاكي.

ب - أن كلامه لا يحتاج إلى ما ذكرنا من التوجيهين لكلام السكاكي، إذ اللفظ استعمل في الموضوع له على ما ذهب إليه المحقق المسجدشاهي، سواء كان من أسماء الأجناس أو الأعلام الشخصية، لكن المراد الجدّي على خلافه، فإذا قيل: «أسد على وفي الحروب نعامة» تعلق الإرادة الاستعماليه بالحيوان المفترس بمفهومه الكلي، لكن الإرادة الجدّيّه تعلقت بالرجل المنظور بادعاء كونه فرداً منه، وإذا قيل: «زيد حاتم» استعمل اللفظ في ما وضع له وهو «حاتم الطائي» لكن الإرادة الجدّيّه على خلافه بادعاء كونه عينه.

ج - أن ادعاء الفرديّه والعيّيه يكون على مذهب السكاكي قبل الاستعمال وعلى مذهب المحقق الاصفهاني بعده كما هو ظاهر. ويؤيد مذهب امران:

١ - أنه يناسب تسميه الحقيقيه والمجاز بهما، فإنّ الحقيقيه من الحق، وهو لغه عباره عن الأمر الثابت، والمجاز من الجواز، وهو العبور، فكأنّ المجاز يؤخذ من معبر المعنى الحقيقي، وهذه المناسبه لم تتحقق في قول المشهور.

٢ - أن المنطقيين قسّموا الدلاله اللفظيه إلى المطابقه والتضمّن والالتزام، ودلاله اللفظ على المعنى المجازي ليست منها على القول المشهور.

أمّا عدم كونها مطابقه فواضح، وأمّا عدم كونها تضمناً فلأنّ العلاقه وإن كانت في بعض المجازات علاقه الكلّ والجزء، وهو من باب تسميه الشىء باسم كله، إلّا أنه لا يكون تضمناً، لأنّ التضمّن هو الدلاله على جزء ما وضع له تبعاً لدلالته على تمامه لا استعماله في الجزء مستقلاً.

وبه ظهر عدم كونها التزاماً، فإنّ الدلالة الالتزامية أيضاً تابعه للدلالة المطابقيه.

فما ذهب إليه المشهور مستلزم لخروج المجاز عن الدلالات اللفظية بأقسامها الثلاثة، وليس لها قسم رابع.

وأما على المذهب الحقّ فهو داخل في المطابقيه، لتعلّق الإراده الاستعماليه بالموضوع له.

إن قلت: على قول المشهور أيضاً تكون قرينته القرينه بالدلالة المطابقيه.

قلت: نعم، لكنّه لا يستلزم كون دلاله ذى القرينه أيضاً مطابقيه، إذ لا ربط بينهما من هذه الجهه، على أنّ القرينه قد تكون حالتيه لا مقالتيه، فلا يتحقّق فيها الدلالة اللفظيه أصلاً.

ص: ٢٤٢

فى إطلاق اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

الأمر الرابع فى إطلاق اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

إشاره

إطلاق اللفظ وإرادته اللفظ منه (١) يتصوّر على أنحاء أربعة:

أ - إطلاقه وإرادته نوعه، وهو على قسمين، لأنّ شخص اللفظ قد يكون داخلاً فى النوع المراد، كقولنا: «زيد لفظ» وقد لا يكون داخلاً، كقولنا:

«ضرب فعل ماضٍ».

ب - إطلاقه وإرادته صنفه، وهو أيضاً على قسمين: لأنّ الصنف المراد أيضاً قد يشمل شخص اللفظ المملفوظ به، كما إذا قيل: «زيد إذا وقع فى أوّل الجملة الاسميه فهو مبتدأ» وقد لا يشمل، كما إذا قيل: «زيد فى ضرب زيد فاعل».

ج - إطلاقه وإرادته فرد آخر مثله، كما إذا قال الأستاذ لتلميذه: بين تركيب قولنا: «جاء زيد من السفر» فقال: جاء فعل ماضٍ، زيد فاعله، من السفر متعلّق بجاء، فإنّه أراد بكلمات «جاء» و «زيد» و «من السفر» الألفاظ المستعمله فى كلام الأستاذ كما لا يخفى.

ص: ٢٤٣

١- (١) إطلاق اللفظ وإرادته اللفظ منه فى مقابل استعماله فى المعنى حقيقياً كان المعنى أو مجازياً. م - ح - ي.

د - إطلافة وإراداه شخسه، كما إذا قيل: «زيد لفظ» وأريد من «زيد» شخص اللفظ الموجود في نفس هذه الجملة.

ولابد من البحث هاهنا في مقامين: الأول: في صحه هذه الإطلاقات، الثاني: في صدق الاستعمال عليها.

ص: ٢٤٤

فلا شبهه في صحه الإطلاق وإرادته النوع أو الصنف أو المثل كما قال المحقق الخراساني رحمه الله. واستدلّ عليها بأنّ صحه الإطلاق كذلك وحسنه إنّما كان بالطبع لا بالوضع، وإلّا كانت المهملات موضوعه لذلك، لصحه الإطلاق كذلك فيها(١)، والالتزام بوضعها لذلك كما ترى(٢).

أقول: نحن وإن لم نسلّم في البحث السابق كون الصحه بمعنى الحسن، إلّا أنّ أصل دعواه هنا صحيح كدعواه هناك.

ويمكن أن يستدلّ عليها بوجهين آخرين:

الأول: كثره هذه الإطلاقات في المحاورات العرفيه بحيث لا يمكن القول بكون جميعها غلطاً.

الثاني: أنّه لا طريق إلى كثير من موارد التفهيم والتفهّم إلّا هذه الإطلاقات، ألا ترى أنّا إذا أردنا تفهيم أنّ «ضرب فعل ماض» لا بدّ من إطلاق اللفظ وإرادته نوعه كما في المثال، وكذلك إذا أراد التلميذ تركيب كلام الأستاذ لا بدّ له

ص: ٢٤٥

١- (١) كما إذا قلنا: «ديز لفظ». م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٩.

من إطلاق اللفظ وإرادته مثله؟

إن قلت: فهل هذه الإطلاقات تسمى حقيقةً أو مجازاً؟

قلت: لا- تسمى بها ولا- به، ولا- دليل على انحصار جميع الإطلاقات فيهما، سيما على القول بعدم صدق الاستعمال عليها، فإنّ الاستعمال هو الذى قد يكون حقيقياً وقد يكون مجازياً، فإطلاق اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه أو مثله خارجه عن مقسم الحقيقة والمجاز، بناءً على عدم صدق الاستعمال عليها.

نظريته صاحب الفصول فى إطلاق اللفظ وإرادته شخصه

وأما القسم الأخير فاستشكل فى صحته صاحب الفصول بأنه مستلزم لاتحاد الدال والمدلول إن اعتبر دلالة اللفظ على نفسه، ولتركب القضية المحكيه من جزئين إن لم تعتبر، لأنّ القضية اللفظية على هذا مركبه من ثلاثه أجزاء، لكنّها إنّما تكون حاكية عن المحمول والنسبه لا- الموضوع، فتكون القضية المحكيه بها مركبه (١) من جزئين، مع امتناع التركب إلّامن الثلاثه، ضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبين (٢).

نقد كلام صاحب الفصول من قبل صاحب الكفايه

وأجاب المحقق الخراسانى رحمه الله عنه على التقديرين بقوله:

قلت: يمكن أن يقال: إنّه يكفى تعدد الدال والمدلول اعتباراً، وإن

ص: ٢٤٤

١- (١) وأيضاً تكون القضية المحكيه مغايره للقضية اللفظية، لاشتمال الثانيه على الموضوع دون الأولى، مع لزوم التطابق بينهما وإلّا لم تكن القضية اللفظية حاكية عن الواقع. منه مدّ ظله.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ٢٢.

اتّحدا ذاتاً، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لفظه كان دالّاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً، مع أنّ حديث تركّب القضيه من جزئين لولا اعتبار الدلاله فى البين إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلّا كان أجزاءها الثلاثه تامّه، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غايه الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكي عنه (١)، إنتهى.

وتوضيح جوابه على التقدير الثانى أنّ شخص اللفظ ونفسه مع كونه شيئاً واحداً موضوع فى القضيتين: اللفظيه والمحكيه، ومغايره جميع أجزاء إحداهما مع الأخرى ليست أمراً حتمياً لازماً.

فالقضيه المحكيه أيضاً مرّكبه من ثلاثه أجزاء كالقضيه اللفظيه، فتحققت المطابقه بينهما.

أقول: هذا الجواب (٢) صحيح متين وإن كان الإشكال والجواب خارجين عن محلّ النزاع، لأننا نبحت الآن عن صحّه هذه الإطلاقات، ومسأله استلزام إطلاق اللفظ وإرادته شخصه لأحد المحذورين المتقدمين ترتبط بالمقام الثانى، وهو أنّ هذه الإطلاقات بعد إثبات صحّتها هل يصدق عليها الاستعمال والدلاله أم لا؟

فلو صدق لزم اتّحاد المستعمل الدالّ والمستعمل فيه المدلول، وإلّا لزم تركّب القضيه المحكيه من جزئين. ويجرى جواب صاحب الكفايه عنه.

ص: ٢٤٧

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩.

٢- (٢) يعنى: الجواب على التقدير الثانى، وأما الجواب على التقدير الأول - وهو كفايه المغايره الاعتباريه بين الدالّ والمدلول - فسيأتى الإشكال فيه. م ح - ى.

ويمكن الاستدلال على صحه إطلاق اللفظ وإرادته شخصه بما مرّ من الاستدلال على الأقسام الثلاثة الأولى من أنه قد ينحصر طريق التفهيم والتفهيم في إطلاق اللفظ وإرادته شخصه، كما إذا قال الأستاذ لتلاميذه: تَلَفَّظُوا بلفظ، فقال أحدهم: «زيد لفظي» والآخر: «عمرو لفظي» والثالث: «بكر لفظي» وهكذا، فإنه لا إشكال في أن مرادهم من زيد وعمرو وبكر شخص هذه الألفاظ الخارجه من أفواههم، ولا طريق لهم غير ذلك.

إن قلت: بل لهم طريق آخر لامثال أمر الأستاذ، وهو أن يقول الأول:

«زيد» والثاني: «عمرو» والثالث: «بكر» من دون تعييبها بكلمه «لفظي».

قلت: هذه الكلمات أيضاً موضوعات لمحمولات مقدّره، ويكون المعنى «زيد لفظي» وهكذا، ألا ترى أن الأستاذ لو قال للأول: ما لفظك الذي أمرتك بتلفظه؟ فقال: «زيد» يكون المعنى: «زيد لفظي»؟

والحاصل: أن هذه الإطلاقات بأقسامها الأربعة صحيحه، وأن ما أورده صاحب الفصول رحمه الله على القسم الرابع مربوط بالمقام الآتي، لا بالبحث عن الصحه الذي هو محلّ النزاع.

- أعنى صدق الاستعمال على هذه الإطلاقات - فلا بدّ قبل الشروع فيه من ذكر مقدّمه ترتبط بمعنى الاستعمال والدلاله، فنقول:
استعمال اللفظ: طلب عمله فى المعنى أو فى شىء آخر، فإنّه إذا قيل: «زيد قائم» استعمال «زيد» فى معناه، بمعنى أنّه يحضر فى ذهن المخاطب صورته من اللفظ ثمّ ينتقل منها إلى المعنى، ودلاله اللفظ: إرشاده إلى غيره.
إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر عدم صدق الاستعمال والدلاله فيما إذا اطلق اللفظ وأريد به شخصه، لعدم تحقّق شىء سوى اللفظ الصادر من المتكلّم وانتقاش صورته فى ذهن السامع، فليس لنا أمران حتّى يكون أحدهما مستعملاً ودالاً والآخر مستعملاً فيه ومدلولاً.
وبعبارة أوضح: إذا قال التلميذ فى المثال المتقدّم: «زيد لفظى» ينتقش فى ذهن المستمع صورته لفظ «زيد» فقط، من دون أن ينتقل منها إلى المعنى أو شىء آخر، فإنّ المعنى - وهو زيد الخارجى - لا يناسب محمول القضيّه.
والمغايره الاعتباريّه لا تكفى لتحقّق الاستعمال والدلاله، وإن كانت كافيه لصحّه إطلاق اللفظ وإرادته شخصه.

على أنّ مرتبه الصدور متأخره عن مرتبه الدلاله (١)، ولا يمكن أن يكون المتقدم متقوماً بالمتأخر، فلا يصحّ أن يقال: «اللفظ من حيث إنه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً» كما في الكفايه.

ولا ينبغي الإشكال في صدق الاستعمال على القسم الثالث (٢)، كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله (٣)، وإن كان من قبيل استعمال اللفظ لا في المعنى.

نظريه الأستاذ البروجردى رحمه الله في المقام

وذهب سيدنا الأستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله إلى عدم تحقّق الاستعمال في هذا القسم أيضاً.

واستدلّ عليه بأنّ المتكلّم إذا أراد الحكم على مثل هذا الشخص الصادر فهو يذكر اللفظ لينتقل بطبيعته إلى ذهن المخاطب، فيتوجّه ذهنه إلى صرف الطبيعه غافلاً عن خصوصياتها، وينتقل بقريته الحكم إلى الحصّه المتحقّقه منها في ضمن الشخص المراد، فالانتقال إلى المثل بسبب القرينه، نظير تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال هذا اللفظ الخاصّ في مثله.

فإن قلت: إذا قال قائل: «زيد لفظ» مثلاً، فقلت أنت حاكياً عنه: «زيد المذكور في قول هذا القائل اسم» يكون قولك: «زيد» مرآة للفظ الواقع في كلامه، وسبباً للانتقال إليه، فيصير من قبيل الاستعمال.

قلت: لا يكون المراد من ذكر لفظ «زيد» إفنائه في اللفظ الواقع في كلام

ص: ٢٥٠

١- (١) فإنّ الصدور يتحقّق بالاستعمال، والدّلاله بالوضع ونحوه. م ح - ي.

٢- (٢) وهو ما إذا اطلق اللفظ وأريد به مثله. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣٠.

القائل إفاء اللفظ في المعنى، بل يكون المراد كما عرفت وجوده بطبيعته في ذهن المخاطب، وأمّا انتقال ذهنه إلى الشخص منه - الواقع في كلام القائل - فبالقرينه المذكوره في الكلام، فليس في هذا القسم أيضاً استعمال (١).

نقد كلام السيد البروجردى رحمه الله

وفيه: أن الاستعمال يتحقق بإرادة المتكلم، والسامع وإن لم يحضر في ذهنه إلا الطبيعة، وينتقل إلى المثل بواسطة القرينه، إلّا أن المتكلم اطلق اللفظ وأراد به الفرد الآخر المذكور في كلام غيره، فيصدق عليه أن المتكلم استعمال اللفظ في مثله.

ولو لا ذلك لكان ما ذكره رحمه الله خارجاً عن محلّ النزاع، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا اطلق اللفظ وأريد به مثله لا طبيعته.

ص: ٢٥١

١- (١) نهاية الأصول: ٣٤.

نظريته صاحب الكفاية في ذلك

وأما القسمان الأولان - وهما إطلاق اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه - فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن فيهما احتمالين على تقديرين:

وحاصل ما أفاده: أن المتكلم إذا قال: «زيد لفظ»^(١) مثلاً فإن أراد تجريد لفظ «زيد» الصادر منه من التشخيصات والخصوصيات الفرديّة من كونه صادراً منه في هذا الزمان وفي هذا المكان وسائر التشخيصات، فلا مجال لتحقق الاستعمال، لأنّ كلمة «زيد» بما هو مصداق لكلي لفظ «زيد» جعل موضوعاً في هذه القضية، لا بما هو خصوص جزئيّه ولفظه وبه حكايته^(٢).

وإذا اعتبر بجميع خصوصياته وأريد به حكايته عن نوعه وكونه مرآة له كما إذا أريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فرداً منه وقد حكم في القضية بما يعمّه.

ص: ٢٥٣

١- (١) هذا مثال لإطلاق اللفظ وإرادته نوعه، لكن لا- فرق في المباحث بينه وبين إطلاقه وإرادته صنفه فلا حاجة إلى التمثيل للثاني. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) ويمكن تنظير المقام بما إذا قيل: «زيد متعجب» فإنّ زيداً بما أنّه فرد من أفراد الإنسان من دون لحاظ تشخيصاته الفرديّة جعل موضوعاً في هذه القضية، فموضوعها في الحقيقة هو «الإنسان» الذي زيد أحد مصاديقه. منه مدّ ظلّه.

ثم قال: إن الإطلاقات المتعارفه ظاهراً من قبيل الثاني (١) لا-الأول كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه الاحتمال الأول مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في مثل «ضرب فعل ماضٍ» (٢).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

وأنكر سيدنا الأستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله صدق الاستعمال على هذين القسمين أيضاً (٣)، وهو يناسب ما تقدم منه في توجيه عدم صدقه فيما إذا اطلق اللفظ وأريد به مثله، فإنه حيث أنكر الاستعمال هناك فلا بد له من إنكاره هاهنا بطريق أولى كما لا يخفى.

المختار في المقام

ومقتضى التحقيق تحقّق الاستعمال في هذين القسمين قطعاً كالقسم الثالث، ولا وجه للاحتمال الآخر المذكور في الكفايه أصلاً، لأنّ التشخيصات الفردية في اللفظ امور واقعية لا-اعتبارية، فلا-يمكن تجريده عنها وإلقائه إلى المخاطب مجرداً عنها، فإنّ الاعتباريات يكون وضعها ورفعها بيد المعبر لا الواقعيّات، وماهية الفرد والجزئي غير ماهية طبيعته وكنيته كما عرفت سابقاً.

فهنا اطلق اللفظ الخاصّ المتشخص وأريد به طبيعته النوعية أو الصنفيه، فيصدق أنّه استعمل فيها، ولا يجرى فيه احتمال آخر أصلاً.

لا يقال: إذا كان اللفظ الملفوظ به ممّا قد حكم في القضية بما يعمّه مثل «زيد لفظ» فالاستعمال وإن كان صادقاً بالنسبة إلى سائر الأفراد إلّا أنّه لا يصدق

ص: ٢٥٤

١- (١) فيصدق عليها الاستعمال. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٠.

٣- (٣) نهايه الأصول: ٣٣.

بالنسبه إلى نفسه، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول.

فإنه يقال: إن اللفظ هنا لم يستعمل في الأفراد أصلاً، بل في الكلّي الذي ينطبق على الأفراد، ومنها شخص اللفظ الملفوظ به، فكلّ فرد سواء كان هذا الشخص أو الأفراد الأخرى مصداق للمستعمل فيه لا نفسه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ إطلاق اللفظ صحيح في جميع الأقسام الأربعة وإن لم يصدق عليه الحقيقه ولا المجاز، لكن لا يتحقّق الاستعمال فيما إذا اطلق وأريد به شخصه ويتحقّق في سائر الأقسام.

ص: ٢٥٥

الأمر الخامس فى دخل الإراده فى معانى الألفاظ

أشاره

اختلفوا فى أنّ تعلق الإراده بالمعنى هل هو داخل فيما وضع له الألفاظ شرطاً أو شرطاً أم لا؟

ولابدّ قبل الورود فى البحث من بيان أقسام الإراده وأنّ محلّ النزاع أى قسم منها، فنقول: الإراده على أربعة أقسام:

١ - مفهوم الإراده وماهيتها، وهو «الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد».

٢ - وجودها الذهنى.

٣ - وجودها العينى، وهو الوصف القائم بنفس المرید المؤثر فى تحريك الأعضاء والجوارح، فإنّه موجود فى الخارج، لأنّ الوجود الخارجى فى كلّ شىء بحسبه، وهذا القسم من الإراده من المعانى الحرفيه والوجودات الرابطة، لتعلقها بالطرفين: المرید والمراد.

٤ - وجودها الإنشائى بناءً على اتحاد الطلب والإراده، إذ الطلب الإنشائى - بناءً عليه - يكون بعينه هو الإراده الإنشائيه.

والظاهر أنّ محلّ النزاع دخلها فى المعنى بوجودها الخارجى.

والحق ما ذهب إليه المحققون منهم المحقق الخراساني صاحب الكفايه، من عدم دخالتها فيما وضع له الألفاظ أصلاً.

واستدل عليه بوجوه:

الأول: التبادر، فإننا إذا سمعنا لفظ «الإنسان» مثلاً يتبادر منه إلى الذهن نفس معناه، وهو «الحيوان الناطق» لا هو مع كونه مراداً للفظ (١).

الثاني: صحه الحمل في الجمل، مثل «زيد قائم» بلا تصرف في ألفاظ الأطراف، مع أنه لو كانت موضوعه لها بما هي مراده لما صح بدونه، لأن الإراده المأخوذه في الموضوع غير الإراده المأخوذه في المحمول (٢)، وحيث إن التغير في الجزء أو القيد يوجب التغير في الكل أو المقيد، فلا يتحقق بين الموضوع والمحمول الهوويه التي هي ملاك الحمل، فلو كانت الإراده داخله فيما وضع له الألفاظ فلا بد في القضايا الحملية إما من القول بعدم صحتها وهو خلاف الضروره، أو القول بتجريد ألفاظها من الإراده، وهو أيضاً خلاف الوجدان (٣).

الثالث: أن الإراده لو كانت داخله في المعنى الموضوع له لكان الوضع في عامه الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً، لمكان اعتبار خصوص إرادته اللفظيين فيما وضع له اللفظ، وهو خلاف الوجدان، وخلاف ما صرحوا به من أن الموضوع له في أسماء الأجناس عام كالوضع (٤).

ص: ٢٥٨

١- (١) نهايه الأفكار للمحقق العراقي ١ و ٢: ٦٤.

٢- (٢) لكونهما شخصين من الإراده: أحدهما متعلق باللفظ وزيد، والآخر به وبالقائم. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣١.

٤- (٤) المصدر نفسه.

برهان من قال بكون الإرادة دخيلةً في الموضوع له

وأهمّ ما استدللّ به الخصم أنّ إرادته اللَّافظ المعنى علّه غائيّه للوضع، والعلّه توجب تضييق المعلول، فالإرادة داخله فيما وضع له اللفظ.

وتوضيحه يحتاج إلى تقديم أمرين:

أ - أنّ العلّه الغائيّه في الأفعال الاختياريّه وإن كانت بوجودها الخارجى متأخره عن المعلول إلّا أنّها بوجودها الذهني متقدّمه عليه مؤثّره فيه، بل هي أهمّ تأثيراً من سائر العلل، فإنّ كلّ فعل اختياري متوقّف على الإرادة التي من جملة مقدّماتها التصديق بفائدته، والفائدة هي العلّه الغائيّه، فهي بوجودها الذهني علّه للأفعال الاختياريّه مؤثّره فيها.

ب - أنّ كلّ معلول مضيق بعلته، ألا- ترى أنّ الحرارة التي تحقّقت بالنار وإن كانت تسمّى الحرارة بقول مطلق، إلّا أنّها بالنظر الدقيق هي الحرارة التي وجدت بسبب النار، فالعلّه مضيقه للمعلول.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول في توضيح دعوى الخصم:

غرض الواضع من الوضع إنّما هو سهوله تفهيم المراد وتفهمه، فإرادته المتكلّم المعنى دخيله في العلّه الغائيّه للوضع، فيتضيق الموضوع له بها، لما عرفت من تضييق المعلول بعلته.

نقد دليل من قال بكون الإرادة دخيلةً في الموضوع له

وفيه: أنّ سهوله التفهيم والتفهم من نتائج العلّه الغائيّه للوضع لا- نفسها، فإنّ الغرض من الوضع إيجاد علقه وضعيه بين اللفظ والمعنى ليدلّ عليه.

نعم، يترتب عليه سهوله التفهيم والتفهم.

سَلَمْنَا كونها هي الغايه، لكنّها غايه للوضع، فهو يَضَيِّقُ بها لا الموضوع له، ومعنى تضيق الوضع بها أنّ الواضع وضع اللفظ بإزاء نفس المعنى لكن في ظرف كونه مراداً للألفظ وحينه، فالإراداه قيد للوضع لا للموضوع له.

البحث حول قول العلمين: «الدلاله تابعه للإراداه»

بقي هنا شيء: وهو أنّ العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي رحمهما الله ذهبا إلى أنّ الدلاله تابعه للإراداه.

فتوهم بعضهم أنّ مرادهما كون الإراده داخله في الموضوع له، لأنّ معنى كلامهما أنّ الإراده إذا كانت موجوده كان المعنى تاماً فيدلّ اللفظ عليه، وإذا لم تكن كان ناقصاً فلا يدلّ عليه، فكلامهما يؤيد قول من ذهب إلى أنّ الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها بما هي مراده للألفاظها.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ لنا دالتين: تصوّريّه وتصديقيّه، فإنّه إذا قيل: «زيد» مثلاً ينتقل الذهن إلى المعنى، سواء أَرَادَهُ المتكلم أم لا، وهذا هو الدلاله التصوّريّه، وله دلاله اخرى فيما إذا أحرز أنّ المتكلم أيضاً أراد المعنى، فحينئذ يدلّ عليه أيضاً، وهذه هي الدلاله التصديقيّه، لتصديق السامع كون المعنى مراداً للمتكلم.

والعلمان أرادوا تبعيّه الدلاله التصديقيّه للإراداه، ونحن أيضاً نقول به، لكنّ الموضوع له هو المدلول بمجرد الدلاله التصوّريّه، وهي لا تتبع الإراده عندهما أيضاً، فكلامهما لا يؤيد قول الخصم (١).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في توجيه كلام العلمين.

ص: ٢٦٠

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ تبعيّة الدلالة التصديقيّة للإرادة أمر بيّن نظير «النار حارّه» لأنّ معناها أنّ «دلاله اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلّم تابع لأن يكون مراداً له» وهذا لا يشكّ فيه أحد حتّى يحتاج إلى البيان، سيّما من قبل هذين العلمين الذين هما بصدد بيان الغوامض والمعضلات وتوضيحها.

فمرادهما تبعيّة الدلالة التصرّويّة لها، وأنّ المعنى إذا لم يكن مراداً للفاظ لم يكن دلاله أصلاً، ولم ينتقل ذهن السامع إلى المعنى.

إن قلت: فعلى هذا يكون كلامهما تأييداً للخصم، لما هو الحقّ من كون الموضوع له هو ما دلّ عليه اللفظ بالدلالة التصرّويّة.

قلت: لا، لأنّ غايه ما يقتضيه كلامهما - مع قطع النظر عن صحّته وسقمه - أنّ الإرادة تضيّق الوضع لا الموضوع له كما تقدّم، وبعبارة اخرى: القضيّة حيثيّة ممكنه، لا مشروطه عامّه (١).

فهذا نظير ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في الفرق بين معاني الأسماء والحروف، من أنّ قصد المعنى بما هو هو وفي نفسه أو بما هو في غيره من ظروف الاستعمال لا من شؤون الموضوع له أو المستعمل فيه (٢).

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا.

كلام السيّد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

لكن ذهب بعض الأعلام إلى كون الدلالة التصديقيّة هي الدلالة الوضعيّة، خلافاً لما اختاره المحقّق الخراساني والإمام، وإلى أنّ كلام العلمين أيضاً مربوط

ص: ٢٤١

١- (١) فاللفظ وضع للمعنى ليكون دالاً عليه حين كونه مراداً لا بشرط كونه مراداً. م ح - ي.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ٧٢.

بهذه الدلالة لا الدلالة التصوريّة، لكن مرادهما أنّ الإرادة دخيله في الوضع لا الموضوع له.

فقال ما ملخصه: قد وقع الكلام بين الأعلام في أنّ الدلالة الوضعيّة هل هي الدلالة التصوريّة أو أنّها الدلالة التصديقيّة؟ فالمعروف والمشهور بينهم هو الأوّل، بتقريب أنّ الانتقال إلى المعنى عند تصوّر اللفظ لا بدّ أن يستند إلى سبب، وذلك السبب إمّا الوضع أو القرينه، وحيث إنّ الثاني منتفٍ لفرض خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ فيتعيّن الأوّل، وذهب جماعه من المحقّقين إلى الثاني أي «إلى انحصار الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة».

التحقيق حسب ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول الثاني بناءً على ما سلكتناه في باب الوضع من أنّه عبارته عن التعهّد والالتزام، ضروره أنّه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالّاً على معناه ولو صدر عن لافظ بلا شعور واختيار، بل ولو صدر عن اصطكاك حجر بآخر وهكذا، فإنّ هذا غير اختياري، فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهّد والالتزام، وعليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقه الوضعيّة بصوره قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته، سواء كانت الإرادة تفهيميّة (1) محضه أم جدّيّه أيضاً، فإنّه أمر اختياري، فيكون متعلّقاً للالتزام والتعهّد.

وأما الدلالة التصوريّة وهي الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ فهي غير مستنده إلى الوضع، بل هي من جهة الأُنس الحاصل من كثره الاستعمال أو نحو ذلك، فالانتقال عادي لا وضعي.

ولا يخفى أنّ مراد العلمين رحمهما الله ممّا حكى عنهما من أنّ الدلالة تتبع الإرادة هو

ص: ٢٤٢

١- (١) أي: استعماليه. منه مدّ ظلّه.

ما ذكرناه من أنّ العلقه الوضعيّه مختصّه بصوره إرادته تفهيم المعنى، وليس مرادهما من ذلك أخذ الإراده التفهيميّه فى المعنى الموضوع له لكى يرد عليه ما أورد(١).

انتهى كلامه ملخصاً.

نقد ما أفاده المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

وفيه أولاً: أنّه مبنيّ على ما اختاره من كون حقيقه الوضع هى التعهّد والالتزام، ونحن لم نسلّم هذا المبنيّ فى ذلك البحث(٢).

ص: ٢٤٣

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ١١٧.

٢- (٢) يمكن أن يقال: إنّ المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» لم يحصر البحث على مبناه، فإنّه بعد توجيه ما اختاره على طبق مبناه قال: بل إنّ الأمر كذلك حتّى على ما سلكه القوم فى مسأله الوضع من أنّه أمر اعتبارى، فإنّ الأمر الاعتبارى يتبع الغرض الداعى إليه فى السعه والضيق، فالزائد على ذلك لغو محض، ولما كان الغرض الباعث للوضع على الوضع قصد تفهيم المعنى من اللفظ وجعله آله لإحضار معناه فى الذهن عند إرادته تفهيمه فلا موجب لجعل العلقه الوضعيّه واعتبارها على الإطلاق، حتّى فى اللفظ الصادر عن لافظ من غير شاعر، كالتائم والمجنون ونحوهما، فإنّ اعتباره فى أمثال هذه الموارد من اللغو الظاهر. وإن شئت فقل: حيث إنّ الغرض الباعث على الوضع هو إبراز المقاصد والأغراض خارجاً فلا محاله لا يزيد سعه الوضع عن سعه ذلك الغرض، فإنّه أمر جعلى واختياره بيد الجاعل، فله تقييده بما شاء من القيود إذا دعت الحاجه إلى ذلك، وبما أنّ الغرض فى المقام قصد التفهيم فلا محاله تختصّ العلقه الوضعيّه بصوره إرادته التفهيم. فالنتيجه هى انحصار الدلاله الوضعيّه بالدلاله التصديقيّه على جميع المسالك والآراء فى تفسير حقيقه الوضع من دون فرق فى المسأله بين رأينا وسائر الآراء. لكنّ الأستاذ «مدّ ظلّه» لم يتعرّض لهذه الفقره من كلامه، ولعلّه لم يعتدّ بها، لأجل تضعيفها من قبل المحقق الخوئى نفسه، فإنّه عقيب التصريح بعدم الفرق فى المسأله بين رأيه وسائر الآراء قال: نعم، الفرق بينهما فى نقطه واحده، وهى أنّ ذلك الانحصار حتمىّ على القول بالتعهّد دون غيره من الأقوال. م ح - ٥.

وثانياً: لم نسلّم كون الدلالة التصوّريّة مستنده إلى الأّنس الحاصل من كثره الاستعمال، بل الوجدان قاضٍ بأنّها مستنده إلى الوضع كما هو المشهور، فإنّك إذا وضعت لفظ زيد لابنك مثلاً وأعلّمت ذلك فكّلما قيل: «زيد» ينتقل ذهن السامع إليه ولو كان القائل نائماً غير مريد للمعنى حتّى فيما إذا لم يتحقّق كثره الاستعمال فيه بعد، فالدلالة التصوّريّة مستنده إلى الوضع لا إلى كثره الاستعمال.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الإراده ليست جزءً ولا شرطاً للموضوع له أولاً، وأنّ الدلالة التصوّريّة من الدلالات الوضعيّة ثانياً، وأنّ كلام العلمين مربوط بها لا بالدلالة التصديقيّة ثالثاً، فإن قلنا بصحّه كلامهما ينحصر الوضع بما إذا كان المعنى مراداً بنحو القضيه الحيتيه ولا- وضع فيما إذا انتقل ذهن السامع إلى المعنى من اصطكاك حجر بحجر آخر أو من تلفّظ لافظ بلا شعور واختيار أو نحوهما، وإلّا فلا ينحصر به، بل يعمّ جميع موارد انتقال الذهن إلى المعنى.

الأمر السادس فى وضع المرڪبات

أشاره

وقبل الشروع فى البحث ينبغى التنبيه على مقدمه، وهى أنّ محلّ الكلام هنا فى وضع المرڪب بما هو مرڪب، أعنى وضعه بمجموع أجزائه من الهيئه والماده، مثلاً فى قولنا: «زيد قائم» قد وضعت كلمه «زيد» لمعنى خاص، وماده كلمه «قائم» لمعنى آخر، وهيئتها لمعنى ثالث، وهيئه الجملة الخبرية لمعنى رابع، وهو النسبه على ما هو المشهور بين المنطقيين، والهوهويه على ما اخترناه من عدم تحقق النسبه فى القضايا، كلّ ذلك لا اشكال فيه، وإنّما الكلام والإشكال فى وضع آخر لمجموع المرڪب من هذه المفردات.

المختار فى المسأله

إذا عرفت هذا فالحقّ أنّه لا وضع للمرڪبات سوى وضع مفرداتها.

ومن قال بكونها موضوعه فلو أراد من المرڪب هيئه الجملة فهو صحيح، والنزاع لفظى، لكنّه خلاف ظاهر كلامهم، لأنّهم قالوا: للمرڪب وضع كما أنّ للمفرد وضعاً، وهيئه الجملة تعدّ من المفردات كما عرفت، على أنّهم قالوا: إنّ المرڪب وضع لما وضعت له الهيئه، فيعلم منه أنّ مرادهم به غيرها.

وكيف كان، فالدليل على عدم تحقّق وضع للمركّبات سوى وضع المفردات أنّ الوضع لا بدّ له من أن يكون بإزاء المعنى، وليس لنا في الجمل غير معنى مفرداتها معنى آخر حتّى يوضع له مجموع المركّب، فإنّنا إذا قلنا: «زيد قائم» مثلاً فلا إشكال في كون «زيد» موضوعاً لمعناه، وهكذا مادّه «قائم» وهيئته (1)، وهيئة الجملة الاسميّة أيضاً وضعت للنسبه على القول المشهور وللوهوويّه على ما اخترناه من عدم تحقّق النسبه في القضايا، وليس لنا معنى خامس حتّى يوضع له المركّب، ولا وضع بلا معنى، إذ الغرض من الوضع إنّما هو تفهيم المعنى.

إن قلت: فكيف يكون «اجتماع النقيضين» و «شريك الباري» و «ممتنع» ونحوها موضوعه مع أنّه لا واقعته لها؟

قلت: الموضوع في الأوّلين كلّ من المضاف والمضاف إليه، وفي الثالث كلّ من المادّه والهيئه، ولا ريب في تحقّق المعنى لكلّ واحد من هذه الأمور، وأمّا التركيب الإضافي في مثل «اجتماع النقيضين» فهو فعلنا لا فعل الواضع، فلا يلزم أن يكون له معنى، وهكذا تركيب المادّه والهيئه في مثل «ممتنع» و «محال».

هذا أوّلاً.

وثانياً: لا- نسلمّ عدم المعنى لها، فإنّ ل «اجتماع النقيضين» معنى ينتقل إلى الذهن من سماعه لكنّه محكوم بعدم التحقّق في الخارج، وهكذا سائر الأمثله.

والحاصل: أنا لا نجد غير معنى المفردات معنى آخر لكي يوضع له المجموع المركّب.

ولأجل هذا اضطرّ بعض النحاه إلى القول بأنّه لم يوضع لمعنى آخر، بل لما

ص: ٢٦٦

١- (١) مادّه المشتقّ وضعت للمبدأ وهيئته لتلبس الذات به. منه مدّ ظلّه.

وضعت له الهيئه، نظير اللفظين المترادفين.

لكن يرد عليه أولاً: أنه يستلزم أن يكون وضعه لغواً، إذ لا حاجة إليه بعد وضع الهيئه.

وأما الألفاظ المترادفه فمضافاً إلى أنهم اختلفوا فيها وذهب بعض المحققين إلى أن لكل من الألفاظ التي يتخيل ترادفها خصوصية ليست في سائرهما، إن قياس المقام بها مع الفارق، لأنها وضعت لمعنى واحد كثير الابتلاء، فأراد الواضع تسهيل الأمر على الناس، فوضع ألفاظاً متعدده لذلك المعنى الواحد كي يتمكنوا من اختيار ما شاؤوا منها عند تفهيم المعنى، وهذا التوجيه لا يجرى في المقام، لأن المجموع المركب وهيئه الجملة متلازمان، فلا يمكن اختيار أحدهما مستقلاً حتى يستعمل بعضهم هذا وبعضهم تلك.

وثانياً: أنه لا ينتقل الذهن عند سماع الجملة إلى النسبه أو الهوهويه الأمره واحده، فالدليل عليها أيضاً لا يكون إلا واحداً.

وأورد عليه ابن مالك بوجه آخر، وهو أنه لو كان للمركب وضع على حده فلا محاله إمّا أن يكون نوعياً أو شخصياً (1)، لا سبيل إلى الأول لتغاير كل مركب مع المركب الآخر حيث يتغاير أجزائهما التي يتشكل المركب منها، وأما الثاني فلا يمكن، لعدم تناهى المركبات، فلا يمكن تصوّر كل جملة بنفسها، على أنه يستلزم عسر الخطاب، لأن الخطيب لا بد له في كل جملة أن يفكر في أنها هل هي موضوعه أم لا، فلا يستعملها لو لم تكن موضوعه كما لا يستعمل اللفظ المفرد إلا إذا كان موضوعاً.

ص: ٢٤٧

١- (١) تقدّم توضيح الوضع النوعي والشخصي، فراجع ص ١٤٤.

الأمر السابع فى علائم الحقيقه والمجاز

إشاره

ذكروا لتمييز الحقيقه من المجاز علامات:

١ - التبادر

(١)

وفيه جهات من البحث:

الأولى: أنّ التبادر هو انسباق أحد المعانى المحتمله إلى الذهن من دون أن ينتقل إليه سائر المعانى، لا انتقال الذهن إلى أحدها أولاً ثم إلى البقيه.

الثانيه: أنه لا يختصّ بما إذا استعمل اللفظ ودار أمره بين المعنى الحقيقى والمجازى، بل يعمّ ما إذا دار أمره بين الاستعمال الصحيح والغلط أيضاً، بل ما إذا لم يتحقّق الاستعمال أصلاً كما إذا قال الجاهل باللغه العريبيه المريد لمعرفه معنى الماء: «جئنى بماء» فإذا أتاه المأمور كأساً من الماء يعرف الأمر أنّ معناه:

المائع الخاصّ الذى ما فى الكأس أحد مصاديقه، لانسباقه إلى ذهن المخاطب العارف باللغه، وواضح أنّ الاستعمال لم يتحقّق فى هذا المثال، لعدم معرفه الأمر

ص: ٢٦٩

١- (١) العلامه الأولى فى كتب القدماء تنصيص أهل اللغه، لكنّ المتأخّرين لم يتعرّضوا له لعدم حجّيه قول اللغوى عند أكثرهم. منه مدّ ظلّه.

بمعنى الماء حتى يصدق الاستعمال على قوله: «جئني بماء».

الثالثة: أنّ التبادر ينتج كون المعنى المتبادر حقيقياً، وأمّا كونه موضوعاً له فلا، لما سبق من كون الوضع قسماً واحداً، وهو تعيين اللفظ للمعنى، وأمّا تعيينه فيه فهو مع كونه مستلزماً لصيروره المعنى معنى حقيقياً لا يكون وضعاً، فما يتبادر من اللفظ أعمّ من الموضوع له. نعم، بناءً على ما ذهب إليه المحقق الخراساني من انقسام الوضع إلى التعيني والتعيني فالتبادر يكون علامةً لكون المتبادر موضوعاً له أيضاً.

الرابعة: أنّ وجه كون التبادر علامة الحقيقة أنّه لو لم يرتبط المعنى المتبادر باللفظ ارتباط المعنى الحقيقي بلفظه لما كان متبادراً، لعدم امتياز آخر له من بين المعاني المحتملة.

الخامسة: استشكل عليه بأنّه كيف يكون علامة الحقيقة مع توقّفه على العلم بأنّ المتبادر موضوع له كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار.

وأجاب عنه صاحب الكفاية بوجهين:

أ - أنّ العلم الذي يتوقّف على التبادر غير العلم الذي يتوقّف عليه التبادر، فإنّ العلم التفصيلي (1) بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر، والتبادر موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به لا التفصيلي، فلا دور.

ب - قوله: هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره فالتغاير أوضح من أن يخفى (2).

ص: ٢٧٠

١- (١) المراد بالعلم التفصيلي هاهنا أن يعلم المعنى الحقيقي مع توجهه إلى علمه، وبالعلم الإجمالي أن يعلمه من دون أن يلتفت إليه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفاية الأصول: ٣٣.

وأجيب عنه بوجه آخر أيضاً، وهو أنّ لنا فردين من العلم التفصيلي، أحدهما قبل التبادر والآخر بعده، فالفرد المتوقّف على التبادر من العلم غير الفرد المتوقّف عليه التبادر.

وفيه: أنّ العلم من الأمور ذات الإضافة إلى طرفين، لتعلّقه بالعالم والمعلوم، فلا يتعدّد إلّا إذا تعدّد أحد طرفيه أو كلاهما كسائر الأمور الإضافية، فكما أنّ زيدا إذا دخل الدار لم يتحقّق إلّا طرفيه واحده، فكذلك إذا علمنا بشيء لم يتحقّق لنا إلّا علم واحد.

السادس: أنّ كون التبادر علامه الحقيقيه مشروط بكونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينه.

ثمّ لو علمنا بعدم وجود القرينه فيها، وإلّا فلا- قاعده لإحراز كون الاستناد إليه لا إليها، لأنّ ما ذكره لإحرازه أمران، وكلاهما مردودان.

الأول: الأطراد، والمراد به أنّ كلّما سمع اللفظ انتقل الذهن إليه، مثلاً كلّما سمع لفظ «الصعيد» انتقل الذهن إلى التراب الخالص، فهو دليل على كون هذا المعنى المتبادر مربوط بنفس اللفظ لا بالقرينه.

وفيه: أنّه لو استلزم العلم فلا- بحث في حجّيته، لكون العلم حجّه من أيّ طريق حصل، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا- دليل على حجّيته شرعاً، ولا بناء العقلاء على ذلك.

الثاني: أصاله عدم القرينه.

وفيه: أنّها حجّه في موارد الشكّ في المراد مع العلم بالمعنى الحقيقي والمجازي، لا فيما إذا شككنا في كون التبادر مستنداً إلى نفس اللفظ حتّى يكون المتبادر معناه الحقيقي أو إلى القرينه لكي يكون معناه المجازي، فإنّ دليل حجّيتها

- وهو بناء العقلاء - إنما لا يشمل هذه الموارد قطعاً أو نشك في شموله لها، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

لا يقال: يمكن أن يعمها دليل الاستصحاب فتكون أصلاً شرعياً.

فإنه يقال: إن اريد به استصحاب عدم محفوفيه الكلام بالقرينه فهو من قبيل استصحاب عدم قرشيهِ المرأه وعدم قابليه الحيوان للتذكيه، ومقتضى التحقيق عدم جريان هذا القليل من الاستصحابات، لتغاير القضيتين عرفاً، فإنّ القضيه المتيقنه سالبه بانتفاء الموضوع والمشكوكه بانتفاء المحمول، وهما متغايرتان عرفاً.

وإن اريد به استصحاب عدم وجود القرينه - بنحو مفاد «ليس التامه» - فهو أصل مثبت، لأنّ عدم القرينه لا يكون حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، فإذا تبادر من لفظ «الصعيد» مثلاً التراب الخالص ولم نعلم أنه مستند إلى نفس اللفظ أو إلى القرينه لا يجرى استصحاب عدم القرينه ليثبت كونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ ويترتب عليه وجوب التيمم، لأنّ الاستناد إلى حاقّ اللفظ وكون معناه هذا المتبادر واسطه عقليه غير خفيه.

السابعه: أنّ المحقق الخراساني رحمه الله جعل التبادر علامه الحقيقه من دون أن يجعل عدم التبادر أو نحوه علامه للمجاز، فظاهره عدم انكشاف المجاز من طريق هذه العلامه، سيما أنه كما سيأتى جعل صحه السلب وعدم الأطراد علامتين للمجاز كما جعل الأطراد وعدم صحه السلب علامتين للحقيقه، فيستظهر منه عدم انكشاف المجاز من طريق هذه العلامه الأولى بنظره، وإلّا لذكر علامته كما ذكرها في الأخيرتين.

لكنّ المشهور كما جعلوا التبادر علامه الحقيقه جعلوا عدم التبادر أيضاً علامه للمجاز.

وأورد عليهم بأنَّ المشترك اللفظي لو اطلق بدون قرينه - كما إذا قيل:

«رأيت عيناً» - لم يتبادر منه معنى أصلاً مع أنَّه لا يكون علامه للمجاز، وإلَّا كان مجازاً حتَّى في معانيه الحقيقيَّة وهو خلف.

ولأجل هذا عدل المحقِّق القمِّي في «القوانين» والمحقِّق الاصفهاني في «الفصول» إلى أنَّ تبادر الغير علامه المجاز لا - عدم التبادر(١).

واستشكل عليهما باللفظ المشترك أيضاً، لأنَّه إن كان لمثل كلمه «عين» معنى مجازي وأطلقت من غير قرينه كان هذا المعنى المجازي أحد معانيها المحتمله ولم يتبادر غيره حتَّى يستعلم كونها مجازاً فيه.

وأجيب عنه بأنَّه كلُّما تبادر الغير ثبت المجازيَّة لا أنَّه كلُّما يتحقَّق المجاز يتبادر غيره لا محاله.

وبعبارة اخرى: تبادر غير المعنى المحتمل مستلزم لمجازيَّته لا أنَّ مجازيَّته مستلزمه لتبادر غيره، كما أنَّ الأمر كذلك في جانب الحقيقيَّة، فإنَّ التبادر مستلزم لكون المتبادر معنى حقيقيّاً لا - أنَّ كون المعنى حقيقيّاً يستلزم كونه متبادراً من اللفظ، فإنَّ اللفظ المشترك لا - يتبادر منه معانيه الحقيقيَّة بدون قرينه معيَّنه. وهذا جواب متين، فتبادر الغير علامه المجاز كما أنَّ التبادر علامه الحقيقيَّة.

هذا تمام الكلام في العلامه الأولى.

ص: ٢٧٣

اشاره

قال المحقق الخراساني رحمه الله: عدم صحه سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً عن معنى وصحه حمله عليه بالحمل الأولى الذاتى الذى كان ملاكه الاتّحاد مفهوماً (١) علامه كونه نفس المعنى، وبالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتّحاد وجوداً علامه كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقته، كما أنّ صحه سلبه كذلك علامه أنّه ليس منهما (٢).

فصحه حمل الصعيد على التراب الخالص مثلاً لو فرض الحمل أولئياً ذاتياً علامه أنّه نفس المعنى، ولو فرض شائعاً صناعياً علامه كونه من مصاديقه الحقيقته، وصحه سلب الحمار عن البليد وعدم صحه حمله عليه علامه كونه مجازاً فيه.

هنا نكته ينبغى التنبيه عليها، وهى أنّ القضايا الحملية الموجهه على نوعين كما تقدّم فى مبحث القضايا، فإنّ الحمل إمّا أن يكون أولئياً ذاتياً أو شائعاً صناعياً، فهل السوالب أيضاً كذلك بحيث كان قولنا: «الإنسان ليس ببقر» نفى الاتّحاد فى الماهية، و «زيد ليس ببقر» نفى الاتّحاد فى الوجود أم لا؟

ص: ٢٧٥

١- (١) بل يكفى الاتّحاد الماهوى فى كون الحمل أولئياً ذاتياً كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٤.

الحقّ هو الثاني، لأنّ السؤال كما قال سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله (١) قسم واحد، وظاهر السلب عدم الاتّحاد والهوهويّه مطلقاً، لعدم التنوّع فى السلب، ألا- ترى أنّك إذا قلت: «ليس فى الدار إنسان» لا يصحّ السؤال عن أنّك هل أردت الرجل أو المرأه، فهكذا بالنسبه إلى قسمى الاتّحاد والهوهويّه، فقولنا:

«زيد ليس بقمر» قضيه صادقه لعدم الهوهويّه بين الموضوع والمحمول بوجه، وقولنا: «زيد ليس بإنسان» قضيه كاذبه، لظهورها فى سلب أنحاء الاتّحاد المفهوميّه والماهويّه والوجوديه مع أنّ الاتّحاد فى الوجود متحقّق بين الموضوع والمحمول، ولا يصحّ توجيه صدقها بتغيرهما بحسب المفهوم والماهيه.

نعم، إن صرّح المتكلّم بأنّي أردت منها سلب الحمل الأوّلى الذاتى لا الشائع الصناعى كانت صادقه.

وأما ما تقدّم منّا فى مبحث القضايا من صدق قولنا: «الإنسان ليس بحيوان ناطق» إذا لوحظ السلب بالنسبه إلى المفهوم لعدم الاتّحاد بينهما مفهوماً (٢)، فهو لأجل توضيح المطلب، وأنّ المتكلّم إذا صرّح بمراده كان صادقاً، وإن كان كاذباً حقيقه لو لم يصرّح به.

وانقدح بذلك - كما قال سيّدنا البروجردى - فساد ما ذهب إليه بعض المنطقيين من عدم كفايه الوحدات الثمانيه لتحقق التناقض ولزوم ضمّ وحده الحمل إليها، لصدق قولنا: «زيد إنسان» و «زيد ليس بإنسان» إذا اريد بالأول الحمل الشائع وبالثانى الحمل الأوّلى.

لأنّه مبنّى على تحقّق التنوّع فى السؤال كالموجبات، وقد عرفت فساده،

ص: ٢٧٦

١- (١) نهايه الأصول: ٤١.

٢- (٢) راجع ص ٢١٠.

لأن قولنا: «زيد ليس بإنسان» كاذب ولو لم ينضم إليه «زيد إنسان» ولا مجال للقول بصدقه على تقدير كون السلب أولياً وكذبه على تقدير كونه شائعاً، لما عرفت من عدم التنوع في السوالب، إذ ملاك السلب عدم الاتحاد ولا يتحقق ذلك إلا بعد عدمه مفهوماً وماهيةً ووجوداً.

فللحمل قسمان، وللـسلب قسم واحد، ولا يشترط في التناقض وحده تاسعه باسم وحده الحمل.

فظهر بذلك فساد ما هو ظاهر كلام صاحب الكفاية من كون السلب أيضاً على قسمين: أولى ذاتي وشائع صناعي.

ثم إشكال الدور المتقدم في التبادر يتوجه هنا أيضاً، لأن صحه الحمل تتوقف على العلم بمعنى المحمول، فلو كان العلم به متوقفاً عليها لدار.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بالوجهين المتقدمين هناك.

لكن لا مجال للجواب الأول في المقام، لأننا إذا قلنا مثلاً: «مطلق وجه الأرض صعيد» وفرضنا الحمل أولياً ذاتياً فالمحمول ليس لفظ «الصعيد» ولا المركب منه ومن معناه، أما اللفظ فلأنه من مقوله الكيف المسموع فلا يمكن اتحاده مع المعنى الذي جعل موضوعاً، إذ هو من مقوله اخرى كما أنه في المثال من مقوله الجوهري، فلا يمكن حمل اللفظ عليه، وأما المركب منه ومن المعنى فلاستلزام عدم اتحاد الجزء مع الموضوع عدم اتحاد الكل معه أيضاً.

فلا محاله يكون المعنى محمولاً، وحينئذٍ فلو كان المعنى مجهولاً لنا أو معلوماً ولكن لم نلتفت إليه لما أمكن الحمل، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأن المعنى المغفول عنه كالمجهول في عدم إمكان جعله محمولاً.

وإن كان ملتفتاً إليه كان معلوماً بالتفصيل فلا نحتاج للوصول إلى المعنى

الحقيقي إلى الحمل.

والحمل الشائع أيضاً لا يكون كاشفاً عن كون الموضوع مصداقاً للمحمول، لأننا إذا شككنا في أنّ «الصعيد» مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص فياذن نشكّك في أنّ «الرمل» مثلاً من مصاديقه الحقيقيه أم لا- ولا- طريق لنا إلى استكشافه بالحمل الشائع، لأننا إذا قلنا: «الرمل صعيد» فإمّا أن لا نعلم معنى «الصعيد» وأنّه يشمل الرمل أم لا فلا يمكن الحمل، وإمّا أن نعلم شموله له فلا نحتاج إلى القضيّه الحملية.

والحاصل: أنّه لا- يصحّ الجواب عن إشكال الدور هنا بتغاير العلمين بالإجمال والتفصيل، لأننا مع العلم الإجمالي الارتكازي بالمعنى الحقيقي لا- نتمكن من الحمل، ومع العلم التفصيلي لا نحتاج إليه لكونه واضحاً لنا بدون الحمل، وهذا بخلاف مسأله التبادر، فإننا لم نكن عالمين بالمعنى تفصيلاً قبله، ولا يتوقّف التبادر على العلم التفصيلي به، بل على العلم الإجمالي الارتكازي كما عرفت هناك.

ولعلّ المحقّق الخراساني رحمه الله كان متفطناً لهذا الإشكال، ولذا عبّر بقوله: «إنّ عدم صحّ سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن عن معنى تكون علامه كونه حقيقه فيه» حيث أضاف السلب إلى اللفظ لا إلى المعنى ليندفع الإشكال، ثم رأى أنّ المحمول هو المعنى لا اللفظ، فعقبه بقوله: «بمعناه المعلوم إلخ».

ولكنّه لا يندفع به، لأنّه إن أراد أنّ المحمول هو اللفظ فقد عرفت امتناعه، وإن أراد أنّه هو المعنى فلا بدّ في إمكان الحمل من كونه معلوماً بالتفصيل كما تقدّم.

ولا يصحّ توجيهه بأنّ المحمول هو اللفظ المندكّ في المعنى كما عن بعضهم،

لأنّ الواقع لا- يخلو من امور ثلاثه، وهى أن يكون المحمول هو اللفظ أو المعنى أو المركب منهما، وقد عرفت الإشكال فى جميعها فى المقام.

نعم، لا بأس بالجواب الثانى هنا أيضاً، وهو أنّ صحّه الحمل عند أهل المحاوره علامه الحقيقه.

رأى المحقق العراقى رحمه الله فى المقام

وفصل المحقق العراقى رحمه الله بين ما إذا اتحد الموضوع والمحمول مفهوماً كقولنا:

«الإنسان بشر» وبين ما إذا تغايرا بحسبه كقولنا: «الحيوان الناطق إنسان» فجعل الأول علامه الحقيقه، بخلاف الثانى، لأنّ الموضوع والمحمول مع كونهما متّحدين ذاتاً ووجوداً خارجاً، لا يصحّ استعمال أحدهما فى مكان الآخر، نظراً إلى ما بين المفهومين من التغاير وكونه فى أحدهما مركّباً وفى الآخر بسيطاً(١).

نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المسأله

والحقّ عدم تماميه هذا التفصيل، لأننا لو أغمضنا عن الإشكال المتقدم لكان صحّه الحمل علامه الحقيقه وإن كان الموضوع مركّباً والمحمول بسيطاً، فإنّ صحّه الحمل فى هذه الموارد تكشف عن كون المحمول أيضاً مركّباً عند العقل من الجنس والفصل، والموضوع مع كونه مركّباً جعل موضوعاً مع قطع النظر عن التركيب وإلا فلم يصحّ الحمل أصلاً، لا أنّه صحيح ومع ذلك لا يكون علامه الحقيقه، لعدم صحّه حمل البسيط على المركب بما هو مركب.

هذا تمام الكلام فى صحّه الحمل والسلب.

ص: ٢٧٩

اختلفوا في انكشاف الحقيقه والمجاز بهما على أقوال (١):

مسلك المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

فذهب المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله في حاشيته على الكفايه إلى الانكشاف.

وما ذكره في تعريف الأطراد أسد التعاريف وأمتنها حيث قال:

ليس الغرض تكزّر استعمال لفظ في معنى وعدمه، بل مورد هاتين العلامتين (٢) ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلى على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديّه من المعانى الحقيقيه لكّنه يشكّ أنّ ذلك الكلى كذلك أم لا؟ فإذا وجد صحّه الإطلاق مطّرداً باعتبار ذلك الكلى، كشف عن كونه من المعانى الحقيقيه، لأنّ صحّه الاستعمال فيه وإطلاقه على أفراده مطّرداً

ص: ٢٨١

-
- ١- (١) قال المحقق المشكيني رحمه الله في حاشيه الكفايه - بعد تعريف الأطراد وعدمه -: إنّ الأقوال في المقام أربعة على ما حكى: أحدها: ما هو المنسوب إلى المشهور من كون الأطراد علامه الحقيقه وعدمه علامه للمجاز، الثانى: إنّ ليس واحد منهما علامه كما هو مختار المتن، الثالث: أنّ الأوّل علامه دون الثانى، الرابع: عكسه. كفايه الأصول المحشى ١: ١٣٥.
- ٢- (٢) أى الأطراد وعدمه. م ح - ٥.

لابدّ من أن تكون معلولَه لأحد أمرين: إمّا الوضع، وإمّا العلاقه، وحيث لا أطراد لأنواع العلائق المصحّحه للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع، فنفس الاطّراد دليل على الحقيقه وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقه، كما أنّ عدم الاطّراد في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له وإلّا لزم تخلف المعلول عن العله، لأنّ الوضع علّه صحّه الاستعمال مطّرداً، وهذه العلامه علامه قطعيه لو ثبت عدم اطّراد علائق المجاز كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد(١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وحاصله: أنّه إذا صحّ إطلاق لفظ باعتبار معنى كلّى على فرد مع القطع بعدم كون ذلك الفرد من حيث الفرديّه معنى حقيقياً، فإن صحّ إطلاقه على سائر الأفراد أيضاً بلا استثناء كشف عن كون ذلك الكلّي من المعاني الحقيقيه، وإلّا كشف عن كونه من المعاني المجازيه، مثلاً إذا رأينا أنّ لفظ «الإنسان» يطلق على «زيد» بلحاظ كونه حيواناً ناطقاً، فحيث إنّّه يطلق أيضاً على سائر من يشترك معه في الحيوانيه والناطقيه انكشف لنا أنّه وضع لذلك المعنى الكلّي، أعنى «الحيوان الناطق».

وإذا رأينا أنّ لفظ «الأسد» يطلق على الرجل الشجاع بلحاظ مشابهته للحيوان المفترس ثمّ رأينا أنّه لا يطلق على من يشابهه في المشى أو البخر(٢) مثلاً انكشف لنا أنّه مجاز فيه.

ص: ٢٨٢

١- (١) نهايه الدرايه ١: ٨٤.

٢- (٢) بخر الفم: انتنت ريحه. م ح - ي.

وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم انكشاف الحقيقه والمجاز بهما، لأن الأطراد وإن لم يتحقق في المجاز بملاحظه نوع العلائق المذكوره في المجازات، إلا أنه بملاحظه خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مَطْرَد كالحقيقه (١).

نقد كلام صاحب الكفايه في المقام

وفيه: أن الملاك في المجازات نوع العلائق لا صنفها، فالعلاقه المصححه للحمل والإطلاق في قولنا: «زيد أسد» هي المشابهه لا المشابهه في الشجاعه، وإلا فلم يصح قولنا: «زيد بو على سينا» و «عمرو حاتم» لكون وجه الشبهه في الأوّل هو العلم وفي الثاني الجود.

فملاك صحه المجاز هو نوع العلائق، والنسبه بين صحه الاستعمالات المجازيه ووجود العلاقه عموم وخصوص مطلق، بمعنى أنه كلما كان المجاز صحيحاً كانت العلاقه موجوده، ولا عكس، إذ قد توجد العلاقه ولم يصح الاستعمال المجازي.

فالملاك نوع العلاقه، وهي لا تطرد كما قال المحقق الاصفهاني رحمه الله.

نقد كلام المحقق الاصفهاني

لكن يرد عليه أولاً: أن الأطراد وعدمه بالمعنى الذي ذكره يرجع إلى صحه الحمل وعدمها، فليسا علامتين مستقلتين.

وثانياً: أن إطلاق لفظ «الإنسان» على «زيد» وسائر من يشترك معه في

ص: ٢٨٣

الحيوانية والناطقية لا- يكشف عن وضعه للحيوان الناطق، إذ لعلّ إطلاقه على جميعهم كان مجازاً، كما أنّ إطلاق لفظ «الأسد» على جميع من كان شجاعاً يكون بنحو المجاز، فلو لم يستكشف المعنى الحقيقي من التبادر وصحّه الحمل فلا يكون مجرد الأطراد علامه الحقيقيه، ولو استكشف منهما فلا حازه إليه.

وثالثاً: أنّ صحّه إطلاق لفظ «الإنسان» على «زيد» مثلاً إذا كانت معلومه من الخارج فلا بحث فيه، ولكن ما الدليل على صحّه إطلاقه على سائر من يشترك معه في الحيوانية والناطقية؟
إن قلت: الدليل هو قضاؤه العرف.

قلت: هذا من باب رجوع المستعلم إلى العالم، ومحلّ النزاع كشف الجاهل المعنى الحقيقي بنفسه من دون رجوعه إلى شخص آخر.

وبالجملة: لا طريق لنا إلى صحّه الإطلاق في غير المورد المعلوم، وصحّه الإطلاق فيه لا تستلزم صحّته في سائر الموارد، إذ يمكن أن يكون الإطلاق فيه بنحو المجاز، فلا يسرى إلى غيره.

كما أنّه لا طريق لنا إلى عدم صحّه إطلاق لفظ «الأسد» على من يشابه الحيوان المفترس في البخر أو المشى إلّا قضاؤه العرف، فلا يكون الأطراد علامه الحقيقيه ولا عدمه علامه المجاز.

فالمحقّق الاصفهاني رحمه الله وإن أصاب في تعريف الأطراد إلّا أنّه أخطأ في جعله وجعل عدمه علامتين للحقيقه والمجاز.

كلام الأستاذ البروجردى حول الأطراد وعدمه

وذهب سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله أيضاً إلى أنّ الأطراد وعدمه علامتان للحقيقه والمجاز، لكنّه فسّر الأطراد بصحّه إطلاق اللفظ على المعنى في جميع

الأحوال والمقامات وعدم الأطراد بعدم كونه كذلك، فإنه قال:

الظاهر صحه جعل الأطراد وعدمه علامتين بتقريب لا يرد عليه ما ذكره المحقق القمي (1) وصاحب الكفايه، بيان ذلك: أنك قد عرفت أن اللفظ في الاستعمالات المجازيه أيضاً لا يستعمل إلأفيماً وضع له، غايه الأمر أنه في الاستعمالات الحقيقيه يكون المراد الجدوى عين الموضوع له حقيقه، وفي الاستعمالات المجازيه يكون عينه أو من أفراد ادعاءً وتنزيلاً.

وملاحظه جميع المجازات ولطافتها مستنده إلى هذا الادعاء، ف «أسد» في قولك: «رأيت أسداً يرمى» لم يستعمل إلأفي الحيوان المفترس، غايه الأمر أنه توسط في البين ادعاء كون زيد الشجاع من أفراد، فهذه القضيه تنحل إلى قضيتين يحتاج الإخبار في كل منهما إلى جهه محسبه: مفاد إحدى القضيتين تعلق الرؤيه برجل يرمى، ومفاد الأخرى كون هذا الرجل بالغاً في الشجاعه حدّاً يصح جعله من أفراد الأسد واستعمال لفظ الأسد فيه، وملاك الحسن في الإخبار الأول ما هو الملاك في قولك: «رأيت رجلاً يرمى» وهو كون المقام مقام هذا الإخبار، بأن يفيد فائده الخبر أو لازمها، وملاك الحسن في الإخبار

ص: ٢٨٥

١- (١) قال المحقق القمي رحمه الله في هذا المبحث ما حاصله: أن المراد بعدم الأطراد في المجاز إن كان عدم أطراد الاستعمال بالنسبه إلى أنواع العلائق فعدم الأطراد صحيح، لكن لا من جهه وجود المانع من الاستعمال في بعض الموارد، بل من جهه عدم المقتضى له، فإن المرخص فيه في باب المجازات ليس هو الاستعمال باعتبار أنواع العلائق المعهوده، بل المرخص فيه هو الاستعمال باعتبار بعض الأصناف منها، فليس كلما وجدت السببيه والمسببيه - مثلاً - يجوز استعمال لفظ السبب في المسبب أو بالعكس، فإن لفظ «الأب» مثلاً لا يطلق على «الابن» ولا لفظ «الابن» على «الأب» مع وجود نوع السببيه فيهما. وإن كان المراد عدم أطراد الاستعمال بالنسبه إلى الصنف المرخص فيه - أعني الموارد التي كانت العلائق فيها من أظهر خواص المعنى الحقيقي، كالشجاعه مثلاً - للأسد - فالمجاز أيضاً مطرد مثل الحقيقه، لصحه الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا الصنف من العلائق. قوانين الأصول ١: ٢٦. وهذا ما تقدم من كلام المحقق الخراساني رحمه الله بعبارة موجزه. م ح - ي.

الأول: حسن هذا الادعاء ذاتاً، بأن يكون بين الموضوع له والمراد الجدى كمال المناسبه، بحيث يحسن ادعاء كون المراد الجدى عين الموضوع له أو من أفراده، وإن شئت فسم ذلك بمصحح الادعاء.

الثانى: كون المقام مقام هذا الادعاء، فإنه ربما يوجد كمال المناسبه والعلاقه بينهما، بحيث تصحح الادعاء ولكن المقام غير مناسب لإظهار هذا الادعاء، مثلاً إن كان جليسك رجلاً شجاعاً بالغاً فيها حدّاً يصحح ادعاء كونه من أفراد الأسد، حسن هذا الادعاء واستعمال لفظ الأسد فيه إذا كان المقام مقام إظهار شجاعته، كأن يكون المقصود مثلاً تحريكه إلى الجهاد، فيقال له: «يا أسد الهيحاء فزق الأعداء» ولا يحسن هذا الادعاء والاستعمال فى مقام دعوته إلى الأكل مثلاً، بأن يقال له: «يا أسد تفضل بأكل الطعام» وبالجملة فإذا لم يكن المقام مقام إظهار شجاعته كان ادعاء كونه أسداً وإطلاق الأسد عليه قبيحاً بنظر العقلاء.

والحاصل: أنّ الإخبار فى قولنا: «رأيت رجلاً يرمى» يحتاج إلى محسن واحد، وهو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤيه على الرجل، وأما الإخبار فى قولنا: «رأيت أسداً يرمى» فيحتاج إلى إحراز امور ثلاثه:

الأول: كون المقام مقام الإخبار بتعلق الرؤيه به.

الثانى: حسن ادعاء كونه أسداً، بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعه.

الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته.

إذا عرفت ما ذكرناه فنقول: إنّ جعل عدم الأطراد علامه للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقه، بل بلحاظ الصنف منها، أعنى الموارد التى يوجد فيها بين

الموضوع له والمراد الجدّي كمال المناسبه، بحيث تكون علاقته من أظهر خواصّ الموضوع له.

وقولكم: «فالمجاز أيضاً على هذا مطرد» واضح الفساد، بعدما ذكرناه من أنّ صرف تحقّق صنف العلاقة ومصحّح الادّعاء لا يكفي في الاستعمال، ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادّعاء.

والحاصل: أنّه بعدما كان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤيه على الرجل في المثال المذكور يكون إطلاق الرجل عليه حسناً بنحو الإطلاق، وأمّا استعمال الأسد فيه فيتوقّف - مضافاً إلى تحقّق صنف العلاقة ومصحّح الادّعاء - على كون المقام مقام إظهار شجاعته، وذلك يختلف بحسب الموارد، فجعل عدم اطراد الاستعمال من علائم المجاز صحيح بلا إشكال (1).

إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ إطلاق اللفظ على معناه الحقيقي حسن مطلقاً، وهذا معنى الأطراد، بخلاف الاستعمالات المجازيه، فإنّها لا تحسن إلّا في بعض المواقع والمقامات كما تقدّم.

نقد نظريّه السيّد البروجردى رحمه الله

وفيه أولاً: منع حسن إطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي دائماً، ألا ترى أنّه لو كان زيد علماً في العلم والعمل وذا مقام رفيع عند الناس وكان أبوه إسكافاً لا يحسن أن تقول له: «السلام عليك يا ابن الإسكاف» مع كونه حقيقه، وكذا لا يحسن أن يقال عند الدعاء: «يا قهّار اغفر لى» بل يناسب أن يُقال: «يا غفّار

ص: ٢٨٧

اغفر لى» مع كون الأوّل أيضاً حقيقهً، فحسن استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى أيضاً يختصّ ببعض المواقع كالمجاز.

وثانياً: لا- طريق إلى حسن الإطلاق وعدمه إلاّ العرف أو العلم بالمعنى الحقيقى والمجازى من قبل، والأوّل يكون من باب رجوع المستعلم إلى العالم، والثانى يستلزم عدم الحاجة إلى الأطراد وعدمه لاستكشاف الحقيقه والمجاز، لكونهما معلومين من قبل فرضاً، فلا يمكن للجاهل كشف الحقيقه والمجاز بنفسه من طريق حسن الاستعمال دائماً وعدمه.

رأى المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسأله

وذهب بعض الأعلام إلى أنّ الأطراد علامه الحقيقه بل لا علامه لها غيره من دون أن يجعل عدم الأطراد علامه للمجاز.

وفسر الأطراد بإطلاق اللفظ وإرادته معنى خاصّ فى جميع الموارد عند أهل اللغه والمحاورة نظير التبادر عند الغير، فإنّه قال:

والذى ينبغى أن يقال فى المقام هو أنّ الأطراد الكاشف عن الحقيقه فى الجمله عبارته عن استعمال لفظ خاصّ فى معنى مخصوص فى موارد مختلفه بمحمولات عديده، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينه على إرادته المجاز، فهذا طريقه عمليته لتعليم اللغات الأجنبيّه، واستكشاف حقائقها العرفيه.

توضيح ذلك: هو أنّ من جاء من بلد إلى بلد آخر لا يعرف لغاتهم إذا تصدّى لتعلّم اللغه السائره فى هذا البلد رأى أنّ أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر، وهكذا، ولكنّه لا- يعلم أنّ هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقيه، أو المجازيه، فإذا رأى أنّهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلك المعانى فى جميع الموارد حصل له

العلم بأنّها معانٍ حقيقيّة، لأنّ جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: إمّا الوضع، أو القرينه، وحيث فرض انتفاء القرينه من جهة الأطراد فلا محاله يكون مستنداً إلى الوضع، مثلاً إذا رأى أحد أنّ العرب يستعملون لفظ الماء في معناه المعهود، ولكنّه شكّ في أنّه من المعانى الحقيقيّة، أو من المعانى المجازيّة، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينه من جهة الاطراد علم بأنّه من المعانى الحقيقيّة، ولا يكون فهمه منه مستنداً إلى قرينه حالّيه أو مقالّيه.

وبهذه الطريقة غالباً يتعلّم الأطفال والصبيان اللغات والألفاظ.

فقد تحصّل من ذلك: أنّ الاطراد بهذا التفسير الذى ذكرناه علامه لإثبات الحقيقه، بل إنّ هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقه غالباً، فإنّ تصريح الواضع وإن كان يعلم به الحقيقه إلّا أنّه نادر جدّاً، وأمّا التبادر فهو وإن كان يثبت به الوضع كما عرفت إلّا أنّه لا بدّ من أن يستند إلى العلم بالوضع، إمّا من جهة تصريح الواضع، أو من جهة الاطراد، والأوّل نادر، فيستند إلى الثانى لا محاله (١).

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده السيّد الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

ولا يخفى أنّ كلامه يحتاج إلى توجيه، لأنّ الاطلاع على جميع موارد استعمال الألفاظ ممتنع عادةً، فلا بدّ من أن يريد بقوله: «فى جميع الموارد» موارد كثيره.

ثمّ يرد عليه: أنّ الجاهل إذا رأى استعمالات أهل المحاوره، فتارةً يعلم

ص: ٢٨٩

بمجرد الاستعمالات الأوليه أن فهم المعنى عندهم مستند إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينه، فهو من قبيل التبادر عند الغير لا الأطراد، وأخرى يحتمل استناد فهم المعنى إلى القرينه حتى بعد الاستعمالات الكثيره، فالأطراد لا يكون علامه الحقيقه، لاحتمال كونه في جميعها مجازاً، وثالثه يعلم بعدها أن فهم المعنى مستند إلى حاقّ اللفظ - وإن كان يحتمل في الاستعمالات الأوليه استناده إلى القرينه - فهذا أيضاً من قبيل التبادر، لأن كون التبادر علامه للحقيقه مشروط باستناده إلى حاقّ اللفظ كما عرفت في مبحثه، وهذا الشرط وإن لم يكن متحققاً في الاستعمالات الأوليه فرضاً إلا أنه تحقق بعد الاستعمالات الكثيره، ولو كان الأطراد موجباً لإحراز الحقيقه لكان في الصورة الثانيه أيضاً - وهي ما إذا احتل استناد فهم المعنى إلى القرينه حتى بعد الاستعمالات الكثيره - موجباً له، لتحقق الأطراد هناك أيضاً، فالكاشف للمعنى الحقيقى هو التبادر، سواء تحقق عند الإطلاقات الأوليه أو بعد الاستعمالات الكثيره.

وأما الأطفال فهم يفهمون معانى اللغات بمجرد الاستعمال الأول، والتكرار إنما هو لأجل أن لا ينسوها، لا لأجل أن يتحقق الأطراد ثم يفهمونها.

نتيجه البحث

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ التبادر وتبادر الغير علامتان للحقيقه والمجاز مطلقاً (1)، وكذلك صحّ الحمل والسلب عند أهل المحاوره لا عند الجاهل المستعلم، وأما الأطراد وعدمه فلا ينكشف الحقيقه والمجاز بهما أصلاً.

هذا تمام الكلام في الحقيقه والمجاز.

ص: ٢٩٠

١- (١) أى سواء كان التبادر عند الجاهل المستعلم أو عند أهل اللغه والمحاوره. م ح - ى.

الأمر الثامن فى تعارض الأحوال

إشارة

إنَّ للفظ أحوالاً خمسة:

التجوُّز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والإضمار

مسلك صاحب الكفاية فى تعارض الأحوال

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقى إلّا بقريته صارفه عنه إليه، وأمّا إذا دار الأمر بينها فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً، إلّا أنّها استحسانية لا اعتبار بها إلّا إذا كانت موجبه لظهور اللفظ فى المعنى (١)، لعدم

ص: ٢٩١

١- (١) فلا أصل لنا ها هنا إلّا أصله الظهور، وهى أصل عقلاى متّبع، توضيح ذلك: أنّ العقلاء يعتمدون فى التفهيم والتفهيم على ظهورات الألفاظ، ولا فرق فى ذلك بين استعمالاتهم الحقيقية والمجازية، فإنّهم كما يفهمون من لفظ «الأسد» فى مثل «رأيت أسداً» معناه الحقيقى ولو ادعى المتكلم إرادته المجاز لا تسمع دعواه، كذلك يفهمون من لفظ «الأسد» فى مثل «رأيت أسداً يرمى» معناه المجازى، ولا يصغى إلى دعوى إرادته الحقيقه، وكلّ ذلك من باب الظهور، ولا ريب فى أنّه ليس للشارع أسلوب جديد فى التفهيم والتفهيم، لأنّه من العقلاء بل رئيسهم، فيتّبع طريقتهم فى ذلك. فأصله الظهور أصل عقلاى متّبع فى المحاورات العرفية والشرعية، وترجع إليها أيضاً أصله الحقيقه وأصله عدم القرينه كما سيأتى. منه مدّ ظلّه.

مساعدته دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى (١).

إنتهى كلامه رحمه الله.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول أصله عدم النقل

ولا بأس بصرف عنان الكلام إلى بحث تعرّضه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في أصله عدم النقل بعد أن اختار مذهب صاحب الكفايه في تعارض الأحوال، فإنّه قال: ثمّ إنّ هنا أصلاً لفظياً عند دوران الأمر بين النقل وعدمه، وقد أفرط بعضهم في الاحتجاج به، وهو أصله عدم النقل، ويقال:

إنّها أصل عقلائي حجّه مع جميع مثبتاتها.

والحقّ أنّ اعتمادهم عليها إنّما هو فيما إذا شكّ في أصل النقل لا مع العلم به والشكّ في تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه، والمدرك لهذا الأصل عندهم في الأوّل هو حكم الفطره (٢) الثابتة لهم من عدم رفع اليد عن الحجّه بلا حجّه، وعن الظهور الثابت بمجرّد الاحتمال، لا الاستصحاب العقلائي، إذ هو ممّا لا أصل له كما سيوافيك إن شاء الله في محلّه وأنّ عملهم عليه في بعض الموارد لا طمئنانهم بالبقاء وعدم اعتدادهم باحتمال الخلاف، لضعفه، وهو غير مسأله الاستصحاب، وأمّا عدم حجّيته في القسم الثاني ولو مع العلم بتاريخ الاستعمال فلعدم ثبوت ذلك منهم، لو لم نقل بثبوت عدم تعويلهم عليه.

والعجب من شيخنا (٣) العلامه حيث ذهب إلى الاحتجاج بالقسم

ص: ٢٩٢

١- (١) كفايه الأصول: ٣٥.

٢- (٢) يحتمل أن يكون حكمهم بعدم النقل في موارد الشكّ بملاك أنّه لو لم يحكم عليه في هذه الموارد لا ينتم غرض الوضع، وهو سهوله التفهيم والتفهّم، وهذا الوجه يساوق ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» من مسأله الفطره، لو لم نقل بكونه أحسن منه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) يعنى الشيخ عبد الكريم الحائري رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

الأخير(١) ، قائلاً بأنّ الحجّج لا يرفع اليد عنها إلّا بحجّج مثلها، وأنّ الوضع السابق حجّج، فلا يتجاوز عنه إلّا بعد العلم بالوضع الثانى.

وأنت(٢) خبير بأنّ المتّبع لديهم والحجّج هو الظهور لا- الوضع بنفسه، والعلم بتعاقب الوضعين مع الشكّ فى تقدّم الثانى منهما على الاستعمال وتأخّره عنه يمنع عن انعقاده كما هو ظاهر(٣).

أضف إلى ذلك أنّه لا معنى للفرق بين الأقسام(٤) بعد كون الأوّل هو المتّبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثانى للوضع الأوّل حال الاستعمال(٥).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه «مدّ ظلّه».

والحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفايه وسيدنا الأستاذ من أنّه لا وجه عند تعارض الأحوال الخمسه لترجيح أحدها.

والحقّ أيضاً ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً للمحقّق الخراسانى فى بعض مباحثه(٦) من أنّ القدر المتيقّن من ثبوت أصاله عدم النقل عند العقلاء ما إذا شكّ فى أصل النقل، وأما إذا علم ولم يعلم تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه، فثبوتها مشكوكه لو لم ندّع العلم بعدم الثبوت، ولا ريب فى أنّ الشكّ فى

ص: ٢٩٣

١- (١) أى ما إذا علم تاريخ الاستعمال. م ح - ى.

٢- (٢) هذا جواب حلّى، وما يأتى من قوله: «أضف إلى ذلك» إلخ نقضى. م ح - ى.

٣- (٣) فإنّ الاستعمال كان ظاهراً فى المعنى المنقول عنه لو كان قبل النقل، وفى المعنى المنقول إليه لو كان بعده، ولا ظهور أصلاً فيما إذا شكّ فى ذلك. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) وهى ما إذا علم تاريخ الاستعمال أو تاريخ النقل أو كانا مجهولين. م ح - ى.

٥- (٥) تهذيب الأصول ١: ٨٥.

٦- (٦) كفايه الأصول: ٣٧.

اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه، وفي الكتب القديمه أبحاث طويله حولها، لكنّ الحقّ أنّ ثبوتها يتوقّف على أمرين:

أ - أن يكون معاني ألفاظ العبادات (1) كالصلاه والصوم والحجّ ونحوها مستحدثه في شرعنا ولم يكن لها قبل الإسلام عين ولا أثر.

ب - أن يثبت نقل هذه الألفاظ من المعاني اللغويّه إلى المعاني الشرعيّه بيد الشارع المقدّس.

ولدينا امور تدلّ على انتقاء كلا الأمرين، لحكاية بعضها عن ثبوت هذه المعاني قبل الإسلام وبعضها عن عدم نقل ألفاظها بيد النبيّ صلى الله عليه وآله.

١ - أنّ التاريخ الموجود بين أيدينا الحافظ لسيره النبيّ صلى الله عليه وآله وحياته وأفعاله حتّى العادي منها فضلاً عمّا له ربط بالتشريع لم يحفظ ذكراً عن وضعه صلى الله عليه وآله هذه الألفاظ بإزاء المعاني الشرعيّه، وكذا الأئمّه عليهم السلام الذين نقلوا كثيراً من أقواله صلى الله عليه وآله وأفعاله لم ينقلوا وضعها بإزائها، مع أنّه لو كان لنقله الأئمّه عليهم السلام بل التاريخ أيضاً، لكونه من الأمور المهمّه التي توقّرت الدواعي على نقله، ولو نقله التاريخ أو

ص: ٢٩٥

١- (١) وأما ألفاظ المعاملات فهي مستعمله في لسان الشارع والمتشرّعه في معانيها اللغويّه. منه مدّ ظلّه.

الأئمة عليهم السلام لوصل إلينا، لعدم الداعى على إخفاء مثله.

بل لو كان صلى الله عليه وآله ينقل الألفاظ من المعانى اللغويّة إلى الشرعيّة باستعمالها فى غير ما وضعت له كما إذا وضعت له (١)، لنقل فى التاريخ والآثار المنقوله عن الأئمة عليهم السلام.

٢ - أن القرآن الكريم يدلّ على عدم كون هذه المعانى مستحدثه، فإنّه قال:

«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (٢)، وقال حاكياً عن عيسى عليه السلام: «وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (٣)، وقال لإبراهيم عليه السلام بعد بنائه للكعبة: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحِجِّ» (٤)، بل كان للمشركين قبل الإسلام عمل كانوا يسمونه صلاةً حيث قال سبحانه: «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً» (٥) وَتَصَدِيَةً» (٦).

فمعانى ألفاظ العبادات كانت متحقّقه قبل الإسلام (٧) وإن لم تكن بهذه الكيفيّة التى عندنا، إلّا أنّ المغايره فى الكيفيّة لا تقتضى المغايره فى الماهيّة، كما أنّ الصلاة الواجده لجميع أجزائها وشرائطها مغايره لصلاة الغريق مثلاً من حيث الكيفيّة، لا من حيث الماهيّة، فإنّ كلّاً منهما صلاة.

ص: ٢٩٦

١- (١) توضيح ذلك: أنّ الوضع التعيينى على نحوين: أحدهما: التصريح به، كأن تقول عندما رزقت ولداً: «وضعت لفظ زيد بإزاء هذا المولود» أو «سمّيته زيداً» والثانى: استعمال اللفظ فى المعنى كاستعماله فى المعنى الحقيقى، كأن تقول فى المثال: «أثونى بزيد» مريداً تسميته به، ولا يخفى أنّ كليهما من قبيل الوضع التعيينى. م ح - ى.

٢- (٢) البقره: ١٨٣.

٣- (٣) مريم: ٣١.

٤- (٤) الحج: ٢٧.

٥- (٥) «المكاء» بضمّ الميم: الصفير. و «التصديه»: التصفيق بضرب اليد على اليد. م ح - ى.

٦- (٦) الأنفال: ٣٥.

٧- (٧) وإن كان يعبر عنها بلغة غير عربيّه. منه مدّ ظلّه.

إن قلت: لعل النقل وقع في لسان الأنبياء قبل الإسلام.

قلت: لو ثبت هذا، لنقل إلينا، على أنه يستلزم أن لا يترتب على البحث فائده أصلاً، للزوم حمل كلام الله تعالى والنبى صلى الله عليه وآله على المعانى المنقول إليها في لسانهم عليهم السلام.

٣ - أن الوضع لو تحقق لكان بعدما كثر المسلمون بعد الهجرة إلى المدينة، وأمياً في مكّه، ولاسيما في أوائل البعثة فلم يعقل وضع النبى صلى الله عليه وآله لفظ الصلاة مثلاً للعباده المخصوصه، لقله الابتلاء بها بقله المسلمين، فالوضع كان لغواً لخلوه عن الغرض الذى هو سهوله التفهيم والتفهيم، مع أنه تعالى قال في سوره المزمل المكيه النازله في أوائل البعثة: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (١) وفي سوره الأعلى المكيه: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَلِّمْ عَلَيْهِ السَّلَامَ وَكُنِ مِنْ السَّاجِدِينَ» (٢) وهكذا غيرهما من الآيات المكيه، ولا ريب في أن المراد بالصلاه والزكاه في هذه الآيات العبادتان المخصوصتان.

إن قلت: لعل القرينه تدل على المراد منها.

قلت: لا قرينه في البين، أما مقالتيه فواضح، وأما حالتيه فلأن القرآن كتاب أبدى ومعجزه خالده، ومثله لا يحتف بقرينه حالتيه لا يطلع عليها إلا الموجودون حال النزول.

فذكر ألفاظ العبادات في الآيات المكيه يدل على تحققها قبل الإسلام.

وأما قوله صلى الله عليه وآله: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي صَلَّى» (٣) فهو للدلاله على كيفيه الصلاه في الإسلام لا على ماهيتها.

ص: ٢٩٧

١- (١) المزمل: ٢٠.

٢- (٢) الأعلى: ١٤-١٥.

٣- (٣) بحار الأنوار ٢٧٩: ٨٢، كتاب الصلاه، باب التشهد وأحكامه.

فيستنتج من هذه الأمور الثلاثة انهدام أساس البحث عن الحقيقة الشرعيه.

ولكن لا- بأس بصرف عنان الكلام إلى البحث عن المسأله بطريقه القوم اختصاراً، سيما أنك ستعرف أنه لا يخلو عن الثمره العمليه، فنقول:

رأى صاحب الكفايه فى مسأله الحقيقة الشرعيه

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى إمكان الاستعمال المحقق للوضع ووقوعه فى لسان الشارع، فإنه قال:

إنّ الوضع التعيينى كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما إذا وضع له، بأن يقصد الحكايه عنه والدلاله عليه بنفسه لا بالقرينه، وإن كان لابدّ حينئذٍ من نصب قرينه إلّاأنه للدلاله على ذلك لا على إرادته المعنى كما فى المجاز...

إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعيينى فى الألفاظ المتداوله فى لسان الشارع هكذا قريبه جداً، ومدعى القطع به غير مجازف قطعاً(١).

كلام المحقق النائينى فى الإستعمال المحقق للوضع

واستشكل عليه المحقق النائينى رحمه الله بأنّ الاستعمال المحقق للوضع مستلزم للجمع بين اللحاظين الآلى والاستقلالى فى اللفظ، فإنّ اللفظ إذا استعمل فى المعنى كان ملحوظاً بنحو التبعية والآليه، إذ الملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى المستعمل فيه حتى كأنه هو الملقى إلى المخاطب من دون وساطه اللفظ،

ص: ٢٩٨

وإذا وضع للمعنى كان ملحوظاً بالأصالة والاستقلال، فالجمع بين الاستعمال والوضع فى إطلاق واحد مستلزم للجمع بين اللحاظين، وهو مستحيل (١).

ردّ كلام المحقّق النائينى من قبل المحقّق العراقى رحمه الله

وأجاب عنه المحقّق العراقى صاحب كتاب «مقالات الأصول» رحمه الله بتعدّد متعلّق اللحاظين، لأنّ اللحاظ الآلى متعلّق بشخص اللفظ والاستقلالى بطبيعته ونوعه، فإنّ الاستعمال يرتبط بشخص اللفظ الصادر من المستعمل، بخلاف الوضع، لأنّه يرتبط بنوعه من أى شخص صدر وفى أى شرائط تحقّق، ألا ترى أنّك إذا قلت: «وضعت لفظ زيد لهذا المولود» كان المراد نوع لفظ «زيد» وطبيعته، وأمّا إذا استعملته فى المعنى بقولك: «رأيت زيداً» كان المستعمل خصوص هذا اللفظ الصادر منك، فإذا قال الشارع: «صلّ عند رؤيه الهلال» مثلاً، وأراد بلفظ الصلاه المعنى الشرعى الذى هو غير ما وضع له فرضاً، ولكنّه أراد بهذا الاستعمال تحقّق وضعه له كان المستعمل شخص هذا اللفظ الصادر منه فى هذا الإطلاق فقط، فتعلّق اللحاظ الآلى به، والموضوع نوعه وطبيعته، فتعلّق اللحاظ الاستقلالى به، فلا يتحقّق الجمع بين اللحاظين فى متعلّق واحد (٢).

نقد ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ الاستعمال وإن كان مربوطاً بشخص اللفظ والوضع بنوعه فيختلف متعلّق اللحاظين، إلّا أنّه لا يمكن فى إطلاق واحد إطلاق شخص

ص: ٢٩٩

١- (١) أجود التقريرات ١: ٤٩.

٢- (٢) مقالات الأصول ١: ٦٧ و ١٣٣.

اللفظ ونوعه كليهما ومع ذلك استعماله في المعنى، ضروره أنه ليس لنا عند الاستعمال إلّا أمران: شخص اللفظ ومعناه.

لا يقال: فكيف قلت بصحة إطلاق اللفظ وإرادته نوعه في مثل «زيد لفظ»؟

فإنه يقال: - مضافاً إلى الاختلاف في صدق الاستعمال هناك كما عرفت - لم يكن (1) هناك إلّا استعمال شخص اللفظ في نوعه وطبيعته، فكان المستعمل شخص اللفظ والمستعمل فيه نوعه ولم يكن لنا شيء ثالث، بخلاف ما يدّعيه المحقق العراقي رحمه الله في المقام من لحاظ نوع اللفظ مضافاً إلى استعمال شخصه في المعنى، فإنه مستلزم لتحقق أمور ثلاثة: شخص اللفظ ونوعه والمعنى. هذا.

بيان ما هو الحق في جواب المحقق النائيني رحمه الله

ولكن يمكن أن يُجاب عن كلام المحقق النائيني رحمه الله بأننا لا- نسلم أنّ اللفظ ملحوظ بنحو التبعية والآلية في جميع موارد استعماله في المعنى، فإنه قد يكون لحاظه استقلالياً حتى في الاستعمالات المتعارفة، ولذا ترى بعض الخطباء يزيّنون كلامهم بالألفاظ الجميلة، وربما يُقال في شأنهم: فلان ماهر في استخدام الألفاظ الحسنه عند الخطابه، ولا ريب في أنّ تزيين الكلام باستخدام الألفاظ الجميله مستلزم لتعلق اللحاظ الاستقلالي بها.

فما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من إمكان الاستعمال المحقق للوضع حقّ، لعدم استلزامه للجمع بين اللحاظين، فإنّ لحاظ اللفظ وإن كان آلياً في أكثر الاستعمالات، إلّا أنّ لحاظه مستقلاً ليس بمحال.

بل ما ذهب إليه صاحب الكفايه أمر عقلائي، ألا ترى أنّك إذا رزقت ولداً

ص: ٣٠٠

١- (١) هذا هو الحق في الجواب، لذهاب شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» إلى صدق الاستعمال فيما إذا اطلق اللفظ وأريد به نوعه. م ح -

قد تقول في مقام تسميته: «إني سمّيته زيداً» وقد يتعلّق غرضك بأن تقول ابتداءً: «أئتوني زيد» مريداً تسميته به، فالاستعمال المحقّق للوضع أمر عقلائي.

لكنّه هل هو حقيقه أو مجاز؟

قال المحقّق الخراساني رحمه الله: ليس واحداً منهما، أمّا عدم كونه حقيقه فلاستعمال اللفظ في غير ما وضع له، وأمّا عدم كونه مجازاً فلدلالته عليه بنفسه بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز من العلاقة، ولا ضمير في عدم كون الاستعمال حقيقه ولا مجازاً بعدما كان ممّا يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقاً (١) أنّه في الاستعمالات الشائعه في المحاورات ما ليس بحقيقه ولا مجازاً (٢).

والحقّ أنّه حقيقه، لأنّ الاستعمال الحقيقي كما يتحقّق مع سبق الوضع عليه كذلك يتحقّق مع مقارنته له كما في المقام، إذ لا ملزم لا-اشتراط سبقه عليه، ولا-يصحّ قياس المقام بمسأله إطلاق اللفظ وإرادته نوعه ونحوه، لعدم إمكان تحقّق الحقيقه فيه، لاستعماله في غير ما وضع له مع أنّ المستعمل لا يريد به الوضع بل مجرد الاستعمال، ولا المجاز، لعدم تحقّق العلاقة المعبره فيه بين نوع اللفظ مثلاً ومعناه.

فالاستعمال وإن كان يمكن أن يكون فاقداً للحقيقه والمجاز كما في إطلاق اللفظ وإرادته نوعه، إلّا أنّه حقيقه في المقام، لعدم اشتراط سبق الوضع على الاستعمال الحقيقي.

وكيف كان فلا إشكال في صحّه ما ادّعاه صاحب الكفايه أوّلاً من إمكان الاستعمال المحقّق للوضع، كما عرفت، لكنّ الكلام في دعواه الثانيه، وهي وقوعه

ص: ٣٠١

١- (١) راجع ص ٢٤٦ وص ٢٥٥ فقد تقدّم هناك أنّ استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله لا يكون حقيقه ولا مجازاً. م ح -

ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٦.

فى لسان الشارع.

هذا بالنسبه إلى الوضع التعينى.

وأما الحقيقه التعينيه فلا شبهه فى وقوعها فى عصر الصادقين عليهما السلام فى لسانهما وبعده فى لسان الأئمه المتأخرين، بل قبله فى لسان الأئمه المتقدمين عليهما، فإن ألفاظ العبادات صارت حقيقه فى المعانى الشرعيه لا محاله فى عصر الإمام الأول أمير المؤمنين عليه السلام فى لسانه بسبب كثره الاستعمال فيها لكثرة الابتلاء بها، سيما فى زمن خلافته الظاهريه المتحققه بعد خمس وعشرين سنه من وفاه النبى صلى الله عليه وآله.

بقى الكلام فى الألفاظ المستعمله فى كلامه صلى الله عليه وآله، والظاهر أن تحقق كثره الاستعمال فيها فى خصوص لسانه صلى الله عليه وآله بحيث تصير حقيقه تعينيه غير معلوم بل ممنوع، لكن الإنصاف أن منع حصول كثره الاستعمال كذلك فى زمان الشارع صلى الله عليه وآله فى مجموع لسانه ولسان تابعيه مكابره كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله.

ولا يخفى أن هذا كافٍ لحمل كلامه صلى الله عليه وآله على المعانى الشرعيه الجديده، وإن لم يتعرضه صاحب الكفايه، بل ربما يستظهر من كلامه عدم الكفايه؛ وذلك لأنه صلى الله عليه وآله كان عالماً ببلوغ كثره الاستعمال فى لسان المتشرعه الموجودين فى عصره إلى حد الحقيقه التعينيه، فكان مستغنياً عن ذكر القرينه على إرادتها.

ص: ٣٠٢

ثم بناءً على مشى المشهور فى هذا البحث وقع النزاع فى ترتب الثمره عليه، وفى أنها ما هى؟

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: وأما الثمره بين القولين فتظهر فى لزوم حمل الألفاظ الواقعه فى كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويه مع عدم الثبوت وعلى معانيها الشرعيه على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال(١).

فإذا وصل إلينا خبر معتبر بأن الشارع المقدس قال: «صلّ عند رؤيه الهلال» فلا بدّ من الحكم بوجوب الصلاه عند الرؤيه لو قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيه وعلما بتأخر الاستعمال، ومن الحكم بوجوب الدعاء عندها لو لم تثبت أو جهل تقدّم الاستعمال وتأخره.

وذهب بعضهم إلى أنّ تلك الألفاظ تحمل على المعانى الشرعيه بناءً على الثبوت وإحراز تأخر الاستعمال، لكنّها لا تحمل على المعانى اللغويه بناءً على عدمه، بل مجمله مردده بينهما.

إن قلت: إذا دار الأمر بين الحقيقه والمجاز تجرى أصاله الحقيقه، فلم لا تحمل فى الفرض الثانى على المعانى اللغويه؟

ص: ٣٠٣

قلت: تقدّم الحقيقه على المجاز مسلّم فيما إذا كان المجاز من المجازات المتعارفه، بخلاف المجاز المشهور الذى يساوى احتمالاه لاحتمال الحقيقه إذا اطلق اللفظ بلا- قرينه لأجل انس الذهن به كأنسه بالحقيقه، والمقام من هذا القبيل، إذ لا يمكن إنكار كون هذه الألفاظ مجازات مشهوره فى المعانى الجديده الشرعيّه وإن أمكن إنكار كونها حقيقه فيها.

ولكن ذهب المحقّق النائينى وتبعه بعض الأعلام إلى أنّه لا- ثمره للمسأله أصلاً، واستدلّ عليه بأنّه ليس لنا مورد نشكّ فيه فى المراد الاستعمالى من هذه الألفاظ، سواء قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيّه أم لم نقل، لأنّ الحقيقه الشرعيّه وإن فرض أنّها لم تثبت إلّا أنّه لا ريب فى صيروره هذه الألفاظ حقيقه فى المعانى الشرعيّه فى عرف المتشرّعه بعد النّبى صلى الله عليه وآله، فإذن لا بدّ من حمل ما اشتمل على ألفاظ العبادات من أخبار الأئمّه عليهم السلام - وهى كثيره جدّاً بالنسبه إلى الأحاديث النبويّه - على المعانى الشرعيّه، لكونهم من المتشرّعه، بل فى رأسهم.

بقى الكلام فى ألفاظ الكتاب والأحاديث النبويّه، وحيث إنّ ألفاظ الكتاب وأكثر أحاديثه صلى الله عليه وآله واصله إلينا بواسطه الأئمّه عليهم السلام فلا محاله هى أيضاً تحمل على المعانى الشرعيّه، وأمّا ما وصل إلينا منه صلى الله عليه وآله من غير طريقهم عليهم السلام فإنّما لا يشتمل على ألفاظ العبادات أو يكون معلوم المراد، فليس لنا حديث نبويّ مشتمل على لفظ الصلاه والزكاه والحجّ ونحوها مجهول المراد.

فلا ثمره للنزاع فى هذه المسأله أصلاً، بل هو بحث علمى فقط (1).

ص: ٣٠٤

١- (١) أجود التقريرات ٤٨:١، ومحاضرات فى اصول الفقه ١:١٤٢.

١- (١) قد أجمع كافة المسلمين على أن القرآنيته لا تثبت إلا بالتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله، والشاهد عليه أن المالكيه وسائر من قال بعدم كون البسملة التي في أوائل السور من القرآن استدلوا عليه بعدم ثبوتها بالتواتر، وأجاب الآخرون عنه بأنه كيف يمكن إنكار تواترها وهي ثابتة في جميع المصاحف التي كتبت في صدر الإسلام، مع أن المسلمين كانوا ملتزمين بأن لا يكتبوا في القرآن إلّما هو منه. فترى أن الاستدلال والجواب يحكيان عن تسالم الطرفين على عدم ثبوت القرآن إلا بالتواتر. وأيضاً استشكل السيوطي في كتاب «الإتقان في علوم القرآن» على ما نسب إلى ابن مسعود من أنه قال بعدم كون الفاتحة والمعوذتين اللتين في آخر الكتاب منه، بأن إنكار كونها من القرآن مع ثبوتها بالتواتر يوجب الكفر، ثم قال: فلا بدّ إمّا من توجيه كلام ابن مسعود أو القول بكذب النسبه إليه. وليس انحصار ثبوتها بالتواتر لأجل كونه كلام الله تعالى، فإن الحديث القدسي أيضاً كلامه مع عدم اشتراط التواتر فيه، ولا لكونه معجزه فقط، فإن سائر معجزات النبي صلى الله عليه وآله تثبت بغير التواتر أيضاً، بل لأجل مزيه مختصه بالقرآن، وهي أنه معجزه خالده باقيه، كافل لسعاده جميع البشر إلى يوم القيامة، ومتحدّ بقوله - في سورة البقره، الآيه ٢٣ -: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ سَيِّمًا أَنَّهُ كَانَ يَنْطِقُ بِه رَجُلٌ آتَىٰ فِي عَصْرِ بَلَّغَتْ فِيهِ الْفَصَاحَةَ وَالْبَلَاحَةَ كَمَا هُمَا، وَسَيِّمًا أَنْ إِطْلَاقَ السُّورَةِ يَشْمَلُ أَصْغَرَ السُّورِ حَتَّىٰ مِثْلَ سُورَةِ الْكُوثَرِ، وَمَا هَذَا شَأْنُهُ وَدَعْوَاهُ يَكُونُ لَا مَحَالَةَ مُتَوَاتِرًا عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لِتَوْفُّرِ الدَّوَاعِي عَلَىٰ نَقْلِهِ، حَتَّىٰ مِنْ قَبْلِ الْكُفَّارِ وَالْمَشْرِكِينَ الَّذِينَ كَانُوا بِصُدُورِهِ وَالْإِتْيَانِ بِمِثْلِهِ أَوْ بِمِثْلِ سُورَةِ مِنْهُ، فَضْلًا عَنِ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَّا السَّمَاعُ مِنَ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَلَا تَصِلُ النَّوْبَةُ إِلَيْهِ، لَكُونَهُ مُتَوَاتِرًا قَبْلَهُ بَيْنَ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ: الشَّيْعَةَ الْقَائِلِينَ بِإِمَامَتِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَأَهْلَ السُّنَّةِ الَّذِينَ لَا يَقُولُونَ بِهَا. بَلْ صَيَّرُوهُ كِتَابًا فِي زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - بِمَعْنَى أَنْ جَمَعَهُ وَتَأَلَّفَهُ وَتَعَيَّنَ عِدَدَ آيَاتِ كُلِّ سُورَةٍ وَأَنَّ آيَةَ كَذَا جُزْءٌ لِسُورَةٍ كَذَا بَعْدَ آيَةِ كَذَا، كَانُ فِي عَصْرِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - إِنَّمَا تَثَبَّتْ بِالتَّوَاتُرِ أَيْضًا، لَعَيْنَ مَا تَقَدَّمَ فِي ثَبُوتِ أَصْلِ الْقُرْآنِيَّةِ بِهِ. وَأَمَّا مَا رَوَى مِنْ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ أَبَا بَكْرًا أَوْ عِثْمَانَ جَمَعَ الْقُرْآنَ فَلَا يَرْتَبِطُ بِهَذَا الْجَمْعِ الْوَاقِعُ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَإِنَّ الْمُرَادَ بِجَمْعِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَمْعَهُ تَمَامَ الْقُرْآنَ مَعَ بَيَانِ مَا لَهُ دَخَلَ فِي الْمُرَادِ فِي ذِيْلِ كُلِّ آيَةٍ، كَالْتَفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ وَشَأْنِ النُّزُولِ وَنَحْوِهَا، وَبِجَمْعِ أَبِي بَكْرٍ جَمْعَهُ فِي الْقُرْطَاسِ بَعْدَمَا كَتَبَ بَعْضُهُ عَلَىٰ جِلْدِ الْحَيَوَانَاتِ وَبَعْضُهُ عَلَىٰ قَشْرِ الْأَشْجَارِ وَنَحْوِهَا، وَيُؤَيِّدُهُ مَا رَوَى مِنْ طَرِيقِ أَهْلِ السُّنَّةِ مِنْ أَنَّ «أَوَّلَ مَنْ جَمَعَ الْقُرْآنَ فِي الْقُرْطَاسِ أَبُو بَكْرٍ»، وَبِجَمْعِ عِثْمَانَ جَمْعَهُ النَّاسَ عَلَىٰ قِرَاءِهِ وَاحِدَهُ، فَإِنَّهُ بَعْدَمَا تَكَثَّرَتِ الْقِرَاءَاتُ جَمَعَهُمْ عَلَىٰ قِرَاءِهِ وَاحِدَهُ وَأَحْرَقَ مَا كَانَ مِنَ الْقُرْآنِ مَكْتُوبًا بَغَيْرِهَا. فَتَحْصِيْلُ أَنَّ الْقُرْآنِيَّةَ وَكَذَا عِدَدَ آيَاتِ كُلِّ سُورَةٍ وَتَعَيَّنَ جُزْئِيَّةَ الْآيَاتِ لِسُورِهَا وَبَيَانَ مَكَانِ كُلِّ آيَةٍ مِنَ السُّورَةِ كُلِّهَا تَثَبَّتْ بِالتَّوَاتُرِ الْمُتَّصِلِ بِزَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. مِنْهُ مَدَّ ظَلَّهُ.

الأئمة عليهم السلام، لعدم حجّيته خبر الواحد فيها، ولذا نقول بكونه قطعي السند، ولعلّ المراد معانى الكتاب والتعبير بألفاظه من طغيان القلم - أنّ دعوى عدم ورود حديث نبويّ عن غير طرق الأئمة عليهم السلام مشتمل على ألفاظ العبادات مجهول المراد، مجازفه، لتوقفها على إحاطه كامله على كتب الحديث المؤلّفه من قبل الشيعة وأهل السنّه، مع أنّ الإحاطه على جميعها لصعب جدّاً، فإنّ بعضها مثل «كنز العمّال» و«وسائل الشيعة» يكون مطبوعاً في مجلّدات كثيره ضخمه.

على أنّ دعوى لزوم حمل كلّ ما ورد بواسطتهم عليهم السلام من الأحاديث النبويّه على المعانى الجديده الشرعيّه فاسده، لعدم الفرق بين ما يكون مروياً بطرقهم أو بطرق غيرهم من حيث المفاد والمراد، وإن كان صدق الراوى فى الأوّل مقطوعاً وفى الثانى مشكوكاً.

نعم، إذا كان روايتهم عليهم السلام عنه صلى الله عليه وآله بنحو النقل بالمعنى أو فى مقام بيان الحكم أو لأجل الاستشهاد على كلامهم فلا بدّ من حملها على المعانى الشرعيّه، لما عرفت من صيروره ألفاظ العبادات حقيقةً فيها عند المتشرّعه الذين فى رأسهم الأئمة المعصومون عليهم السلام.

وأما إذا كان روايتهم عليهم السلام مجرد النقل عنه صلى الله عليه وآله فلا موجب لحملها على المعانى الشرعيّه ما لم يثبت كون ألفاظ العبادات حقيقةً فيها فى زمن النبىّ صلى الله عليه وآله، وهذا وإن كان نادراً لكون أكثر ما نقلوا عنه صلى الله عليه وآله لأجل الاستشهاد أو بيان الحكم، إلّا أنّه يكفى فى تحقّق ثمره للبحث.

فما ادّعه المحقّق النائينى وبعض الأعلام من عدم ترتّب ثمره عليه أصلاً ممنوع.

والحقّ فى المسأله ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من لزوم حمل الألفاظ الواقعه فى كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويّه مع عدم الثبوت، وعلى

معانيها الشرعيه على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال، وأما إذا لم يعلم ذلك فاللفظ مجمل، إذ لا طريق إلى المعنى اللغوي ولا الشرعي.

وذهب بعضهم إلى حمله حينئذ على المعنى الشرعي، لأصالة تأخر الاستعمال، والظاهر أنّ مرادهم بها أصالة تأخر الحادث. وفيه: أنّها ليس أصلاً عقلاً، ضرورة أنّا إذا شككنا في أنّ زيداً هل جاء من السفر يوم الخميس أو الجمعة لا يحكم العقلاء بتأخر المجيء عن الخميس كما هو ظاهر.

وإن اريد بها الاستصحاب، فإن قصد استصحاب نفس تأخر الحادث فهو لم يكن متيقناً في زمان حتى يستصحب، لكونه مشكوكاً من الأزل، وإن قصد استصحاب عدم تحققه فليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعي. نعم، له ملازم عقليّ ذو أثر، فإنّ عدم تحقق الاستعمال إلى زمان الوضع ملازم لتأخره عنه، ويترتب عليه لزوم حمل كلامه صلى الله عليه وآله على معناه الشرعي.

بل يمكن الإشكال فيه أيضاً، لأنّ لزوم حمل كلام الشارع على معناه الشرعي أثر عقليّ للتأخر، لعدم وروده في دليل شرعي أصلاً، فهو أثر عقلي لملازم المستصحب.

على أنّه لو فرض جريان الاستصحاب في المقام فلا يجرى إلما في صورته واحده، وهي ما إذا علم تاريخ الوضع وجهل تاريخ الاستعمال وقلنا بعدم جريان الاستصحاب فيما علم تاريخه، وإلما فلو جهل تاريخهما أو قلنا بجريان الاستصحاب في المعلوم كالمجهول لجرى الاستصحاب في كليهما ووقع التعارض بينهما.

وذهب بعض آخر - فيما إذا لم يعلم تأخر الاستعمال - إلى حمله على المعنى

اللغوى، لأصالة عدم النقل.

وقد مرَّ أنَّ أصالة عدم النقل وإن كانت أصلاً عقلياً إلّا أنَّ مورده ما إذا شكَّ في أصل النقل لا في تقدّمه وتأخّره.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنَّ البحث عن الحقيقة الشرعيّة بالطريقه المشهوره بينهم وإن لم يكن له أساس أصلاً بملاحظه ما قدّمناه من الأمور الثلاثه، إلّا أنّه على فرض صحته لا يخلو عن الثمره وإن كانت نادره.

هذا تمام الكلام في الحقيقة الشرعيّة.

ص: ٣٠٨

أشاره

اختلفوا فى أنّ ألفاظ العبادات هل تكون موضوعه لخصوص الصحيحه أو للأعمّ منها ومن الفاسده.

وقبل الخوض فى أدله القولين يذكر امور:

تصحيح عنوان البحث

منها: أنّ هذا البحث مستقلّ غير متفرّع على النزاع فى الحقيقه الشرعيّه، فلا بدّ من أخذ عنوان فيه شامل لجميع الأقوال فى ذلك البحث، وهى أربعه:

أ - أنّ ألفاظ العبادات وضعت للمعانى الشرعيّه بالوضع التعينى الحاصل بالتصريح أو بالاستعمال المحقّق للوضع.

ب - أنّها صارت حقيقهً تعيّنّه لها.

ج - أنّها لم توضع لها ولم تصر حقيقهً فيها أصلاً، وإنّما استعملت فيها مجازاً.

د - ما نسب إلى الباقلانى من أنّها لم تستعمل فى المعانى الشرعيّه أصلاً، بل استعملت فى المعانى اللغويّه والبدالّ على سائر منضمّاتها قرائن خاصّه أو قرينه عامّه، مثلاً لم تستعمل الصلاه فى الشريعه إلّا فى الدعاء، ويدلّ على كلّ واحد

من الركوع والسجود ونحوهما قرينه خاصه أو على جميعها قرينه عامه، هذه هي الأقوال في مبحث الحقيقة الشرعية.

وحيث إنَّ العنوان (١) المذكور في كلامهم لا يشمل القولين الأخيرين (٢) - لأنَّ أربابهما ينكرون الوضع رأساً، فلا يعقل أن يبحثوا في أنَّها هل تكون موضوعه للصحيحه أو للأعمّ - غيره صاحب الكفايه بقوله: إنَّه وقع الخلاف في أنَّ ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحيحه أو للأعمّ منها (٣).

وهو وإنَّ عمّ الحقيقة التعيّنيه التي لا يصدق عليها الوضع عندنا، إلَّا أنَّه لا يشمل القول بالمجاز، ضروره أنَّ اللفظ إذا استعمل في معنى مجازاً بمعونه القرينه فلا يصير اسماً له.

فالعنوان المذكور في الكفايه لا يشمل إلَّا القول بثبوت الحقيقة الشرعيه تعييناً أو تعيناً، وأمّا من أنكرها فلا مجال لدخوله في هذا البحث أصلاً، مع أنَّه قدس سره ذهب إلى إمكان دخوله فيه ثبوتاً بقوله: وغايه ما يمكن أن يقال في تصويره أنَّ النزاع وقع على هذا في أنَّ الأصل في هذه الألفاظ المستعمله مجازاً في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحه أو للأعمّ، بمعنى أنَّ أيَّهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغويّه ابتداءً وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبتة كي ينزل كلامه عليه مع القرينه الصارفه عن المعاني اللغويّه وعدم قرينه اخرى معيّنه للآخر (٤).

نعم، استشكل عليه إثباتاً بقوله: وأنت خير بأنَّه لا يكاد يصحّ هذا إلَّا إذا

ص: ٣١٠

١- (١) وهو أنَّ «ألفاظ العبادات هل تكون موضوعه لخصوص الصحيحه أو للأعمّ منها ومن الفاسده». م ح - ي.

٢- (٢) بل ولا القول الثاني بناءً على عدم صدق الوضع على الحقيقة التعيّنيه. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣٨.

٤- (٤) المصدر نفسه.

علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت كذلك وأنّ بناء الشارع في محاوراته استقرّ عند عدم نصب قرينه اخرى على إرادته بحيث كان هذا قرينه عليه من غير حاجة إلى قرينه معيّنه اخرى وأنّى لهم بإثبات ذلك (١).

وإنّ عبرنا عن المسألة ب «إنّ الأصل في استعمال الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات في خصوص الصحيحه أو الأعمّ منها» (٢) شمل جميع الأقوال إلّا قول الباقلاني المنكر للاستعمال رأساً، فإنّه يشكل جريانه فيه.

أمّا جريانه في القولين الأولين فواضح، وأمّا في القول الثالث فبالقريب المذكور في الكفايه، وهو أنّ الاستعمال وإن كان على هذا القول في كلّ واحد من الصحيح والفساد مجازاً، إلّا أنّه وقع الخلاف في أنّ أيّهما هو المجاز الأصلي الذي قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبتة (٣) كي ينزل كلام الشارع عليه مع القرينه الصارفه عن المعاني اللغويّه وعدم قرينه اخرى معيّنه للآخر.

فعلى هذا لا يحتاج المعاني اللغويّه إلى قرينه أصلاً، بخلاف الشرعيّه، ولا فرق بين الصحيحه والفساده في مقدار القرينه المحتاج إليها على القول بالأعمّ، بخلاف القول بالصحيح، فإنّ المعنى الصحيح بناءً عليه يحتاج إلى قرينه واحده صارفه عن المعنى اللغوي، والفساد إلى قرينتين: إحداهما صارفه، والأخرى معيّنه، أو إلى قرينه واحده ذات البعدين.

بقي الكلام في قول الباقلاني، ولا- يمكن تصوير النزاع في المقام على قوله بلحاظ أصل اللفظ، ولا بلحاظ القرائن الدالّه على سائر المنضمّات من الأجزاء

ص: ٣١١

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) سيأتي إصلاح آخر لعنوان النزاع، وهو تبديل كلمه «الصحيحه» ب «تامّه الأجزاء والشرائط». م ح - ي.

٣- (٣) وهذا يسمّى بسببك المجاز من المجاز. منه مدّ ظلّه.

والشرائط لو كان لكل جزء أو شرط قرينه خاصه، كما إذا قال: صلِّ وكبر واركع واسجد و...

نعم، لو كان الدال على جميع الأجزاء والشرائط قرينه واحده عامه - كما إذا قال: صلِّ وائت بسائر الأجزاء والشرائط - لأمكن تصوير النزاع على قوله أيضاً، بأن يقال: إن قضيته القرينه هل هي تمام الأجزاء والشرائط أو هما في الجملة؟

معنى الصحه والفساد

ومنها: أنه ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن الصحه عند الكل بمعنى واحد، وهو التماميه، وتفسيرها بإسقاط الإعادة والقضاء كما عن الفقهاء، أو بموافقه الأمر أو الشريعه كما عن المتكلمين، أو غير ذلك (١)، إنما هو بالمهم لكل منهم من الأثر، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب فسّر صحه العباده بسقوطهما، وكان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبه فسّرها بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعه اخرى، وهذا لا يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار إلى غير ذلك كما لا يخفى، ومنه ينقذح أن الصحه والفساد أمران إضافيان، فيختلف شيء واحد صحه وفساداً بحسب الحالات، فيكون تاماً بحسب حاله وفساداً بحسب اخرى (٢).

وهو رحمه الله وإن لم يبين معنى الفساد إلا أن مقتضى كلامه أن يكون بمعنى

ص: ٣١٢

١- (١) كتفسيرها بالسلامه واعتدال المزاج كما عن الأطباء. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٩ و ٢٢٠.

النقصان، لأنه مقابل للتمامية التي فسّر بها الصحّة، فالصحّة والتمامية عنده مترادفتان وكذلك الفساد والنقصان.

وفيه أولاً: أنّ التقابل بين التمامية والنقصان تقابل العدم والملكه، فإنّ الناقص هو الذى من شأنه أن يكون تاماً ولكنّه بالفعل غير تامّ، كما يقال للإنسان الذى له رجل واحد: إنّ ناقص، لأنّ من شأنه أن يكون ذا رجلين.

مع أنّ التقابل بين الصحّة والفساد تقابل التضادّ، لكون الفساد أمراً وجودياً كالصحّة، ولذا إذا قيل: هذا التفّاح فاسد، يصحّ السؤال بأنّه أين فساده؟ مع أنّه لو كان أمراً عدمياً لم يصحّ هذا السؤال، لعدم إمكان إرائته ولا رؤيته.

وثانياً: أنّ موارد استعمالهما مختلفه عرفاً، فإنّه يقال للأعمى مثلاً: إنّ ناقص، ولا يقال له: إنّ فاسد، وينعكس الأمر فى التفّاح الفاسد وغيره من الثمرات.

فيعلم من هذين الأمرين أنّ الصحّة لا تكون مرادفةً للتمامية ولا الفساد مرادفاً للنقصان.

والمستفاد من الاستعمالات العرفية وتعبيرات العلوم أنّ التمامية والنقصان يستعملان فى موردين:

الأول: الشىء المركّب، فإنّه لو كان واجداً لجميع أجزائها يقال: إنّ تامّ وكامل، ولو كان فاقداً لبعضها يقال: إنّ ناقص.

الثانى: الشىء البسيط المشكّك بلحاظ مراتبه المختلفه كما أشار إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» (١)، كالوجود، حيث يطلق التمامية والكمال على مرتبته العاليه، وهى وجود الواجب، والنقص على مرتبته النازله، وهى وجود الممكن، فيقال: وجود الواجب تامّ، ووجود الممكن ناقص، ولا يقال: وجود

ص: ٣١٣

الواجب صحيح، أو وجود الممكن فاسد.

وأما الصحّة والفساد فيستفاد من موارد استعمالهما أنّ ملاكهما ليس التركيب ولا التشكيك، بل ترتّب الآثار المترقّبه من النوع وعدمه، فلو ترتّب على بطّيح مثلاً الآثار المترقّبه من نوعه من كونه ذا ماء وطعم خاصّ به وغيرهما من آثاره لكان صحيحاً، وإلّا ففاسداً.

فساد مثل البّطيخ والتّفاح ليس لكونه أمراً مركّباً أو بسيطاً ذا مراتب، بل لكونه لا يترتّب عليه الغرض المترقّب منه.

إن قلت: فلم يطلق الصحّة والفساد على العبادات المركّبه، كالصلاه، فيقال للصلاه الواجده لجميع الأجزاء والشرائط: إنّها صحيحة، ولفاقدته الركوع مثلاً: إنّها فاسده؟

قلت: هذا ليس بلحاظ التركيب، بل بلحاظ الأثر المترقّب منها.

توضيحه: أنّ الصلاه وإن كانت أمراً مركّباً، إلّا أنّ الشارع جعل لها وحدة اعتباريّة ذات أثر خاصّ.

ويؤيّدُه أمران:

أ - أنّ الشارع سمّى الضحك والبكاء والتكلّم ونحوها بقواطع الصلاه، فإنّ القطع إنّما يتحقّق فيما له وحدة اتّصاليّه، وإلّا فلا يؤثّر مثل الضحك في عدم تحقّق أجزاء الصلاه.

ب - ما ورد في بعض الأخبار من أنّ الصلاه إجماعاً صغير بدئه تكبيره الإجماع وختمه التسليم.

فالصلاه عند الشارع أمر واحد بسيط يترتّب عليها آثارها من كونها معراج المؤمن، وقربان كلّ تقى، وناهيه عن الفحشاء والمنكر وغيرها.

ص: ٣١٤

فإذا لم تشتمل على الركوع مثلاً يطلق عليها أنها فاسده، لا لكونها مركبة من أجزاء منها الركوع وهي فاقده له، بل لعدم ترتب الآثار المترتبة عليها.

تصوير محل النزاع بناءً على عمومته معنى العبادات

ومنها: أنّ ألفاظ العبادات مسانخه (١) لأسماء الأجناس في عمومته الوضع والموضوع له، ويدلّ عليه أمران:

الأول: التبادر، فإنّنا إذا سمعنا لفظ الصلاة مثلاً لا ينتقل الذهن إلى الأفراد، بل إلى الطبيعه كما هو واضح.

الثاني: أنّه لا-ريب في أنّ المراد بها في لسان الأدلّه مثل آيه: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٢). ونحوها معنى عامّ، ولا يمكن القول بأنّها لم تستعمل فيها في معناها.

وبالجملة: لا-ريب في عمومته ألفاظ العبادات من حيث الوضع والموضوع له بناءً على ثبوت الحقيقه الشرعيه، ومن حيث المستعمل فيه بناءً على عدمه، سواء قلنا في المقام بالصحيح أو بالأعمّ.

إذا عرفت هذا فنقول: يشكل تصوير محلّ النزاع، لعدم إمكان القول بالصحيح ثبوتاً، لأنّ المعنى العامّ الذي تصوّره الشارع من الصلاة مثلاً عند الوضع أو الاستعمال لو كان صلاه الحاضر الجامعه لتمام الأجزاء والشرائط لم تكن صحيحه للمسافر، ولو كان صلاه المسافر كذلك لم تكن صحيحه للحاضر، والصلاه مع الطهاره الترابيه أيضاً صحيحه في حاله، فاسده في

ص: ٣١٥

١- (١) التعبير بالمسانخه، ليشمل القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه، لعدم تحقّق الوضع عليه، ولكنّ المستعمل فيه يكون عامّاً. م ح - ٥.

٢- (٢) العنكبوت: ٤٥.

اخرى، وهكذا بالنسبه إلى سائر الحالات، فما الذى يكون صحيحاً فى جميع الأحوال لكى يتصوّره الشارع ويضع اللفظ بإزائه أو يستعمله فيه؟

إن قلت: يمكن أن يتصوّر «الصلاه الصحيحه» عند الوضع أو الاستعمال.

قلت: لم يؤخذ «الصحيح» بالحمل الأولى فى معنى الصلاه قطعاً، ضروره عدم انتقال الذهن إليه عند سماع لفظ الصلاه ولو قلنا بالصحيح، وأما الصحيح بالحمل الشائع فملاكه الاتّحاد فى الوجود، وهو خاصّ جزئى، فدخل الصحيح بالحمل الشائع فى معنى الصلاه يستلزم خصوصيه معناها الموضوع له وإن كان وضعها عامّاً، وهى خلاف ما تقدّم من كون الوضع والموضوع له كليهما فى العبادات عامّين، فأين اتّصاف المعنى العامّ الكلّى الذى هو الموضوع له أو المستعمل فيه بالصحيح؟!!

على أنه لا- يمكن أخذ الصحّحه فى معنى العبادات - مع قطع النظر عن الحمل الأولى والشائع - لأنّ الصحّحه والفساد من عوارض الوجود الخارجى، لا الماهيّه، فإنّ الصلاه الموجوده فى الخارج قد تكون صحيحه وقد تكون فاسده، بخلاف الماهيّه.

والحاصل: أنّ ما وضع له أو استعمل فيه ألفاظ العبادات معنى كلّى نظير أسماء الأجناس أوّلاً، والصحّحه والفساد من عوارض الوجود لا- من مقوّمات الماهيّه ثانياً، فكيف يمكن تصوير ما ذهب إليه الصحيحى من كون الموضوع له أو المستعمل فيه فى ألفاظ العبادات خصوص الصحيحه منها؟!!

ولا- ينحلّ الإشكال بما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مسأله تصوير الجامع للصحيحى، من أنه غير معلوم لنا، إلّا أنّا نتمكّن من الإشاره إليه بآثاره وخواصّه، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلاً بالناهيّه عن

الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فالصلاه الصحيحه ما يترتب عليه هذه الآثار(1).

فإنّ هذه الآثار أيضاً من عوارض الوجود الخارجى، لعدم كون ماهيته الصلاه بل ولا وجودها الذهنى ناهيه عن الفحشاء والمنكر أو معراج المؤمن، كما هو واضح.

فالحقّ أنّه لا مفرّ عن هذا الإشكال إلّا بتغيير عنوان النزاع وتبديل كلمه «الصحيح» ب «تامّ الأجزاء والشرائط»، فإنّه ماهيته كليّه يمكن وضع اللفظ لها أو استعماله فيها.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ التعبير الصحيح فى محلّ النزاع أن يقال:

«الأصل فى استعمالات الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات فى خصوص تامّه الأجزاء والشرائط منها أو الأعم».

وقد اجيب عن الإشكال بوجهين آخرين:

أ - أنّ المراد بالصّحّه الصّحّه التعليقيّه، وهى لا تأبى الفساد الفعلى، لإمكان كون عمل فاسداً فعلاً، صحيحاً تعليقاً، كما إذا أتى بصلاه الظهر مثلاً ثلاث ركعات، فإنّها فاسده بالفعل، لكنّها لو انضمت إليها ركعه اخرى لكانت صحيحه.

وفيه أولاً: أنّ المراد بالصّحيح فى عنوان محلّ النزاع ما هو مقابل للفساد، فأريد الصّحّه الفعلية لا التعليقيه.

وثانياً: أنّه لا يمكن حمل كلام القائل بالصّحيح على الصّحّه التعليقيه، لأنّ النهى عن الفحشاء والمنكر ومعراجيه المؤمن وقربانيه كلّ تقىّ التى جعلها

ص: ٣١٧

المحقق الخراساني رحمه الله من آثار الجامع للصحيحى لا تترتب إلعلى الصلاه الصحيحه بالفعل كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ الصّحّه التعليقيّه أيضاً من عوارض الوجود الخارجى، وأمّا الماهيّة فكما لا تتّصف بالصّحّه الفعليّه والفساد لا تتّصف أيضاً بالصّحّه التعليقيّه.

ب - أنّ الصّحّه وصف، فلا بدّ من تصوّر موصوفها قبل الوضع أو الاستعمال، فإذا أراد الشارع وضع لفظ الصلاه مثلاً للصلاه الصحيحه أو استعماله فيها فلا بدّ له قبل ذلك من تصوّرها، والتصوّر هو الوجود الذهنى، فيعرضه الصّحّه التى هى من عوارض الوجود.

وانقذح فساده ممّا مرّ، فإنّك عرفت أنّ الصّحّه والفساد من عوارض الوجود الخارجى، وأمّا الوجود الذهنى فلا يتّصف بهما كالماهيّة.

ولعلّه لأجل هذا الإشكال فسّر المحقق الخراسانى رحمه الله الصّحّه بالتماميّة والفساد بالنقصان، فإنّهما تعرضان الماهيّة حيث نقول: «الحيوان الناطق ماهيّة تامّه للإنسان» و «الحيوان ماهيّة ناقصه له».

فلا بدّ إمّا من قبول هذا التفسير وإن كان مخالفاً للواقع كما عرفت، أو من تبديل لفظ «الصحيحه» فى عنوان محلّ النزاع بلفظ «تامّه الأجزاء والشرائط» كما مرّ.

انحصار النزاع فى الشرائط الشرعيّه دون الأجزاء والشرائط العقليّه

ومنها: أنّ العبادات لا تكون صحيحه فى مقام الامتثال وسقوط التكليف إلّا إذا كانت واجده لجميع الأجزاء والشرائط وفاقده لجميع الموانع والقواطع، فهل الصّحّه فى محلّ البحث - وهو مقام التسميه والاستعمال - أيضاً تكون بهذا

المعنى حتى يكون معنى القول بالصحيح وضع لفظ الصلاة مثلاً- لما هو واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقداً لجميع الموانع والقواطع أو استعماله فيه، أو بمعنى آخر أوسع منه؟

ولابدّ لتحرير محلّ النزاع من ذكر مقدمتين:

الأولى: أنّ الجزء ما كان دخیلاً في تركيب الماهية المركبة، والشرط ما كان دخیلاً في تأثير الشيء لا في تركيبه ويسمیان جزء الماهية وشرطها.

ويستفاد من كلام المحقق الخراساني رحمه الله أنّ لنا نوعاً آخر من الجزء والشرط، وهو ما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه من دون أن يكون دخیلاً في الماهية أو في تأثيرها ويسمى جزء الفرد أو شرط الفرد، وربما يحصل له بسببها علوٌ ومزيهٌ أو انحطاطٌ ونقيصه، مثال جزء الفرد الموجب لمزيته، الأجزاء المستحبة للصلاة، فإنّها أجزاء للفرد الواحد لها ويحصل له بسببها مزيهٌ وكمال، ومثال شرط الفرد الموجب لها، كون الصلاة في المسجد، ومثال جزء الفرد الموجب للنقيصه، القرآن (١) بين سورتين في الصلاة بناءً على كراهته، إذ السورة الثانية أيضاً جزء للصلاة الواجده لها مع أنّه يحصل لها النقصان بسببها، ومثال شرط الفرد الموجب لها، كون الصلاة في الحمام (٢).

ولا- إشكال في دخول أجزاء الماهية في محلّ النزاع ولا- في خروج أجزاء الفرد وشرائطه مطلقاً عنه، وحيث إنّ المانع في مقام التسميه يرجع إلى

ص: ٣١٩

١- (١) القرآن هو قراءه سورتين عقيب الحمد، ووقع الخلاف بينهم في أنّه مكروه موجب لقله ثواب الصلاة أو ممنوع مبطل لها، فعلى الأوّل يكون من قبيل جزء الفرد الموجب للنقصان، وعلى الثاني من قبيل المانع. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٥٠.

الشرط، لاشتراط عدمه(1)، ينحصر البحث في شرائط الماهية وأنها هل هي داخله في نزاع الصحيحى والأعمى أم لا؟

الثانية: أن الشرائط على ثلاثة أقسام:

أ - ما أخذه الشارع في المأمور به، كما إذا قال: «صل مع الطهاره» أو «مستقبل القبله» ويسمى شرطاً شرعياً، وأكثر الشرائط على هذا المنوال.

ب - ما لم يأخذه فيه مع كونه متمكناً منه، لكنّ العقل يدلّ عليه، مثل أن العقل بعد أن حكم بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده وأن النهى في العبادات يوجب فسادها يحكم ببطلان صلاه من اشتغل بها عن إزاله النجاسه عن المسجد فى سعه الوقت، وحيث إنها تامه من حيث الأجزاء فالبطلان يستند إلى ابتلائها بالمزاحم الأقوى، فيعلم أن عدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى شرط للمأمور به، وإن لم يأخذه الشارع فيه.

ج - ما لا يمكن أخذه في متعلق الأمر، كقصد القربه في العبادات بناءً على تفسيره بالإتيان بالمأمور به بداعى الأمر لو قلنا بمقاله المحقق الخراسانى رحمه الله من استلزام أخذه في المأمور به للدور.

إذا عرفت هذا فاعلم أن في المسأله ثلاثه أقوال:

الأول: أن جميع الشرائط بأقسامها الثلاثه داخله في نزاع الصحيحى والأعمى، وهذا يستفاد من موضعين من الكفايه: أحدهما: قوله بعد احتمال له عدم دخل الشرائط فى التسميه: «لكنك عرفت أن الصحيح

ص: ٣٢٠

١- (١) توضيح ذلك: أن المانع فى غير باب التسميه أمر وجودى يحول بين المقتضى وأثره، كالرطوبه المانع عن تأثير النار فى إحراق الماده المحترقه، لكنّه بهذا المعنى لا يتصور فى باب التسميه، فلا بدّ من أن يكون فيه بمعنى اشتراط عدمه، فالشرط فى مقام التسميه على قسمين: وجودى، كالطهاره والاستقبال والستر بالنسبه إلى الصلاه، وعدمى، كالحدث والضحك والتكلم بالنسبه إليها. منه مدّ ظلّه.

اعتبارهما (١) فيها» (٢) ، ثانيهما: قوله عند تصوير الجامع للصحيحى: «ولا إشكال فى وجوده بين الأفراد الصحيحه وإمكان الإشاره إليه بخواصه وآثاره، فإنّ الاشتراك فى الأثر كاشف عن الاشتراك فى جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلاً بالناهيه عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما» (٣) لوضوح أنّ الصلاه التى لها هذه الآثار لا يبدّ من أن تكون واجده لجميع الأجزاء والشرائط، وهى المسمّاه بلفظ الصلاه عند المحقّق الخراسانى الذى هو أحد القائلين بالصحيح.

الثانى: أنّ جميعها خارجه عنه، وهذا نقل عن الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله، واستدلّ عليه بتقدّم رتبه الأجزاء على الشرائط، فإنّ الأجزاء فى العبادات بمنزله الأسباب فى التكوينيّات والشرائط فيها بمنزله الشرائط فيها، فكما أنّ السبب متقدّم رتبه على الشرط، لكونه هو المؤثّر فى المسبّب بخلاف الشرط، فإنّه واسطه فى ترتّب الأثر على المؤثّر فقط من دون أن يكون لنفسه تأثير، فكذلك رتبه الأجزاء فى العبادات متقدّمه على الشرائط، فإنّها دخيله فى تركيب الماهيّه، بخلاف الشرائط التى لا توجب إلّا ترتّب الآثار على الماهيّه، فلا يمكن أن يكون الشرائط داخله فى محلّ النزاع كالأجزاء (٤).

وفيه: أنّ تقدّم رتبه الأجزاء على الشرائط لا يوجب استحاله ملاحظه

ص: ٣٢١

١- (١) أى الأجزاء والشرائط. والمحقّق الخراسانى رحمه الله من القائلين بالصحيح، ولأجله قال باعتبار جميع الأجزاء والشرائط فى التسميه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٥١.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣٩.

٤- (٤) عبّر المحقّق العراقى رحمه الله - فى بدائع الأفكار: ١١١ - عن هذا القول ب «قيل» من دون نسبته إلى الشيخ قدس سره. م

ح - ٥.

الشارع كليهما عند الوضع أو الاستعمال، فإن التسميه أمر اعتبارى، فلا يضرب بها التقدّم والتأخر الرتبان، بل لو كان التقدّم والتأخر بحسب الزمان لم يوجب عجزه عن ملاحظتهما عند التسميه فضلاً عن التقدّم والتأخر الرتبين، لأنّ في الاعتبارات سعه ليست في الواقعيّات، ويؤيّدّه جمع المقولات المتباينه في الشريعه واعتبارها شيئاً واحداً كالصلاه، ووضع لفظ واحد لمعنيين متضادين كالقرء، مع أنّه يمتنع الاجتماع التكويني بين المقولات المختلفه، والدلاله التكويتيه للفظ واحد على معنيين متضادين.

الثالث: ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من دخول القسم الأول - أعنى الشرط الذى أخذه الشارع فى متعلق الأمر ويسمى بالشرط الشرعى - فى محلّ النزاع، وخروج القسمين الأخيرين عنه، فإنّه قال:

ثم إن وصف الصلاه مثلاً بالصحه باعتبار الشرائط تارة: يكون باعتبار خصوص الشرائط الملحوظه فى مرحله الجعل وتعيين المسمّى التى يمكن الانقسام إليها قبل تعلّق الطلب بها، كالظهور والاستقبال والستر وغير ذلك من الانقسامات السابقه، وأخرى: تكون باعتبار الشرائط التى لا يمكن لحاظها فى مرحله تعيين المسمّى، بل هى من الانقسامات اللاحقه عن مرحله تعلّق الطلب بها، كقصد القربه وما يستتبعها من قصد الوجه ووجه الوجه على القول باعتباره.

لا ينبغى الإشكال فى خروج الصحه بالاعتبار الثانى عن حريم النزاع فى المقام، بداهه تأخر اتّصاف الشىء بالصحه بهذا المعنى عن تعيين المسمّى بمرتبين: مرتبه تعيين المسمّى، ومرتبته تعلّق الطلب به، وما يكون متأخراً عن المسمّى لا يعقل أخذه فى المسمّى، بل لا يعقل أخذه فى متعلّق الطلب، فضلاً عن أخذه فى المسمّى، فلا يمكن القول بأنّ لفظ الصلاه موضوعه للصحيح

الواجد لشرط قصد القرية، أو للأعم من الواجد لها والفاقد، كما لا يمكن القول بوضعها للأعم من تعلق النهي بها وعدم تعلقه، أو للأعم من وجود المزاحم لها وعدم المزاحم، فالفساد اللاحق لها من ناحيه النهي في العبادات أو من ناحيه اجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز وتغليب جانب النهي في مقام المزاحمه عند عدم المندوحه على ما سيأتى بيانه، خارج عن حريم النزاع أيضاً، كخروج الصَّحَّه اللاحقه لها من باب عدم النهي، أو من باب عدم المزاحم.

والسرّ في ذلك كلّهُ، هو تأخر رتبه الاتّصاف بالصَّحَّه أو الفساد بذلك عن مرتبه تعيين المسمّى. فالذى ينبغي أن يكون محلّ النزاع، هو خصوص الأجزاء والشرائط الملحوظه عند مرحله الجعل وتعيين المسمّى التي يجمعها «ما يمكن فرض الانقسام إليها قبل تعيين المسمّى» فتأمل جيداً(1).

إنتهى كلامه رحمه الله.

ويظهر جوابه ممّا تقدّم في الجواب عن الشيخ الأعظم من أنّ التسميه أمر اعتبارى، فلا يضرّ بها التقدّم والتأخر.

نعم، يمكن أن يستدلّ عليه بوجه آخر، وهو أنّ العرف يسمّون الصلاه المبتلاه بالمزاحم الأقوى أو الفاقده لقصد القرية صلاه، فيعلم أنّ القسمين الأخيرين من الشرائط خارجان عن البحث. فما ذهب إليه المحقّق النائنى رحمه الله من التفصيل حقّ، لكن لقضاوه العرف لا للاستحاله.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ الأجزاء والشرائط الشرعيّه داخله في نزاع الصحيحى والأعمى دون الشرائط العقليّه، فلا يريد الصحيحى إلّا الصَّحَّه من حيث الأجزاء والشرائط الشرعيّه فقط، فالموضوع له أو المستعمل

ص: ٣٢٣

فيه عنده ما كان واجداً لهما وإن كان فاقداً للشرائط العقلية، فإنه لا يضرّ بالصحة في مقام التسميه، بل يضرّ بالصحة في مقام الامتثال وسقوط التكليف، والأعمى أيضاً يريد من الصحيح ما كان واجداً لهما ومن الفاسد ما كان فاقداً لبعض الأجزاء أو الشرائط الشرعيّة، ويقول: إن الموضوع له أو المستعمل فيه أعمّ من الصحيح والفاسد.

تصوير الجامع

تصوير الجامع في الصحيح والأعمّ

ومنها: أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال: لا بدّ على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمّى بلفظ كذا(١).

وتوجيه اللابديّة: أنّ الوضع أو الاستعمال في ألفاظ العبادات إمّا أن يكون من سنخ الوضع العامّ والموضوع له العامّ - كما هو الحقّ وقد مرّ بيانه - أو من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، أو عكسه، ولا يمكن القول بكونه من سنخ الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لاستلزامه كثره الأوضاع بعدد وجودات المأمور به في الخارج.

وعلى كلّ واحد من الاحتمالات الثلاثة لا بدّ من تحقّق قدر جامع في البين، لأنّه لازم عموم الوضع في الثاني، والموضوع له في الثالث، وكليهما في الأوّل.

فلا بدّ من تحقّق قدر جامع بين الأفراد الصحيحه على الصحيح، وبين الأفراد الصحيحه والفاسده على الأعمّ.

وذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى عدم لزوم تصوير الجامع، لعدم الفرق بين المركّبات الشرعيّة والتكوينيّة المخترعه في هذه الجبهه، فكما أنّ مخترع السياره

ص: ٣٢٤

إذا ركبها من ألف جزء مثلاً لاحظها وسمّاها بها، ثم إذا ذهب بعض أجزائها مع ترتّب الأثر المترقّب منها عليها سمّاها بها أيضاً لأجل الاشتراك في الأثر، ثم إذا ذهب أكثر أجزائها بحيث لا يترتّب عليها ذلك الأثر سمّاها بها أيضاً مسامحةً بلحاظ تنزيل الناقص منزله التام، كذلك الشارع وضع ابتداءً لفظ الصلاه مثلاً أو استعمله في صلاه المختار الواجده لجميع الأجزاء والشرائط حتّى على قول الأعمى، ثم سمّى المراتب الأخر كصلاه المتيمّم والجالس والمضطجع بل الغريق الذى يكتفى منه بالإيماء القلبي صلاه بلحاظ اشتراكها في الأثر مع صلاه المختار الواجده لجميع الأجزاء والشرائط، ثم أطلقها على الصلاه التى لا يترتّب عليها الأثر بلحاظ تنزيل الناقص منزله الكامل مسامحةً.

فكما أنّ المخترعين لا يتصوّرون جامعاً لمخترعهم كذلك الشارع الذى هو واحد من العقلاء لا يختار طريقه غير طريقتهم فى التسميه(١).

نعم، لا بدّ من تصوير جامع بين صلاتي الحاضر والمسافر، لكونهما فى مرتبه واحده(٢).

هذا حاصل كلام المحقّق النائيني رحمه الله، وملخصه أنّ للعبادات أفراداً طوليه وعرضيه، وتصوير الجامع بين الأفراد الطوليه ليس بلازم، بخلاف الأفراد العرضيه.

ولا يخفى عليك أنّ تنظير المركّبات الشرعيّه بالمخترعات التكوينيّه دليل

ص: ٣٢٥

١- (١) ولا يخفى أنّ الفرق بين الصحيحى والأعمى فى المراتب النازله - كصلاه الجالس - إنّما هو فى أنّ الصحيحى يطلق لفظ الصلاه على صلاه الجالس الفاسده بلحاظ صلاته الصحيحه نظير سبك المجاز من المجاز، لكنّ الأعمى يطلقه عليها بلحاظ المعنى الموضوع له الأوّلى، وهو صلاه القائم الواجده لجميع الأجزاء والشرائط. منه مدّ ظله.

٢- (٢) أجود التقريرات ١: ٥٢.

على كونه قائلاً بعموميّة الوضع والموضوع له في العبادات - كما هو الحقّ - لا بخصوصيّتهما، ضروره أنّ مخترع السيّاره لم يضع لفظها بإزاء شخص ما في الخارج من مصنوعه الأوّلي كى يكون استعماله في الأفراد الأخرى المساويه له في الأجزاء مجازاً.

وفى كلامه رحمه الله مواضع للنظر، أهمّها اثنان:

١ - أنّه لو كان الملحوظ أوّلاً عند الوضع أو الاستعمال خصوص صلاه المختار الواجده لجميع الأجزاء والشرائط وكان إطلاقها على المراتب المتأخّره بلحاظ الاشتراك في الأثر لكان إطلاقها على صلاه المتيّم والجالس ونحوهما بالعنايه وتنزيل النازل منزله العالى مع أنّ العرف قاضٍ بخلاف ذلك، فإنّهم لا يجدون فرقاً بين إطلاقها على صلاه المتوضّى والمتيّم، ولا بين إطلاقها على صلاه القائم والجالس.

٢ - أنّه لا ينحصر الأفراد العرضيّة في صلاه الحاضر والمسافر كى يكتفى بتصوير الجامع بينهما، فإنّها كما تختلف بحسب الحضر والسفر كذلك تختلف بحسب تعداد الركعات، فإنّها تارة تكون ثنائيّه وأخرى ثلاثيّه وثالثه رباعيّه، وكذلك تختلف بحسب كون الركوع في ركعات بعضها واحداً وفي ركعات بعضها خمسه، وهى صلاه الآيات، وبعضها تشتمل على تكبيرات كثيره، كصلاه العيد، وبعضها ذات كفيّته خاصّه، لا تشتمل على الحمد والسوره ولا على الركوع والسجود ولا على التشهّد والتسليم، وهى الصلاه على الميّت (١)، كلّ هذه الصلوات فى عرض واحد فلا بدّ من تصوير الجامع بينها وإن قلنا بعدم لزوم تصويره بين الأفراد الطوليّه، فأين انحصار لزوم تصويره بين صلاتي

ص: ٣٢٦

١- (١) بناءً على صدق الصلاه عليها حقيقةً. منه مدّ ظلّه.

الحاضر والمسافر فقط؟! فالحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أنه لا بدّ من تصوير قدر جامع بين جميع الأفراد الصحيحه على الصحيح، وبين جميع الأفراد الصحيحه والفايده على الأعم.

الأمر المعبره فى الجامع

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا بدّ للجامع من أن يكون فيه ثلاث خصوصيات:

أ - أن يكون مقدوراً، لكونه متعلقاً للتكليف، ويستحيل عقلاً تعلقه بغير المقدور.

ب - أن يكون ممياً لا يتوقف تحقّقه على الأمر، مثل عنوان «ما هو المأمور به» لما مرّ من أنّ الظاهر خروج الشرائط المتوقّفه على الأمر عن المسمّى، فلا يكون نفس المسمّى أيضاً متوقّفاً عليه، إذ الظاهر أنّ للصلاه مثلاً معنى قابلاً للحاظ مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها.

على أنّ عنوان «المأمور به» يعمّ الصلاه والصوم والحجّ وغيرها، فكيف يعقل أن يكون لفظ الصلاه مثلاً وضع له أو استعمل فيه.

إن قلت: يمكن أن يكون الجامع عنوان «ما هو المأمور به بالأمر الصلاتى» مثلاً.

قلت: هذا يستلزم أن يكون الاسم داخلاً فى المسمّى، وهو لا يصحّ قطعاً، ولو قلنا بإمكانه عقلاً.

ج - أن يكون بسيطاً، إذ ليس لنا مرّكب إلّا وهو يتّصف بالصّحّه والفساد كليهما، فإنّ صلاه الحاضر مثلاً صحيحه بالنسبه إليه فاسده بالنسبه إلى المسافر، وينعكس الأمر فى صلاه المسافر.

ولا يخفى أنّ الخصوصيّة الأولى تثبت بالبرهان العقلي، بخلاف الأخيرتين، فإنّ الظاهر اشتراط اشتمال الجامع عليهما من دون أن يدلّ عليهما برهان عقلي(١).

إذا عرفت هذا فنقول:

نظريته صاحب الكفايه في تصوير الجامع للصحيحى

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أنه لا- إشكال في وجود الجامع بين الأفراد الصحيحه، وأنا لا نعلمه بعنوانه، لكن يمكن الإشارة إليه بخواصه وآثاره، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلاً بالناهيه عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن ونحوهما(٢).

فإنّ هذه الآثار لا تترتب على الصلاه الفاسده، وتترتب على جميع الصلوات الصحيحه بمراتبها المختلفه، ووحده الأثر تدلّ على وحده المؤثر، لاستحاله صدور الواحد إلّا من الواحد، فيعلم أنّ لجميعها قدراً جامعاً مؤثراً في هذه الآثار.

هذا حاصل كلام المحقق الخراسانى رحمه الله.

ص: ٣٢٨

١- (١) فإنّ الخصوصيّة الثانيه تثبت بالظهور العرفى، والثالثه بالاستقراء، توضيح ذلك: أنّه لا يمتنع عقلاً أن يكون عنوان «ما هو المأمور به» مثلاً جامعاً للأفراد الصحيحه، لأنّ هذا العنوان وإن كان متأخراً رتبه عن الأمر المتأخّر عن مقام التسميه، إلّا أنّك عرفت أنّ في الاعتباريات سعه ليست في الواقعيّات، فلا ضير في تأخّر عنوان المسمّى عن مقام التسميه، لكنّ العرف يقضى بأنّ للعبادات مسميّات مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها، فلا بدّ من عدم توقّف الجامع على الأمر. وأمّا لزوم بساطته فلاّن الاستقراء يشهد على أنّه ليس لنا عباده مرّكبه إلّاوهى تتّصف بالصّحه والفساد كليهما، وإن لم يكن لنا برهان عقلي على لزوم البساطه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٩.

وأورد عليه بوجوه:

١ - ما أفاده سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله على ما فى تقريرات بحثه بقوله:

وأما ما فى الكفايه: من تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلاً- بالناهيه عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فيرد عليه أنّ المتبادر من لفظ الصلاه ليس هذا السنخ من المعانى والآثار، كيف؟ ولو كان لفظ الصلاه موضوعاً لعنوان الناهى عن الفحشاء مثلاً- لصار قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (١) بمنزله أن يقول: الذى ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا واضح الفساد (٢)، إنتهى.

ويمكن دفعه بأنّ المحقق الخراسانى رحمه الله لم يجعل عنوان الناهيه عن الفحشاء والمنكر موضوعاً له، بل جعله عنواناً مشيراً إليه، فالمسمّى شىء آخر غير عنوان الناهيه عن الفحشاء ونحوها.

وعلى هذا فلو فرض كون صلاه صحيحه غير ناهيه عن الفحشاء والمنكر لما ضرّ بتسميتها صلاه، إذ النهى عن الفحشاء والمنكر كما مرّ عنوان مشير إلى المسمّى الذى هو الجامع بين الأفراد الصحيحه من دون أن يكون دخيلاً فى المسمّى.

٢ - ما ذكره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ صحّه كلامه تدور مدار قاعده عدم صدور الواحد إلّا من الواحد، وللحكماء قاعده اخرى أيضاً، وهى أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، واختلف فى كونهما قاعده واحده أو قاعدتين مستقلّتين، وعلى الأول اختلف فى أنّ أيتهما هى الأصل، على أنّه لو

ص: ٣٢٩

١- (١) العنكبوت: ٤٥.

٢- (٢) نهايه الأصول: ٤٨.

فرض كون الأصيل هو أنّ «الواحد لا- يصدر إلّا من الواحد» أو كونهما قاعدتين مستقلّتين لاخصّصت هذه القاعده - أعنى أنّ «الواحد لا- يصدر إلّا من الواحد» - بالواحد البحت البسيط الذى ليس فيه رائحه التركيب، وهو اللّهم سبحانه، ولا- تعمّ الاعتباريّات (١).

أقول: صاحب الكفايه استند إلى هذه القاعده فى موارد متعدّده مع أنّها قاعده فلسفيّه مرتبطه بالواقعيات، ولا يصحّ الاستناد إليها فى الاعتباريّات كالفقه والأصول كما قال سيّدنا الأستاذ الإمام «مدّ ظلّه».

فهذا إشكال أساسى مبناى وارد على المحقّق الخراسانى رحمه الله.

٣ - ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» أيضاً من أنّ آثار الصلاه بناءً على ما ذكره كثيره، إذ كونها ناهيه عن الفحشاء والمنكر غير كونها معراج المؤمن، وهما غير كونها قربان كلّ تقىّ، وهكذا، بل كونها ناهيه عن الفحشاء والمنكر ينحلّ إلى آثار متعدّده، لتكثّر المنكرات، فأين وحده الأثر؟! (٢)

وفيه: أنّ تعدّد الآثار لا يضرب بما هو المقصود من وحده الأثر، إذ اريد بها أنّ كلّ فرد من أفراد الصلاه الصحيحه يؤثّر فى النهى عن الفحشاء والمنكر وفى معراجيّه المؤمن وهكذا، فلو لم يكن لها إلّا واحد من هذه الآثار لكان أثراً لكلّ واحد من الأفراد الصحيحه، والذى يضرب بالوحده المجعوله موضوعه فى القاعده احتمال كون كلّ من هذه الآثار مترتباً على فرد خاصّ من الصلاه الصحيحه من دون أن يترتب على الأفراد الأخرى، وليس الأمر كذلك كما هو واضح.

ص: ٣٣٠

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٠٢.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٤ - أن هذه الآثار مترتبة على الوجودات الخارجيه الصحيحه، وهى كثيره مختلفه، كصلاه الحاضر والمسافر، وصلاه المختار والمضطر كالمتوضى والمتمم، والصلاه الثائيه والثلاثيه والرابعيه، وهكذا، فإن جميعها صحيحه يترتب عليها النهى عن الفحشاء والمنكر وسائر الآثار، فإن انتزع الجامع منها مع قطع النظر عن هذه الخصوصيات فلم يترتب عليه هذه الآثار، لا اختصاصها بالصلاه الصحيحه، والصلاه الفاقده لهذه الخصوصيات ليست بصحيحه، وإن كانت الخصوصيات محفوظه ملحوظه فلم يمكن تصوير الجامع بينها، كما أنه لا يمكن انتزاع الإنسان الذى هو جامع بين زيد وعمرو وبكر إلامع قطع النظر عن تشخصاتهم الفرديه.

هذا أهم إشكال وارد على المحقق الخراسانى رحمه الله ولا يمكن دفعه.

٥ - أنه يستلزم جهل أكثر المتشرعه بمعنى مثل الصلاه وآثارها، أما المعنى فلما مر من تصريحه بأننا لا نعلمه بعنوانه، لكن يمكن الإشاره إليه بخواصه وآثاره، فالمعنى مجهول عند الكل، وأما الآثار فهى وإن كانت معلومه عند العلماء، إلا أنها مجهوله لدى العوام، لعدم دركهم هذه الآثار المبحوث عنها فى الأصول، فهل يمكن الالتزام بأن أكثر المتشرعه جاهلون بالصلاه رأساً، لا يدركونها أصلاً، لا بالذات ولا بالآثار؟!!

٦ - أن المحقق الخراسانى رحمه الله وإن اطلق دخول الشرائط فى محل النزاع كما عرفت، إلا أن الحق دخول خصوص الشرائط الشرعيه وخروج ما يستفاد من العقل كما مر، فلا بد من حمل كلامه عليه، لبعده إرادته جميع الشرائط مع ما مر من الدليل على خروج الشرائط العقلية.

وعليه فلا يكون ما ذكر فى كلامه من الآثار - وهى النهى عن الفحشاء والمنكر ومعراجيه المؤمن ونحوهما - آثاراً للجامع بين جميع الأفراد الصحيحه،

لأنَّ الصحيح هاهنا ما كان واجداً للأجزاء والشرائط الشرعيَّة وإن كان فاقداً لسائر الشرائط، كما إذا صلَّى في سعه الوقت وترك إزالة النجاسة عن المسجد وقلنا بفسادها لاشتراط صحَّتها بعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى عقلاً، فهذه الصلاة مع كونها فاسده بحسب مقام الامتثال وسقوط التكليف، صحيحه بالمعنى المراد في المقام من الصحَّه، فالجامع المتصوّر عند الصحيحى لا بدّ من أن يعمّها مع أنّه لا يعمّها آثار الجامع المذكوره في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله، لاختصاصها بالصلاه الصحيحه من جميع الجهات، ولا تترتب على الفاسده ولو من جهه فقدانها لشرط عقلي.

وبالجملة: لو أراد بقوله: «لكنّك عرفت أنّ الصحيح اعتبارهما فيها»⁽¹⁾ خصوص الشرائط الشرعيَّة لكان دليله لإثبات الجامع أخصّ من المدّعى.

ولأجل هذه المناقشات اختار كلّ من تلامذته طريقاً آخر.

فذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى عدم لزوم تصوير الجامع كما مرّ.

رأى المحقّق العراقي رحمه الله في المقام ونقده

وذهب المحقّق العراقي رحمه الله إلى أنّ الجامع ليس جامعاً ماهويّاً مقولياً، كالإنسان الذي هو جامع بين زيد وعمرو وبكر مثلاً لاشتراكهم في الماهيّه وكونهم من مقوله واحده، لعدم إمكان تصوير الجامع المقولى بين أجزاء الصلاة مثلاً، لكونها مركّبه من مقولات مختلفه، ووحدتها وحده اعتباريّه، فضلاً عن تصويره بين أفرادها الصحيحه المختلفه اختلافاً فاحشاً جداً، فإنّ بعضها صلاه الحاضر المختار الواجده لجميع الأجزاء والشرائط، وبعضها صلاه

ص: ٣٣٢

١- (١) أى: اعتبار الأجزاء والشرائط فى التسميه. م ح - ى.

الغريق التي هي صرف إيماء قلبي، وما بينهما أيضاً أفراد كثيره مختلفه، فإذا لم يكن جامع ذاتي مقولي لمرتبته واحده من الصلاه فعدم الجامع للمراتب المختلفه كماً وكيفاً بطريق أولى.

وأما الجامع العنواني (١) فهو وإن كان ممكناً عقلاً، حيث يمكن أن يقال:

الجامع بين أفراد الصلاه الصحيحه الذي يكون مسماها هو عنوان «الناهيه عن الفحشاء والمنكر» أو نحوها، إلّا أنّ الظاهر خلافه (٢).

فالجامع هو الحصّه من الوجودات المشتمله على الصلوات الصحيحه (٣).

هذا حاصل كلام المحقق العراقي رحمه الله.

وفيه: أنّ هذه الحصّه هل هي من وجودات الماهيه أو من وجودات الوجود؟

لا طريق لكم إلى الأول، لما ذهبت إليه من عدم إمكان اجتماع مقولات مختلفه تحت ماهيه واحده.

ويرد على الثاني أولاً: أنّ الوجود مساوق للجزئيه مع أنّ ألفاظ العبادات مسانخه لأسماء الأجناس في عموميه الوضع والموضوع له.

وثانياً: أنّه إن لوحظت الحصّه وجوداً واحداً فلا يمكن اتحاد الماهيات المتباينه وجوداً، وإن لوحظت وجودات متعدده احتاجت إلى جامع.

ص: ٣٣٣

١- (١) المراد به عنوان شامل لأشياء متعدده وإن كانت مختلفه بحسب الماهيه، مثل عنوان «الممكن» و «الشيء» و «الموجود» ونحوها. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) لعلّ نظره من استظهار الخلاف أنّه يستلزم أن يكون المعنى في قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» أنّ الذي ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، كما مرّ عن آيه الله البروجردى رحمه الله، ولا يجرى هاهنا ما تقدّم من الجواب هناك كما هو واضح. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) نهايه الأفكار ١ و ٢: ٨١.

فلا بدّ لكم من القول بأنّ الحَصّه المذكوره جامع عنواني، وهذا كترّ على ما فررتم منه.

مقاله المحقق الاصفهاني رحمه الله حول الجامع ونقدها

وذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى أنّ الجامع شيء يدرك ويفهم، لكنّه لا يمكن وصفه إلّا بأثاره وخواصّه، وذكر لتوضيح ذلك مقدّمه:

وهي أنّ الماهيّة والوجود متعاكسان سعةً وضيقاً بحسب الإبهام والوضوح، فإنّ الماهيّة كلّما ازدادت إبهاماً ازدادت سعةً وكلّما ازدادت وضوحاً ازدادت ضيقاً، وينعكس الأمر في الوجود، فإنّ شدّه ضعفه وخفائه توجب شدّه ضيقه وصغره، وشدّه قوّته وظهوره توجب شدّه سعته وكبره، حتّى أنّ واجب الوجود الذي هو في كمال الوضوح والظهور، حتّى قال في المنظومه:

يا من هو اختفى لفرط نورها الظاهر الباطن في ظهوره

يكون أوسع الوجودات، بل لا نهايه لوجوده تعالى.

والماهيّات على قسمين: أصيله واعتباريّة، فالماهيّة الأصيله ما يكون من مقوله واحده ولا إبهام في ذاتها، لكن يعرضها الإبهام لأجل العوارض الخارجيه، كالإنسان، فإنّ ذاته واضح، وهو «الحيوان الناطق» من غير زياده أو نقيصه، لكن يعرضه الإبهام من حيث الشكل وشدّه القوى وضعفها مثلاً.

والماهيّة الاعتباريّة ما يتركّب من مقولات مختلفه، ويكون مبهماً ذاتاً بحيث تزيد وتنقص كماً وكيفاً كالصلاه.

والفرق بينهما من وجهين:

١ - ما تقدّم من كون الإبهام في الأصيله بلحاظ الطوارئ والعوارض، وفي الاعتباريّة بلحاظ ذاتها.

٢ - أن الأولى تدرك وتفهم واضحة بينه ويمكن تعريفها، بخلاف الثانية، فإنها لا- تدرك إلامبهمه، ولا يمكن تعريفها، بل يمكن الإشارة إليها بخواصها وآثارها، كما نشير إلى الصلاة بأنها ما يأتي به المسلمون في الأوقات الخمسة، وبأنها ناهية عن الفحشاء والمنكر(١). فللصلاة ماهية اعتبارية مبهمه تدرك ولا توصف بحقيقتها، بل بخواصها وآثارها.

ولا- يخفى أن الإبهام في المقام ليس من قبيل ما في النكراه، فإنه فيها بمعنى التردد من مع تعينها واقعاً، كما إذا قيل: «جائني رجل» فإنه مردد عند المخاطب دون الواقع، بخلاف المقام، فإن الصلاة مثلاً ماهية مبهمه قابله للزيادة والنقصان ذاتاً.

بل ما قلنا من الإبهام وعدم إمكان توصيف المعنى المدرك إلابالخواص والآثار جارٍ في بعض التكوينية أيضاً بحسب التسميه، كما في الخمر، فإن أصنافها كثيرة مختلفه، فإنها تؤخذ تارة من العنب وأخرى من التمر وثالثه من غيرهما، كما أنها مختلفه بحسب اللون وشدته الإسكار وضعفه، فهي شيء مبهم يدرك ولا يوصف إلابآثاره مثل ما كان مسكراً.

بل قال به بعض المحققين من الحكماء في الماهيات الأصلية المشككه،

ص: ٣٣٥

١- (١) ولا- يخفى الفرق بين قوله وقول المحقق الخراساني رحمه الله، فإن المحقق الخراساني ذهب إلى أن الجامع المسمى مجهول لنا رأساً، بخلاف المحقق الاصفهاني، فإنه قال: إنه يدرك ولا يوصف، على أن صاحب الكفايه جعل خصوص ما هو من آثار الصلاة عنواناً مشيراً لها، بخلاف المحقق الاصفهاني رحمه الله، فإنه جعل ما ليس بأثر أيضاً عنواناً مشيراً كما يستفاد من تمثيله ب «ما يأتي به المسلمون في الأوقات الخمسة»، أضف إلى ذلك أن المحقق الخراساني استدلل لإثبات الجامع بمسأله التأثير والتأثر وأن وحده الأثر تدل على وحده المؤثر، إذ «الواحد لا يصدر إلا من الواحد» وأما المحقق الاصفهاني فلم يذكرها ولم يكن محتاجاً إلى ذكرها. منه مدّ ظله.

كالوجود، فإن له ماهيته مبهمه تدرك ولا توصف إلبخواصها(١) وآثارها.

هذا هو الطريق الوحيد لتصوير الجامع للصحيحى والأعمى كليهما.

والفرق بينهما أن الصحيحى يقول بأن الجامع المسمى ما له هذه الآثار والخواص بالفعل، والأعمى يقول بأنه ما هو المقتضى لها، بمعنى أنه لو كان واجداً لجميع الأجزاء والشرائط لأثر فيها وإن لم يكن مؤثراً بالفعل(٢).

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهانى رحمه الله.

وهو - مع اشتماله على مطالب علميه دقيقه - مردود، لاستلزامه عدم تمكن المتشرع من توصيف الصلاه مثلاً قبل نزول الآيات وصدور الروايات المبيته لآثارها وخواصها، مع أنهم إذا سئلوا عن معنى الصلاه كانوا متمكّنين من بيانها حتى قبل بيان خواصها فى الآيات والروايات، على أن هذه الآثار آثار الوجود الخارجى كما مرّ، فلا يمكن أن تكون مبيته للماهيه.

كلام السيد البروجردى رحمه الله فى الجامع للصحيحى

وقال سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله - وهو القائل بالصحيح -: إن الجامع بين الأفراد الصحيحه من الصلاه مثلاً توجه خاص وتخضع مخصوص من العبد لساحه مولاه، فإليك بيانه:

إن جميع مراتب الصلاه مثلاً بما لها من الاختلاف فى الأجزاء والشرائط تشترك فى كونها نحو توجه خاص وتخضع مخصوص من العبد لساحه مولاه، يوجد هذا التوجه الخاص بإيجاد أول جزء منها ويبقى إلى أن تتم، فيكون هذا

ص: ٣٣٦

١- (١) كتوصيفها بأنها ما يمكن أن يخبر عنه. م ح - ى.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١: ١٠١.

التوجه بمنزله الصورة(١) لتلك الأجزاء المتباينه بحسب الذات، وتختلف كملاً ونقصاناً باختلاف المراتب.

والحاصل: أنّ الصلاة ليست عباره عن نفس الأقوال والأفعال المتباينه المتدرّجه بحسب الوجود حتّى لا يكون لها حقيقه باقيه إلى آخر الصلاة محفوظه في جميع المراتب، ويترتب على ذلك عدم كون المصلّي في حال السكونات والسكوتات المتخلله مشتغلاً بالصلاه، بل هي عباره عن حاله توجه خاصّ يحصل للعبد ويوجد بالشروع فيها، ويبقى بقاء الأجزاء والشرائط، ويكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعه المشكّكه، لها مراتب متفاوتة تنتزع في كلّ مرتبه عمّا اعتبر جزءاً لها.

لا- أقول: إنّ هذا الأمر الباقي يوجد بوجود على حده وراء وجودات الأجزاء، حتّى يكون الأجزاء محصّيات له، بل هو بمنزله الصورة لهذه الأجزاء، فهو موجود بعين وجودات الأجزاء، فيكون الموضوع له للفظ الصلاة هذه العباده الخاصّه والمعنى المخصوص، ويكون هذا المعنى محفوظاً في جميع المراتب، فيكون وزان هذا الأمر الاعتباري وزان الموجودات الخارجيه، كالإنسان ونحوه، فكما أنّ طبيعه الإنسان محفوظه في جميع أفرادها المتفاوته بالكمال والنقص، والصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته، ما دامت الصورة الإنسانيه محفوظه في جميع ذلك، فكذلك طبيعه الصلاة...

ومثل هذا المعنى يمكن أن يفرض في سائر العبادات أيضاً من الصوم والحجّ ونحوهما(٢).

ص: ٣٣٧

١- (١) وبعباره اخرى: هذا الخشوع الخاصّ بمنزله صوره الصلاة وتلك الأجزاء بمنزله مادّتها، وشيئيه الشىء وحقيقته بصورته كما قال الحكماء. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نهايه الأصول: ٤٧.

إنتهى كلامه رحمه الله.

ويمكن أن يتأيد أولاً: بتسميه التكبيره الأولى في الصلاة بتكبيره الإحرام، وبما ورد في بعض الأخبار من أن «تحريم الصلاة التكبير وتحليلها التسليم»^(١) فإنهما يشعران بأن الصلاة حاله خاصه ينافيها بعض الأعمال، كالتكلم والضحك والبكاء، فتحرم بمجرد الدخول في الصلاة، وتبقى حرمتها إلى أن يتحقق المحلل، إذ لو كانت نفس الركوع والسجود وسائر الأجزاء فلا ينافيها هذه الأعمال.

وثانياً: بأننا نقول: «فلان شرع في الصلاة» لمن اشتغل بأول جزء منها، و«هو فيها» لمن كان في أثنائها، و«فرغ منها» لمن أتى بآخر جزئها، إذ لو كانت الصلاة مركبة من الأجزاء لم تصح هذه التعبيرات، لعدم وجود الصلاة إلا بعد تحقق جميع أجزائها، كسائر المركبات.

نقد نظريه الأستاذ البروجردى رحمه الله حول الجامع

ولكن فيه أولاً: أنه لا يعقل أن يتحقق الصورة إلا بعد تحقق جميع مواده، فكيف يمكن أن يتحقق الخشوع الخاص في أول الصلاة مع كونه بمنزله الصورة والأجزاء بمنزله الماده؟

وثانياً: أنه خلاف فهم العرف، فإنهم يرون أن الصلاة نفس هذه الأجزاء والشرائط.

وأما ما ذكرناه من التأيد فيمكن أن يُجاب عنه بأن الشارع جعل للصلاة

ص: ٣٣٨

١- (١) مستدرک الوسائل ٤: ١٣٦، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب تكبيره الإحرام، الحديث ٧.

- مع كونها مركبة من مقولات مختلفة - وحده اعتباريه كما تقدم، فينأفها ما عدّه قاطعاً لها مثل التكلم والضحك والبكاء، فلذلك تكون هذه الأعمال محرّمة على المصلّي، ولو سلّم ظهور تلك الأخبار في أنّ الصلاة حاله خاصّه غير الأجزاء فلا بدّ من حملها على خلاف الظاهر بقريته ما سبق من فهم العرف.

وأما صدق قولنا: «فلا بدّ شرع في الصلاة» وأمثاله فهو لكون الصلاة مركبة من الأجزاء المتدرّجه الوجود، لا لأنها أمر سوى الأجزاء يوجد بالشروع فيها ويبقى إلى أن تتم، على أنّ هذا خلاف ما يفهم العرف من الصلاة كما تقدّم.

تصوير الجامع من قبل الإمام

«مدّ ظلّه»

بقى الكلام في الجامع الذي صوّره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، فإنّه قال:

وأما المختار فيتوقّف بيانه على تقديم مقدّمه، وهي:

أنّ محطّ البحث للأعلام إنّما هو تصوير جامع كلّ قابل للانطباق على الأفراد المختلفه كيفاً وكمّاً، فحينئذٍ مرتبه فرض الجامع متقدّمه على مرتبه عروض الصحّه والفساد عليه، لما عرفت سابقاً من أنّهما من عوارض وجود العبادات خارجاً.

وتوهّم كونهما من الأمور الإضافيه بحيث يجوز أن تكون ماهيه صحيحه من حيثيه وفساده من اخرى كما ترى، بل هما من الأمور المتضادّه وبينهما تقابل التضادّ كما مرّ. نعم، ربما يكون ماهيه موجوده من الطبائع الحقيقيه بعضها فاسد بقول مطلق وبعضها صحيح كذلك، وذلك مثل البطيخ الذي فسد نصفه وبقى الآخر صحيحاً، ولكنّ الصلاة إذا فقدت بعض أجزائها أو شرائطها لا تتّصف بالصحّه والفساد لا بهذا المعنى ولا بالمعنى الإضافي، بل هذه الصلاة

ص: ٣٣٩

الموجوده مع فقدان بعض شروطها أو وجود بعض موانعها فرد من الصلاه عرضها الفساد فقط فى الخارج، وليست بصحيحه، كما أنّها لا تكون صحيحه من جهه وفساده من اخرى، ولا صحيحه فى النصف وفساده فى النصف الآخر.

ومن ذلك يظهر لك أنّ بعض ما هو من الشرائط ويكون دخيلاً فى اتّصافها بالصّحّه خارجاً، غير داخل فى محطّ البحث، لما عرفت من أنّ البحث فى المرتبه المتقدمه على الوجود الخارجى، وما يعرضه من الصّحّه ومقابلها. وعلى هذا لا- مناص عن الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقاله الأعمى، لما علمت من أنّ الماهيّة التى وضعت لها لفظ «الصلاه» إذا وجدت فى الخارج مجردة عن تلك الشرائط التى عرفت خروجها عن الموضوع له، تتّصف لا محاله بالفساد، ولا يمكن اتّصافها بالصّحّه فى هذا الحال، فلا تكون الماهيّة الموضوع لها الصلاه متّصفه فى الخارج بالصّحّه دائماً، وهذا بعينه مقاله الأعمى وإن كان لفظه قاصراً عن إفادته.

وقد تقدّم أنّ النزاع ليس فى وضع هذه الألفاظ لمفهومي الصحيح والأعم، ولا للماهيّة المتقيّده بمفهوم الصّحّه، بل لا يمكن الوضع لماهيته ملازمه لها، لأنّ مفهوم الصّحّه وحقيقتها غير لازمين للماهيّة، لأنّها من عوارض الوجود، كما أنّه لا يمكن وضعها لماهيته إذا وجدت فى الخارج كانت صحيحه، لما عرفت أنّها من خروج بعض شروط الصّحّه من حريم النزاع، فظهر من ذلك كلّ أنّ الماهيّة الموضوع لها الصلاه لا تكون ملازمه للصّحّه، وكذلك سائر ما أشبهها، فلا مجال حينئذٍ للنزاع إلّامع إلغاء عنوانى «الصحيح» و«الأعم» ويقال: هل الألفاظ موضوعه لماهيته تامّه للأجزاء والشرائط الكذائيه أو ما هو ملازم لها أو لا، ولعلّ نظر القوم ذلك، لكن تخلّل الصحيح والأعمّ لسهوله التعبير، فتدبّر.

وإذ قد عرفت ذلك: فاعلم أنّ المركّبات الاعتباريّة إذا اشتملت على هيئته ومادّه يمكن أن يؤخذ كلّ منهما في مقام الوضع لا بشرط، لا- بمعنى لحاظه كذلك، فإنّه ينافى اللابشرطيّة، بل بمعنى عدم اللحاظ في مقام التسميه إلّالمادّه والهيئته بعرضهما العريض، وذلك كالمخترعات من الصنایع المستحدثه، فإنّ مخترعها بعد أن أحكمها من موادّ مختلفه وألفها على هيئته خاصّه، وضع لها اسم الطيّاره أو السيّاره أو ما أشبههما، ولكن أخذ كلّاً من موادّها وهيئاتها لا بشرط، ولذا ترى أنّ تكامل الصنعه كثيراً ما يوجب تغييراً في موادّها أو تبديلاً في شأن من شؤون هيئتها، ومع ذلك يطلق عليها اسمها كما في السابق، وليس ذلك إلّالأخذ الهيئته والمادّه لا بشرط، أى عدم لحاظ مادّه وهيئته خاصّه فيها.

توضيح الكلام: أنّ المركّبات الاعتباريّة على قسمين: قسم يكون الملحوظ فيه كثره معيّنه، كالعشره، فإنّها واحده في قبال العشرين والثلاثين، لكن لوحظ فيها كثره معيّنه، بحيث تنعدم بفقدان واحد منها، فلا يقال للتسعه:

عشره، وقسم آخر يكون فيه قوام الوجود الاعتباري بهيئته وصورته العرضيّة ولم يلحظ فيه كثره معيّنه في ناحيه المادّه، بحيث ما دام هيئتها وصورتها العرضيّة موجوده يطلق عليها اللفظ الموضوع، وإن تقلّل موادّها أو تكثّرت أو تبدّلت، وإن شئت قلت: إنّ الهيئته قد ابتلعت هذه الموادّ والأجزاء، وصارت مقصوده في اللحاظ، كما في مثال السيّاره بالنسبه إلى هيئتها القائمه بأجزائها، هذا حال المادّه.

وأما الهيئته فقد تلاحظ بنحو التعيّن، وأخرى بنحو اللابشرط مثل مادّتها بعرضها العريض كما مرّ.

والحاصل: أنّ المركّبات غير الحقيقيّة قد تؤخذ موادّها فانيه في هيئاتها ويقصر النظر إلى الهيئات، ومع ذلك تؤخذ الهيئه أيضاً لا بشرط، وذلك مثل الدار والسيّاره والبيت ونحوها التي يشار إليها بلفظ واحد إلى جامع عرضي بين أفرادها بعد فقدان الجامع الحقيقي المؤلّف من الجنس والفصل فيها، وبالجملة لا يمكن الإشارة إلى الجامع بينها إلّا بعناوين عرضيّة، كالعباده الخاصّه في الصلاه، والمركوب الخاصّ أو المسكن الخاصّ في مثل السيّاره والدار والبيت، فإن البيت بيت، سواء أخذ مادّه من الحجر والطين، أو من الجصّ والخزف، بنى على هيئه المربّع أو المثلث أو غيرهما، إذ الواضع وضع هذا اللفظ لهيئه مخصوصه تكون الموادّ فانيه فيها، ومع ذلك لم يلحظ الهيئه أيضاً معيّنه من جميع الجهات.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّّه لا- منع عن القول بكون الصلاه وأضرابها موضوعه لنفس الهيئه اللابشرطيه الموجوده في الفرائض والنوافل، قصرها وتامامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، إلّا بعض المراتب التي لا تكون صلاه، كصلاه الغرقى.

والحاصل: أنّها وضعت لهيئه خاصّه مأخوذه على النحو اللابشرط فانيه فيها موادّها الخاصّه، من ذكر وقرآن وركوع وسجود، تصدق على الميسور من كلّ واحد منها، وهيئتها صورته اتّصاليّه خاصّه حافظه لمادّتها، اخذت لا بشرط في بعض الجهات.

نعم، فرق بينها وبين ما تقدّم من الأمثله، كالدار والسيّاره، حيث إنّّه في المقام نحو تضييق في الموادّ من التكبير إلى التسليم، إلّا أنّه مع ذلك التحديد لها عرض عريض، إذ كلّ واحد من أجزاء موادّها مثل الركوع والسجود جزء

بعرضه العريض، ولكنَّ الغرض متوجّه إلى الهيئته الخضوعيّة التي تصدق على فاقد الحمد والتشّهّد وغيرهما من الأجزاء مع بقاء ما يحفظ به صورتها(١).

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

نقد نظريته الإمام «مدّ ظلّه» حول الجامع

ويمكن المناقشه فيه بأنّه كيف يمكن القول بعدم كون صلاه الغريق صلاهً والالتزام بإعمال العنايه والتجوّز في إطلاقها عليها؟! على أنّ تصوير الجامع بهذه الكيفيه لو تمّ لانتطبق على مقاله الأعمى كما اعترف به نفسه «مدّ ظلّه».

التحقيق حول مسأله الجامع

والحقّ: أنّه لا بدّ من تحقّق جامع في البين يتصوّره الشارع، لكن تصويره والعلم به بالنسبه إلينا ليس بلازم(٢)، إذ لا يترتّب عليه غرض أصلاً، فإنّ الغرض المذكور في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله إنّما هو إثبات قول الصحيحى وإبطال قول الأعمى، حيث إنّ الصحيحى على زعمه يقدر على تصوير الجامع، بخلاف الأعمى، فيعلم أنّ الموضوع له خصوص الصحيح. وفيه أولاً: أنّ ما ذكره القائلون بالصحيح من تصوير الجامع أيضاً كان مخدوشاً كما عرفت.

ص: ٣٤٣

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٠٦.

٢- (٢) لا يخفى الفرق بين كلام الأستاذ «مدّ ظلّه» وما تقدّم من المحقّق النائيني رحمه الله، فإنّه قال بعدم لزوم تصوير الجامع حتّى بالنسبه إلى الشارع، بخلاف الأستاذ، فإنّه «مدّ ظلّه» ذهب إلى لزوم تصويره بالنسبه إليه، إلّا أنّه بالنسبه إلينا غير لازم. م ح - ٥.

وثانياً: أنّ إثبات الحقيقة والموضوع له متوقّف على علائم الحقيقة، كالتبادر وعدم صحّه السلب، ولا يمكن إثباتها من طريق تصوير الجامع، فلو تبادر المعنى الصحيح علم وضع اللفظ له، سواء تمكّن الصحيحى من تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه أم لا.

نعم، لو تبادر الصحيح مثلاً لاستكشف منه بضميمه ما تقدّم من كون ألفاظ العبادات مسانخه لأسماء الأجناس فى عموميه الوضع والموضوع له أنّ بين الأفراد الصحيحه قدراً جامعاً تصوّره الشارع عند الوضع أو الاستعمال، فالجامع معلوم للشارع الواضع غير معلوم لنا، ولا ملزم لأن يكون معلوماً لنا بحقيقته أو بآثاره وخواصّه.

إن قلت: كيف يمكن تبادر المعنى المجهول رأساً؟

قلت: بعض المفاهيم بيّنه واضحه لنا، ومع ذلك لا علم لنا بكنهها، كمفهوم الوجود، فلا مانع من أن يكون مفهوم الصلاه أيضاً كذلك.

وبالجملة: تصوير الجامع غير مفيد فى المقام، إذ الحقّ يدور مدار التبادر ونحوه، فإن تبادر الصحيح ثبت قول الصحيحى وإن لم يتمكّن من تصوير الجامع وتمكّن الأعمى منه، وإن تبادر الأعمى ثبت قول الأعمى وإن لم يقدر على تصوير الجامع وقدر الصحيحى عليه، فتصوير الجامع لا يفيد وعدمه أيضاً لا يضّر.

نظريّه امتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه

هذا، ولكن اورد على الصحيحى باستحاله تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه، لأنّه لا يكاد يكون أمراً مركّباً، إذ كلّ ما فرض جامعاً مركّباً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً، ولا أمراً بسيطاً، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون هو

عنوان «المطلوب» أو ملزوماً مساوياً له، والأول غير معقول، لبداهه استحاله أخذ ما لا يتأتى إلّامن قبل الطلب في متعلقه، مع لزوم الترادف بين لفظه الصلاه مثلاً والمطلوب، وعدم جريان البراءه مع الشكّ في أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الإجمال حينئذٍ في الأمور به، وإنّما الإجمال فيما يتحقّق به، وفي مثله لا مجال لها كما حقّق في محلّه (١)، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ فيها.

وبهذا الإشكال الأخير يشكّل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً.

ولا يخفى أنّ هذا الإيراد لو تمّ لبطل قول الصحيحى، فلا بدّ من القول بالأعمّ، إذ مع استحاله تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه لا- مجال إلى الصحيح، لأنّ تصوير الجامع وإن لم يكن لازماً علينا، إلّاأنّه لازم على الشارع، لكونه واضحاً، ولا يمكن الوضع لمعنى بدون تصوّره، فلا بدّ من إمكان تصويره.

كلام صاحب الكفايه في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه بأننا نختار الشقّ الثالث، وهو أنّ الجامع أمر بسيط ملزوم لعنوان «المطلوب» ولا يرد عليه الإشكال، إذ ليس المقام من قبيل الشكّ في المحصّل، لأنّ الشكّ في المحصّل إنّما هو فيما إذا كان الأمور به أمراً مسبباً عن مركّب مردّد بين الأقلّ والأكثر، كالطهاره المسببه عن الغسل والوضوء فيما إذا شكّ في أجزاءهما على فرض كون الطهاره أمراً نفسائياً غيرهما متحصّلاً عنهما، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ الجامع موجود بعين وجود

ص: ٣٤٥

١- (١) وبعباره اخرى: لو كان الجامع عنوان «المطلوب» لكان المقام من قبيل الشكّ في المحصّل، ولا تجرى البراءه فيه كما حقّق في محلّه. م ح - ي.

أفراده، لا بوجود آخر مسبب عنها، فلا محذور في الجمع بين القول بالصحيح وإجراء البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين كما في المقام (١).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في الجواب عن القول بامتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه.

ص: ٣٤٦

١- (١) كفايه الأصول: ٤٠.

ثمرة نزاع الصحيح والأعم

(١)

وبه أجب فى مبحث «ثمرة النزاع» عن جعلها الرجوع إلى البراءة على الأعم والاشتغال على الصحيح، وقال بعدم تفرع تلك المسألة على ما نحن فيه، بل كل من الصحيح والأعمى يتمكن من الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح (٢).

رأى المحقق النائى فى ثمرة النزاع

وردّه المحقق النائى رحمه الله بأنّ الإشاره إلى الجامع بين الأفراد الصحيحه الذى هو المسمى لا تخلو إما أن تكون من ناحيه العلل والمصالح، أو من ناحيه الآثار والتوابع، وعلى كلا التقديرين لابد للصحيحى من اختيار القول بالاشتغال فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

أما على الأول، فلأنّ الجامع المأمور به فى الصلاه مثلاً لو كان ما اشير إليه

ص: ٣٤٧

١- (١) لم يتعرض الأستاذ «مدّ ظله» لما قيل فى تصوير الجامع على الأعم، لأنّ تصويره لا يفيد والجهل به لا يضرّ كما مرّ، فشرع فى النزاع فى الثمره، وذهب بعضهم إلى أنّها جريان البراءة فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين على الأعم وجريان الاشتغال فيه على الصحيح، فتلك المسألة ليست مستقله، بل متفرعه على النزاع فى مسأله الصحيح والأعم، وأشار إلى مناقشه المحقق الخراسانى رحمه الله فى ترتب هذه الثمره بقوله: وبه أجب إلخ. م ح - ى.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٤.

بمثل كونه ناهياً عن الفحشاء والمنكر، الذى (١) هو عله صدور الأمر ومن مصالحه لم يعلم تحقق تلك المصلحه عند ترك ما شك في جزئيه لها، فلم يعلم تحقق الأمور به في الخارج، والاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني.

وكذلك الأمر على الثانى، لأن الجامع لو كان ما اشير إليه بمثل كونه أمراً إذا قبل قبل ما سواه، وإذا ردّ ما سواه، الذى (٢) هو أثر الصلاه لم يعلم تحقق هذا الأثر عند ترك ما شك في جزئيه لها، فلم يعلم تحقق الأمور به أيضاً.

فلا بدّ للصحيحى من القول بالاشتغال عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطين (٣).

هذا حاصل كلام المحقق النائيني رحمه الله ردّاً على صاحب الكفايه.

رأى الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول هذه الثمره

وسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بين أولاً إمكان التمسك بالبراءه عند الشك في جزئيه شىء للمأمور به بناءً على الجامع الذى ذكره، ثم استشكل في إجراء البراءه بناءً على الجامع الذى صوره المحقق الخراساني بما مرّ من المحقق النائيني، فقال «مدّ ظلّه» ما حاصله:

إن ملاك القول بالبراءه إنّما هو انحلال العلم الإجمالى بالمأمور به المرّد بين الأقل والأكثر إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوى فيما زاد عنه، وعليه فالصحيحى يتمكّن من إجراء البراءه إذا قال بالجامع الذى تقدّم منّا، وهو أنّ الصلاه مثلاً موضوعه للهيئه الخضوعيه المأخوذه على النحو اللابشرط

ص: ٣٤٨

١- (١) صفه لكون. م ح - ي.

٢- (٢) صفه لكون. م ح - ي.

٣- (٣) أجود التقريرات ١: ٦٦، وفوائد الأصول ١ و ٢: ٧٨.

الموجوده فى الفرائض والنوافل قصرها وتامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، فإنه لا ينافى حكم العقل بالبراءة فيما إذا شك فى جزئيه السوره مثلاً للصلاه، لأننا نعلم بتعلق الأمر بالأجزاء المعلومه ونشك فى تعلقه بهذا الجزء المشكوك، فتجرى البراءة.

بخلاف ما ذهب إليه المحقق الخراسانى، فإن الجامع الذى تعلق به الأمر عنده أمرٌ بسيط ملازم لعنوان «المطلوب»، فإذا شكنا فى جزئيه السوره لا تجرى البراءة، لعدم تصوّر الانحلال فى البسيط، بل لا بدّ من القول بالاشتغال، ولا يختصّ جريان الاشتغال بموارد الشكّ فى المحصّل، بل يعمّ أيضاً ما إذا كان المأمور به أمراً بسيطاً، وإن لم يكن من قبيل الشكّ فى المحصّل (١).

هذا حاصل ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام.

مقتضى التحقيق فى هذه الثمره

أقول: ملاك القول بالبراءة فى موارد الدوران بين الأقل والأكثر وإن كان انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بالأقل والشكّ البدوى فيما زاد عنه (٢)، إلّا أنه لا مانع مع ذلك من جريانها على ما ذهب إليه المحقق الخراسانى أيضاً، لأنّ الجامع عنده وإن كان أمراً بسيطاً ملزوماً لعنوان «المطلوب» إلّا أنه قال باتّحاده وجوداً مع المركّب الموجود فى الخارج اتّحاد الطبيعى مع فرده، لا أنّ له وجوداً آخر غيره، وعليه فهذا المركّب هو نفس ذلك الجامع البسيط، ولا فرق فى جريان البراءة بملاك الانحلال بين كون المأمور به أمراً مركّباً مردّداً بين الأقل والأكثر وبين كونه أمراً بسيطاً متّحداً مع ذلك الأمر المركّب.

ص: ٣٤٩

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١١١.

٢- (٢) هذا هو الملاك الذى ذكره لجريان البراءة، ونحن لسنا الآن بصدد صحّته وسقمه. منه مدّ ظلّه.

نعم، يمكن الإشكال بأنه كيف يمكن اتحاد البسيط مع المركب في الوجود؟! لكن المحقق النائيني وسيدنا الأستاذ لم يوردا عليه بهذا الإشكال، فظاهرهما تسليم الاتحاد الذي ذكره، ومع ذلك استشكلوا عليه بأنه لا بد له من الاشتغال في الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وهو ممنوع.

والحاصل: أن جعل الثمره بين القولين جريان البراءه على الأعمى والاشتغال على الصحيحى باطل، لإمكان القول بالبراءه على الصحيحى أيضاً، سواء كان الجامع ما ذكره الإمام «مدّ ظله» أو ما ذكره صاحب الكفايه، فمسأله البراءه والاشتغال ليست متفرعه على ما نحن فيه، بل كل من الصحيحى والأعمى هاهنا يتمكّن من الذهاب إلى البراءه أو الاشتغال هناك.

ثمره مسأله الصحيح والأعم على رأى صاحب الكفايه

وذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أن ثمره النزاع إجمال الخطاب على قول الصحيحى وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه فى رفع ما إذا شك فى جزئيه شىء للمأمور به وشرطيته أصلاً، لاحتمال دخوله فى المسمى كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه فى ذلك على قول الأعمى فى غير ما احتمال دخوله فيه ممّا شك فى جزئيه أو شرطيته. نعم، لا بد فى الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لا بد منه فى الرجوع إلى سائر المطلقات (1)، إنتهى كلامه.

وأورد على هذه الثمره بوجه ثلاثه:

١ - أنه كما يتمسك الأعمى بإطلاق الخطاب عند الشك فى جزئيه شىء للمأمور به أو شرطيته، كذلك نرى أن الصحيحى أيضاً يتمسك به فى الفقه،

ص: ٣٥٠

١- (١) كفايه الأصول: ٤٣.

ولذا يتمسك جميع الفقهاء حتى من قال بالصحيح في المقام بإطلاق صحيحه (1) حماد التي وردت في مقام بيان الأجزاء، وبين الإمام الصادق عليه السلام فيها جميع أجزاء الصلاة من التكبير والقراءة والركوع والسجود ونحوها، وحيث لم يبين فيها الاستعاذه مثلاً فبتمسك بإطلاقها على عدم وجوبها، فلا فرق في ذلك بين قول الصحيحى والأعمى.

وفيه: أنّ الصحيحى لو تمسك بإطلاق مثل «أقيموا الصلاة» عند الشك في جزئيه شيء لها لكان من قبيل التمسك بالمطلق في الشبهه المصادقيه لنفسه، وهذا مع القطع بطلانه لم يقل به أحد من الأصوليين أيضاً.

ولا- علم لنا بتمسك الصحيحى بإطلاق الخطاب أولاً، ولو كان لكان لأجل نسيانه مناه في بحث الصحيح والأعم ثانياً، وإلا فلم يعقل الجمع بين القول بالصحيح هاهنا والتمسك بإطلاق الخطاب في الفقه لمن كان متذكراً لمبناه.

وأما الاستشهاد على ذلك بتمسك الفقهاء حتى القائلين بالصحيح بإطلاق صحيحه حماد فهو خلط بين الإطلاق المقامى واللفظى، فإن إطلاق الصحيحه إطلاق مقامى، وهو أجنبي عن الإطلاق اللفظى المتقوم بإحراز صدق المفهوم على المورد المشكوك فيه، والذي لا يتمكّن الصحيحى من التمسك به هو الإطلاق اللفظى، وأما الإطلاق المقامى فالتمسك به مشترك فيه بين القولين، والسرّ في ذلك أنّ المعبر في الإطلاق اللفظى أن يرد الحكم في القضية على الطبيعى الجامع القابل للانطباق على حصص عديده أو حصّتين، وبعد ذلك تصل النوبه إلى إحراز بقيه المقدمات من كون المتكلم في مقام البيان، وعدم إتيانه بالقرينه على إرادته الخلاف، ولأجل ذلك لا يسع القائل بوضع الألفاظ

ص: ٣٥١

١- (١) وسائل الشيعه ٥: ٤٥٩، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

لصحيح أن يتمسك بالإطلاق، وذلك للشك في صدق المفهوم على الفاقد لما يحتمل دخله في المسمى، وأمّا الإطلاق المقامى فلا- يعتبر فيه ذلك، بل المعتبر فيه سكوت المتكلم عن البيان في مقام عدّ الأجزاء والشرائط، أو الأفراد، مثلاً إذا كان المولى في مقام بيان ما يحتاجه اليوم من اللحم، والخبز، والأرز، واللبن، وغيرها من اللوازم، فأمر عبده بشرائها، ولم يذكر الدهن مثلاً، فيما أنه كان في مقام البيان ولم يذكر ذلك فيستكشف منه عدم إرادته له، وإلا لبيّنه، ولا نحتاج في هذا النحو من الإطلاق إلى وجود لفظ مطلق في القضيّة، والإطلاق في الصحيحه من هذا القبيل، فإنّه عليه السلام كان في مقام بيان أجزاء الصلاة، فكلمّا لم يبيّنه نستكشف عدم دخله فيها.

والحاصل: أنّ أحد الإطلاقين أجنبيّ عن الإطلاق الآخر رأساً، وجواز التمسك بأحدهما لا يستلزم جواز التمسك بالآخر، فلا فرق في جواز الأخذ بالإطلاق المقامى بين القائل بالصحيح والقائل بالأعم، وأمّا الإطلاق اللفظى فلا يجوز التمسك به إلّاللقائلين بالأعم، فلا يرد هذا الإشكال على هذه الثمره.

٢ - أنه ليس في الكتاب والسنة إطلاق يحتجّ به، لأنّ أدلّه العبادات الواردة فيهما كلّها مجمله، إذ لم يرد شيء منها في مقام البيان.

وأجاب عنه بعضهم بأنّ غايه ما يقتضيه هذا الإشكال عدم المصداق لهذه الثمره، لا عدم ترتبها على النزاع.

وفيه: أنه كيف يمكن رمى الأكابر بصرف العمر في هذا البحث الطويل المذيل، مع عدم ترتب ثمره فعلية عليه، لمجرد الثمره الفرضية.

نعم، يمكن أن يُجاب عنه أولاً: بأنّ دعوى إجمال جميع أدلّه العبادات في الكتاب والسنة مكابره، لعدم صحه هذه الدعوى إلّابعد إمعان النظر في جميع

الآيات والروايات، وهذا ممّا لا يقدر عليه فرد واحد، بل يستحيل عليه عادةً، ومجرّد إجمال لفظ «الصلاه» فى جميع موارد استعمالها فى الكتاب لا يدلّ على إجمال جميع ألفاظ العبادات الواردة فى الكتاب والسنة.

وثانياً: بأنّها ممنوعه بوجود الإطلاق فى آيه الوضوء، وهى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (١) فَإِنَّ كَلًّا مِنَ الْغَسْلِ وَالْمَسْحِ مَطْلُقٌ يَشْمَلُ الْبَدَأَ مِنَ الْأَعْلَى إِلَى الْأَسْفَلِ وبالعكس، وفى آيه التيمم، وهى: «فَتَيَمَّمُوا صِدْقًا طَيِّبًا فَاْمَسِّحُوا بِأَيْدِيكُمْ وَأَيْدِيكُمْ» (٢)، وفى آيه الصوم، وهى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٣).

٣ - أنّ النزاع بين الصحيحى والأعمى إنّما هو فى مقام الوضع والتسميه، لا- فى مقام تعلّق الأمر، فإنّ الأعمى أيضاً قائل بكون الأمر متعلّقاً بالصحيح، وهذا مورد التمسّك بالإطلاق لا- مقام التسميه والوضع، فكما أنّ الصحيحى لا يتمكن من التمسّك بالإطلاق لرفع جزئيه ما شكّ فى جزئيه، كذلك لا- يتمكن الأعمى منه؛ لاشتراكهما فى كونه تمسّكاً بالإطلاق فى الشبهه المصدقيه لنفس المطلق.

والجواب عنه: أنّ الأعمى وإن قال بأنّ المأمور به هو خصوص الصحيح، إلّا أنّه لا- يريد به أنّ الصلاه استعملت فى قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (٤) مثلاً فى خصوص الصلاه الصحيحه مجازاً، لكونه من قبيل استعمال اللفظ الموضوع

ص: ٣٥٣

١- (١) المائدة: ٦.

٢- (٢) النساء: ٤٣.

٣- (٣) البقره: ١٨٣.

٤- (٤) البقره: ٤٣.

للعام في الخاص، ولا أن وصف الصحه تكون محذوفه، حتى يكون تقدير الآيه: «أقيموا الصلاه الصحيحه»، فإنه لا ينبغي أن يتفوه به جاهل فضلاً عن عالم فاضل. بل يريد أنها استعملت في مسمّاهها وهو الأركان الخمسه (١) مثلاً، وما دلّ على سائر الأجزاء والشرائط مقيّد لها مبيّن للإراداه الجدّيه، وبعبارة اخرى: تقييد المطلق لا يوجب إلّا تضييق الإراده الجدّيه، فإذا قال المولى في خطاب: «أعتق رقبة» وفي خطاب آخر: «لا- تعتق رقبة كافر» استعمل الخطاب الأوّل في مطلق الرقبه بعنوان قانون كلّى قابل للتمسك به عند الشكّ في أصل التقييد أو في التقييد الزائد، والخطاب الثاني لا يضيّق إلّا المراد الجدّى من الخطاب الأوّل، وأمّا المراد الاستعمالي فباقٍ على إطلاقه ويتمسك به فيما إذا شكّ في دخل قيد آخر في الأمور به.

وما نحن فيه في نظر الأعمى من هذا القبيل، إذ تعلق الإراده الاستعماليه في قوله تعالى: «أقيموا الصلّاه» بمطلق الصلاه التي هي الأركان الخمسه مثلاً، وقوله عليه السلام: «لا صلاه إلّا بطهور» (٢) و «لا- صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» (٣) ونحوهما مضيّق للإراداه الجدّيه لا الإراده الاستعماليه، فإذا شكّ في القيد الزائد تمكّن الأعمى من التمسك بإطلاق قوله: «أقيموا الصلّاه»، ولا ينافيه القول بكون الأمور به خصوص الصلاه الصحيحه.

ص: ٣٥٤

-
- ١- (١) فإنّ بعضهم قالوا بكون الجامع بين الأفراد الصحيحه والفايده هو الأركان. م - ح - ي.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٣٦٦، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.
 - ٣- (٣) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاه، الباب ١ من أبواب القرائه في الصلاه، الحديث ٥.

أدله القول بالصحيح

قد استدلل للصحيحى بوجه ذكرها فى الكفايه:

فى التبادر وصحه السلب عن الفاسد

منها: التبادر، ودعوى أنّ المنسبق إلى الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح، ولا منافاه بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فإنّ المنافاه إنّما تكون فيما إذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبيّنه أصلاً، وقد عرفت كونها مبيّنه بآثارها(١).

وأورد عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» بأنّ للماهيه فى وعاء تقرّرها تقدّمها على لوازمها وعلى الوجود الذى هو مظهر لها، كما أنّها متقدّمه على لوازم الوجود بمرتبين، لتوسّط الوجود بينها وبين لوازم الوجود، وإذا أضفت ذلك إلى ما قد علمت سابقاً من أنّ النهى عن الفحشاء وكونها معراج المؤمن وما أشبههما من لوازم الوجود لا من آثار الماهيه، لعدم كونها منشأ لتلك الآثار فى حدّ نفسها، تعرف أنّه لا وجه لهذا التبادر أصلاً، لأنّ تلك العناوين كلّها فى مرتبه متأخره عن نفس المعنى الماهوى الموضوع له، بل لو

ص: ٣٥٥

قلنا: إنّها من عوارض الماهية أو لوازمها كانت أيضاً متأخرة عنه، فمع ذلك كيف يمكن دعوى تبادلها من لفظ الصلاة مثلاً.

والخلاصة: أنّ مدعى التبادر للصحيح لابد أن يتصور معنى ويعين له عنواناً يساوق الصحيح في ظرف التبادر، حتى يدعى أنّ المتبادر هو الصحيح، وما ذكره وإن كان ممّا يساوقه، إلّا أنّه ليس ممّا يخطر بباله في وعائه، بل بعده برتبتين، فالموضوع له يبقى مجهول العنوان والحقيقه في وعاء التبادر من جميع الجهات، ووضوح حقيقته في رتبتين بعده لا يصحح أمر التبادر، إذ للأعمى أن يدعى أنّ الصلاة المعرفه بهذه العناوين قسم من المسمى.

ومن ذلك يعرف حال صحه السلب عن الفاسد^(١)، إذ لا يخلو إمّا أن يصحح سلب لفظ الصلاة مثلاً عن تلك الماهية بلا معرفته هذه العناوين المتأخرة وإمّا بمعونتها، والأوّل باطل، إذ هي مع قطع النظر عنها مجهوله الكنه غير معلومه المعنى على الفرض، فكيف يسلب المجهول بما هو مجهول عن شيء، والثاني أيضاً مثله، إذ تعريفها بهذه الآثار يساوق تقييدها بالصحة الفعلية، فيرجع إلى صحه سلب الصلاة الصحيحه عن الفاسده، وهي ممّا لا يقبل الإنكار.

والحاصل: أنّ صحه سلب المعنى بما هو ممّا لا يمكن الوصول إليه للجهل به، وسلب المعنى بمعرفته هذه الأمور بعد فرض كونها معرفات للصحيح غير مفيد أصلاً.

وتوهم أنّ تلك العناوين اخذت ظرفاً لا قيدهاً قد مرّ ما فيه، إذ غايه الأمر عدم أخذها قيدهاً، إلّا أنّها في هذه الحاله لا تنطبق إلّا على الصحيح، ولا فائده

ص: ٣٥٦

١- (١) قال المحقق الخراساني رحمه الله في عداد أدلّه الصحيحي: ثانيها: صحه السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقه وإن صحّ الإطلاق عليه بالعنايه. كفايه الأصول: ٤٥.

ثمّ قال:

هذا، ويمكن تصحيح دعوى التبادر وصحّحه السلب، إمكانيّاً لا وقوعاً، بتقريب أنّ من سير حال الواضعين من السلف والخلف يجد أنّ المطرّد بينهم هو وضع الألفاظ بمقدار يرفع الحاجه، ومهما وقفوا على أشياء أو اخترعوا شيئاً من الصناعات وغيرها عيّنوا بإزائها ألفاظاً تفيد معانيها عند الإطلاق، ولم يكن ذلك الوضع منهم حين وقوفهم على حقائق الأشياء بأجناسها وفصولها، إذ قلّما يتفق ذلك لبشر، إلّا الأوحى من الفلاسفه وعلماء الطبيعه، بل كان العرف الساذج ينتقل من بعض المصاديق إلى جامع ارتكازى يصلح أن يكون جامعاً بين الأفراد من الصوره النوعيه وغيرها ممّا يصلح وقوعه جامعاً، وقد أيدت التجربه أنّ من اخترع سيّاره أو استكشف حيواناً، يشير إلى المصنوع والمستكشف الموجودين بين يديه ويسمّيه باسم، لا بما أنّه اسم لشخص خاصّ فى زمانه ومكانه، بل يشير بالتوجّه إليه إلى نفس الجامع ويضع اللفظ بازائه بمعرفتيه هذا العنوان من غير نظر إلى خصوصيته الشخصيه، بل لجامعه وطبيعته النوعيه. وبذلك يتضح أنّ الوضع فى غالب تلك الموارد من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، لكون الملحوظ عند الوضع شيئاً خاصّاً والموضوع له أمراً عاماً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ التبادر أيضاً كذلك، لعدم كونه فى ذلك أهمّ من الوضع، فإذا لم يحتج وضع اللفظ للمعنى إلى العلم بذاته وكنهه لم يحتج تبادره إليه بطريق أولى، ويؤيده أنّ العامى الذى لا حظّ له من المنطق والفلسفه لا يعلم ماهيته الإنسان، وأنّه «حيوان ناطق» ومع ذلك يتبادر معناه عنده. فعلى

هذا يسوغ للصحيح أن يدعى أن الصلاة بحسب ارتكاز أهل الشرع يتبادر منها معنى إجمالي، وهو الجامع الذي لا ينطبق إلا على الأفراد الصحيحه، فلا يكون معنى الصلاة مبهماً ومجهولاً في ظرف التبادر، وبذلك يندفع الاستحاله التي ذكرناها.

وهذا وإن كان يصح دعوى تبادر الصحيح بحسب الإمكان العقلي، إلا أنه بعد ممنوع وقوعاً، لأن الإنصاف أن من اخترع السيارة وعين لفظاً خاصاً لها، لم ينتقل من الفرد الموجود إلا إلى نفس الجامع الارتكازي من غير لحاظ الخصوصيات من الصحة والفساد، كما أن المتبادر من ألفاظ العبادات هو نفس طبيعتها بما هي، لا بما أنها ملزومه للوالمعروضه للعوارض، والمتبع في الآثار يجد ذلك في عصر النبي صلى الله عليه وآله وزمان الصادقين عليهما السلام عصر نشر الأحكام وفتح بابها بمصراعيه(1)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

وحاصله: أن دعوى تبادر الصحيح وصحة السلب عن الفاسد ممكنه عقلاً، إلا أنه لا دليل لإثبات وقوعهما، كما أن الأعمى أيضاً تمسك بهذين الدليلين، أعنى التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد، وهو أيضاً ممكن ثبوتاً، إلا أنه لا يقدر على إثباتهما، فلا بد من ملاحظه الأدله الأخرى لكشف الواقع.

في دلالة الأخبار على الصحيح

ومنها: طائفتان من الأخبار:

١ - الأخبار الظاهره في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل

ص: ٣٥٨

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١١٦.

«الصلاه عمود الدين» (١) أو «معراج المؤمن» (٢) و «الصوم جنّه من النار» (٣) إلى غير ذلك.

فإنّ هذه الآثار آثار العباده الصحيحه فقط، وتقدير وصف الصّحّه بحيث يصير المعنى «الصلاه الصحيحه عمود الدين» وهكذا، خلاف الظاهر (٤).

وفيه: أنّ غايه ما يدلّ عليه هذه الأخبار هو استعمال الصلاه والصوم في الصحيح منهما، والاستعمال أعمّ من الحقيقه والمجاز، فعلى المحقّق الخراساني رحمه الله إثبات كون الاستعمال فيها بنحو الحقيقه، وأنّي له بإثباته؟! إن قلت: يكفي في إثباته عدم إقامتهم عليهم السلام قرينه على المجازيه.

قلت: يغنيهم عليهم السلام علم المتشرّعه بكون ما ذكر من الأوصاف آثار الصلاه والصوم الصحيحين عن إقامه قرينه اخرى.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ المستعمل فيه في هذه الأخبار هو الصحيح من الصلاه والصوم، لكن كما يحتمل كون الاستعمال بنحو الحقيقه، يحتمل أيضاً أن يكون ما وضع له هو الأعمّ من الصحيح والفساد، فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للعام في الخاصّ مجازاً، ويكتفى في إقامه القرينه على علم أهل الشرع بأنّ الخواصّ المذكوره آثار خصوص الصحيح منهما.

وللاستدلال بهذه الأخبار تقريب آخر، وهو أنّها ظاهره في أنّ كلّ ما يسمّى باسم الصلاه عمود الدين، ومعراج المؤمن، وهكذا، مع أنّنا نعلم بعدم ترتّب هذه الآثار على الصلاه الفاسده، فالأمر دائر بين خروجها عن هذه

ص: ٣٥٩

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ٢٧:٤، كتاب الصلاه، الباب ٦ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١٢.
 - ٢- (٢) بحار الأنوار ٣٠٣:٧٩، كتاب الصلاه، الباب ٤ باب أنّ للصلاه أربعة آلاف باب، ذيل الحديث ٢.
 - ٣- (٣) وسائل الشيعه ٣٩٧:١٠، كتاب الصوم، الباب ١ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ٨.
 - ٤- (٤) كفايه الأصول: ٤٥.

الأخبار تخصيصاً أو تخصّيصاً، وإذا دار الأمر بينهما فالتخصّيص أولى من التخصيص، لعدم انثلام أصله العموم معه، بخلاف التخصيص.

وفيه: أنّ أصله العموم وتقدّم التخصّيص على التخصيص إنّما هو فيما إذا شكّ في المراد، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم زيدا» ولم نعلم أنّه أراد به زيدا العالم الذى هو ابن عمرو مثلاً، أو زيدا الجاهل الذى هو ابن بكر، بخلاف ما إذا تبين المراد وجهل أمر آخر غيره، كما إذا كان المسمّى بزید شخصاً واحداً فى المثال، لكن لم يعلم أنّه عالم أو جاهل، فإنّ أصله العموم لا- تجرى عند العقلاء لإثبات كونه جاهلاً بل لو كان جريانها فيه مشكوكاً لكفى فى منع تقدّم التخصّيص على التخصيص، والمقام من قبيل هذا الفرض الثانى، فإنّ مراد الشارع معلوم، وهو أنّ الصلاة الفاسده لا تكون معراج المؤمن، ولكنّ الشكّ فى أنّها هل تسمّى باسم الصلاة حقيقة أم لا؟

على أنّ استدلال الصحيحى بهذه الأخبار سواء كان بالتقريب الأوّل أو الثانى مستلزم لعدم كون الصلاة صلاةً حقيقةً فيما إذا فقدت الشرائط غير الشرعيّة(1)، كقصد القربة، وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، كما إذا فقدت بعض الأجزاء أو الشرائط الشرعيّة، مع أنّ الصحيحى لا- يلتزم بذلك، لما عرفت من أنّ محلّ النزاع بينه وبين الأعمى إنّما هو الصحّة من حيث الأجزاء وخصوص الشرائط الشرعيّة، وأمّا سائر الشرائط فلا دخل لها فى المسمّى والموضوع له بلا خلاف وإشكال.

فإن قلت: الصلاة الفاقده لبعض الشرائط غير الشرعيّة وإن لم تكن علّه تامّه لترتب الآثار الوارده فى الروايات إلّا أنّها مقتضيه له، فإنّها لو انضمت إليها

ص: ٣٦٠

١- (١) لعدم ترتب الآثار الوارده فى هذه الأخبار عليها. م ح - ي.

ذلك البعض من الشرائط لكانت معراج المؤمن مثلاً، فتشملها الأخبار.

قلت: لو كان الاقتضاء مراداً في الأخبار دون العليّة التامّة لعمّت الصلاة الفاقده لبعض الأجزاء والشرائط الشرعيّة أيضاً، فإنّها أيضاً مقتضية للآثار، فلا مجال للاستدلال بها للصحيحى.

٢ - الأخبار الظاهره فى نفي ماهية الصلاة وحقيقتها بمجرد فقد ما يعتبر فى الصّحّه شرطاً أو شرطاً، كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» (١) و «لا صلاة إلّا بطهور» (٢) وإرادته نفي الصّحّه بحيث كان المعنى «لا صلاة صحيحة إلّا بفاتحة الكتاب» خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم نصب قرينه عليه، فإنّ الأصل عدم التقدير.

لا- يقال: لا- ريب فى أنّ المراد بمثل قوله عليه السلام: «لا صلاة لجار المسجد إلّا فى المسجد» (٣) نفي الكمال، بتقدير كلمه «كامله» فيقدّر فى المقام أيضاً كلمه «صحيحه»، لاتّحاد سياقيهما، إلّا أنّ المناسب هناك تقدير صفه «الكمال» وهنا تقدير صفه «الصّحّه».

فإنّه يقال: يمكن دعوى استعماله فى نفي الحقيقه فى كليهما، لكن نفي الحقيقه فى مثل «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» بنحو الحقيقه، وفى مثل «لا صلاة لجار المسجد إلّا فى المسجد» بنحو من الادّعاء والعناية، وإلّا لما دلّ على المبالغه (٤).

هذا حاصل تقريب المحقّق الخراسانى رحمه الله للاستدلال بهذا النوع من الروايات.

ص: ٣٤١

- ١- (١) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب القرائه فى الصلاة، الحديث ٥.
- ٢- (٢) وسائل الشيعة ١: ٣٦٦، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.
- ٣- (٣) وسائل الشيعة ٥: ١٩٤، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.
- ٤- (٤) كفايه الأصول: ٤٥.

وفيه: أنّ نفي الحقيقة في الروايه الأولى أيضاً يمكن أن يكون ادّعاءً، ولا دليل على كونه بنحو الحقيقة.

فإن قلت: المحتاج إلى الدليل والقرينه إنّما هو المجاز، وأمّا الحقيقة فيكفي لإثباتها عدم الدليل على العناية والمجاز، لجريان أصاله الحقيقة حينئذٍ.

قلت: أصاله الحقيقة إنّما تجرى عند الشكّ في المراد، والمراد في المقام معلوم، إذ دخاله فاتحه الكتاب والظهور في صحّه الصلاه متفق عليها، وإنّما الشكّ والاختلاف في أمر آخر، وهو أنّ المسمّى بالصلاه هل هو الصلاه الصحيحه أو الأعمّ؟

وبالجملة: لا دليل على كون نفي الحقيقة في هذه الروايات بنحو الحقيقة، فلا يتمّ استدلال الصحيحى بها.

في الاستدلال بحكمه الوضع على القول بالصحيح

ومنها: دعوى القطع بأنّ طريقه الواضعين وضع الألفاظ للمركبات التامه، لأنّه قضيه الحكمه الداعيه إلى الوضع، فإنّ حكمه الوضع هي الحاجه إلى استعمال الألفاظ عند تفهيم المقاصد، وهذا كثيراً ما يجرى في المركبات التامه والمعانى الصحيحه التي تترتب عليها الآثار المترقبه منها، وأمّا الناقص الذي لا يترتب عليه الأثر فالحاجه وإن دعت أحياناً إلى استعمال اللفظ فيه أيضاً، إلّا أنّه ليس على حدّ دعا إلى إدخاله في الموضوع له، بل يكفي الإحاله إلى الاستعمالات المجازيه في تلك الموارد القليله. والظاهر أنّ الشارع غير متخطئ عن هذه الطريقه(١).

ص: ٣٦٢

وفيه أولاً: منع هذه الدعوى في المركبات المخترعه العقلانيه، فإن لفظ السيّاره مثلاً وضعت للمركوب المخصوص، والوجدان قاضٍ بأنها تطلق عليه حقيقةً وبلا عنايه إذا تمت أركانه، وإن فقد بعض أجزائه الغير المهمه، بل قد تطلق عليه كذلك أيضاً فيما إذا فقد بعض أجزائه المهمه، ألا ترى أنك تعبّر عن السيّاره الفاقده للمحرّكه ب «السيّاره»، ولو عبّرت عنها ب «ما كان سيّاره» لضحكت عليك الثكلي.

ونحن لا- نسلم أنّ الحاجه إلى استعمال اللفظ في الصحيح والتأمّ أكثر من الفاسد والناقص، بل الأمر بالعكس، فحكمه الوضع تقتضى وضعها للأعمّ لا لخصوص الصحيح.

وثانياً: سلّمنا أنّ طريقه العقلاء وضع الألفاظ للمركبات التامه، لكن نمنع عدم تخطى الشارع عن هذه الطريقه باعتراف الخصم، فإنّ محلّ النزاع كما مرّ مراراً لا يعمّ الشرائط غير الشرعيه، مثل قصد القربه وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، فالصحيحى أيضاً قائل بكون ألفاظ العبادات موضوعه لمجموع الأجزاء والشرائط الشرعيه، من دون أن يكون سائر الشرائط دخيله في المسمّى والموضوع له، فلازم قول الصحيحى أيضاً تخطى الشارع عن طريقه العقلاء في الوضع.

هذا تمام الكلام في أدلّه الصحيحى والمناقشه فيها.

أدله القول بالأعم

وقد استدلل الأعمى أيضاً بأمر:

١ - ما قد عرفت آنفاً من أن طريقه العقلاء وضع الألفاظ للأعم من المركبات التامة، والظاهر أن الشارع غير متخطئ عن هذه الطريقة.

٢ - أن محل النزاع كما مر هو الصحه من حيث الأجزاء والشرائط الشرعيه، وأما سائر الشرائط مثل قصد القربه وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى فعدم دخولها فى المسمى موضع وفاق، وكيف يمكن الالتزام بعدم صدق الصلاه حقيقه على الفاقد لفاتحه الكتاب مثلاً، وصدقها كذلك على الفاقد لقصد القربه، مع أن قصد القربه روح العباده؟!!

وبعبارة اخرى: إن الصحيحى أيضاً قائل فى الواقع بأن الصلاه مثلاً وضعت للأعم من الصحيح، إلا أنه فضل بين موارد الفساد، فقال: إذا كان الفساد لأجل الإخلال بقصد القربه مثلاً تسمى صلاه حقيقه، وإذا كان لأجل الإخلال بفاتحه الكتاب ونحوها لا تسمى صلاه إلا بالعنايه والمجاز، وهو يستلزم أن تكون الصلاه الفاقد لفاتحه الكتاب أفسد من الفاقد لقصد القربه! لكن الأعمى يقول: كلتاها صلاه حقيقه.

نعم، إذا فقد العمل لبعض الأركان مثلاً لا يصدق عليه اسم الصلاه إلا مجازاً، حتى على القول بالأعم. وهذا مؤيد للقول بالأعم لو لم يكن دليلاً.

٣ - قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسه: الطهور، والوقت، والقبله، والركوع، والسجود»^(١).

تقريب الاستدلال به أنّه مشتمل على جملتين: المستثنى، وهو «تعاد الصلاة من هذه الخمسه»، والمستثنى منه، وهو «لا تعاد الصلاة من غير هذه الخمسه»، ولا يمكن حمل كلمه «الصلاه» فى المستثنى على خصوص الصحيح منها، ولا على خصوص الفاسد، أمّا الأوّل فلعدم وجوب إعاده الصلاه الصحيحه قطعاً، فكيف يقال: «تعاد الصلاه الصحيحه»، وأمّا الثانى فلا أنّ كلمه الإعاده ظاهره فى كون المأتى به ثانياً مثل المأتى به أوّلاً بلا زياده ولا نقيصه، ولا يعقل أن يُقال: «تعاد الصلاه الفاسده»، أى: يؤتى بها فاسده مرّة ثانيه، فلا بدّ من أن يراد بها الجامع بين الصحيح والفاسد، وإذا كان المراد هو الجامع فى ناحيه المستثنى فكذلك فى ناحيه المستثنى منه، لو حده السياق.

والحاصل: أنّ كلمه الصلاه فى قاعده «لا تعاد» استعملت فى القدر الجامع بين الصحيح والفاسد، وأسند إليه الإعاده فى المستثنى وعدمها فى المستثنى منه.

إن قلت: الاستعمال أعّم من الحقيقه والمجاز، فلعلّ كلمه الصلاه وضعت لخصوص الصحيحه، واستعملت فى هذا الخبر فى القدر الجامع بينها وبين الفاسده مجازاً.

قلت: باب المجاز وإن كان واسعاً، إلّا أنّه يختصّ بالخطابه ونحوها، وأمّا فى مقام جعل القانون وبيان القاعده التى تعين وظيفه آحاد المسلمين وتكون مرجعاً لجميع الفقهاء إلى يوم القيامه، كما فى المقام، فلا تجوز الاستعمالات المجازيه.

ص: ٣٦٦

١- (١) وسائل الشيعه ٥: ٤٧٠، كتاب الصّلاه، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاه، الحديث ١٤.

بل قال كثير من أكابر الفقهاء بعدم جوازها في صيغ العقود ولاسيما النكاح، فضلاً عن هذه القاعده التي تكون مرجعاً لجميع الفقهاء في كثير من أبواب الصلاة.

فإن قلت: لم يستعمل لفظ الصلاة إلأى صدر الخبر، وهو قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة» ولا منع في إرادته خصوص الصحيح منها، لأن الإشكال إنما كان في إسناد الإعادة إلى الصلاة الصحيحه لا في إسناد عدم الإعادة إليها.

وأما ذيله، أعنى قوله عليه السلام: «إلأ من خمسه» فهو وإن كان بمعنى «تعاد الصلاة من هذه الأمور الخمسه» إلأ أنه توضيح قوله: «إلأ من خمسه» لا معناه اللفظي.

وبالجملة: ليس لنا في هذا الخبر من جهة الاستعمال إلأ جملة واحده، وهى «لا تعاد الصلاة»، وأما «تعاد الصلاة من هذه الأمور الخمسه» فهى جملة توضيحيه، والبحث إنما هو فى الجملة اللفظيه.

ولأجل ذلك ينتفى مسأله وحده السياق، لاختصاصها بما إذا كان لنا جملتان فى مقام اللفظ والاستعمال، وأما إذا لم يكن الأمر كذلك فوحده السياق منتفيه حتى فى مورد العطف بالواو، فإن قيل: «قام زيد وقام عمرو» كان القيام فى كليهما بمعنى واحد، لو حده السياق، وأمياً لو قيل: «قام زيد وعمرو» يمكن أن يكون القيام فى أحدهما ما يقابل القعود، وفى الآخر الثوره والنهضه الإلهيه، لانتفاء وحده السياق هاهنا.

والحاصل: أن وحده السياق إذا كانت منتفيه فى مثل العطف بالواو فى مثل حديث «لا تعاد» بطريق أولى.

قلت: أولاً: لا نسلم الفرق المذكور بين «قام زيد وقام عمرو» وبين «قام

زيد وعمرو» بل وحده السياق والمعنى فى الثانى أوضح من الأول عرفاً.

وثانياً: أنّ حديث «لا- تعاد» من قبيل الحصر بالنفى والاستثناء الذى هو من أهمّ أداه الحصر، ولا خلاف فى أنه مشتمل على حكمين مختلفين فى الإثبات والنفى إما منطوقين، أو أحدهما منطوقى، والآخر مفهومى على الاختلاف فى ذلك.

وبعبارة اخرى: إنّهم وإن اختلفوا فى تحقّق المفهوم لمثل الشرط والوصف، إلّا أنّهم اتّفقوا على أنّ الحصر بالنفى والاستثناء إمّا ذو منطوقين أو له منطوق ومفهوم، ولا- ريب فى أنّ المفهوم جمله مربوطه بالمتكلم كالمنطوق، فالمقام من قبيل «قام زيد وقام عمرو» لا من قبيل «قام زيد وعمرو».

والحاصل: أنّ الإمام عليه السلام بصدد بيان جملتين فى حديث «لا تعاد» إحداهما:

«لا- تعاد الصلاة من غير الأمور الخمسه» والثانيه: «تعاد الصلاة منها»، وإذا كان معنى الصلاة فى الجملة الثانيه القدر الجامع بين الصحيح والفساد، كان كذلك فى الجملة الأولى أيضاً لوحده السياق، فتمّ استدلال الأعمى بهذا الحديث.

٤- استعمال الصلاة وغيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسده، كقوله عليه السلام: «بنى الإسلام على الخمس: الصلاة والزكاه والحجّ والصوم والولاية، ولم يناد أحد بشىء كما نودى بالولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة»^(١).

فإنّ المراد من «الناس» أهل السنّه، والأخذ بالأربع لا يكون بناءً على ما

ص: ٣٤٨

١- (١) ما وجدت حديثاً بهذه الكيفيه، ولعلّ صاحب الكفايه قدس سره أخذ مضمون ذيل ما روى عن زراره ووصله بالحديث المروى عن فضيل بن يسار. راجع الكافى ١٨:٢ و ١٩، كتاب الإيمان والكفر، باب دعائم الإسلام، الحديث ٣ و ٥.

هو الحق من بطلان عبادات تاركى الولايه، إلما إذا كانت أسامى للأعم، وأيضاً لو كانت موضوعه لخصوص الصحيحه وكان المراد بقوله: «صام نهاره» الصوم الصحيح لتحقق التناقض بينه وبين قوله: «لم يقبل له صوم ولا صلاه»، لأن المراد بعدم القبول عدم الصحه.

وأجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

أ - أن الاستعمال أعم من الحقيقة (١).

وفيه: أن الإمام عليه السلام بصدد بيان عظمه الولايه، ولا عظمه لها لو كان المعنى:

«فلو أن أحداً صام نهاره بصوم مجازى وقام ليله بصلاه مجازيه ومات بغير ولايه لم يقبل له ذلك الصوم ولا تلك الصلاه»، بل عظمه الولايه إنما هي فيما إذا اريد بهما الصوم والصلاه الحقيقيان، فالاستعمال لا محاله تكون بنحو الحقيقة.

ب - أن المراد فى الروايه هو خصوص الصحيح، بقريته أن هذه الأمور مميّا بنى عليها الإسلام، ولا ينافى ذلك بطلان عباده منكرى الولايه، إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم، لا حقيقة، وذلك لا يقتضى استعمالها فى الفاسد أو الأعم، لكونها صحيحه باعتقادهم، وإن كانت فاسده عندنا، ولا يكون الاختلاف فى العقيدته دخيلاً فى المسمى، وإلا كان اختلاف الفتوى فى الصحه والفساد بين علماء الشيعة أيضاً دخيلاً فيه، مع أنه ليس كذلك قطعاً، والاستعمال فى قوله عليه السلام: «فلو أن أحداً صام نهاره إلخ» كان كذلك أيضاً، أى استعمل فى الصحيح بحسب اعتقادهم (٢).

وهذا جواب متين لا يمكن الذبّ عنه.

ومن الأخبار التى استعملت فيها لفظ الصلاه فى الفاسده قوله عليه السلام: «دعى

ص: ٣٦٩

١- (١) كفايه الأصول: ٤٧.

٢- (٢) المصدر نفسه.

أحدهما: أن يكون النهى مولويًا، فتكون صلاه الحائض ذات حرمة نفسيه ومبغوضيه ذاتيه، وحيث إن المنهى عنه لابد من أن يكون مقدوراً فلا محاله اريد من الصلاه في الخبر الأعم، لعدم قدره الحائض على الصحيحه.

والجواب بأن الاستعمال أعم من الحقيقه (٢)، مدفوع بما تقدم من أن الاستعمالات المجازيه لا تناسب مقام التقنين.

نعم، يرد عليه أن إرادته الأعم المنطبق على الفاسد تستلزم حرمة الصلاه الفاسده من غير جهه الحيض أيضاً على الحائض، كما لو صلّت في الظهر ثلاث ركعات، ولم يقل أحد بحرمتها التكليفيه عليها.

فلا بد بناءً على كون النهى مولويًا من أن يراد خصوص الصحيحه من غير جهه الحيض، لا الفاسده، ولا الأعم.

الثاني: أن يكون النهى للإرشاد إلى مانعيه الحيض، أو شرطيه الخلوّ عنه للصلاه، وهذا هو الظاهر دون المولويه.

وتقريب الاستدلال على هذا كسابقه من أن متعلق النهى لابد من أن يكون مقدوراً، إذ لا يختص ذلك بالنواهي المولويه، بل يشمل النواهي الإرشاديّه أيضاً.

وبالجملة: لو قيل: «الحيض مانع عن الصلاه» أو «الخلوّ عنه شرط لها» لم يتمكّن الأعمى من الاستدلال به، بل كان دليلاً للصحيحى، ولكنّ النهى عن الصلاه يقتضى مقدوريتها، وليست مقدوره للحائض إلّا إذا اريد بها الأعم.

١- (١) وسائل الشيعه ٢: ٢٨٧، كتاب الطهاره، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٧.

وأما القول بأن الاستعمال أعم من الحقيقة فقد عرفت جوابه.

ولا يخفى عليك أنّ حرمة الصلاة على الحائض بناءً على إرشاديه النهي تشريعيه، بمعنى أنّها لا تشمل على المفسده والمبغوضيه ذاتاً، لكنّ الإتيان بها ونسبتها إلى الشارع تشريع محرّم، وأما بناءً على مولويته فالحرمة ذاتيه كما هو واضح.

والاستدلال بهذا التقريب الثاني المبني على كون النهي إرشاداً إلى مانعيه الحيض أو شرطيه الخلق عنه للصلاه تامّ لا جواب عنه ظاهراً.

٥ - إنه لا شبهه في صحه تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه، كالحمام، فلو قال: «لله عليّ أن لا أصلي في الحمام» انعقد النذر، ولا شبهه أيضاً في حصول الحنث بفعالها في ذلك المكان، فيجب عليه كفاره حنث النذر، وكذا لا شبهه في فسادها إذا أتى بها فيه بعد النذر، لحرمتها الموجه للفساد في العبادات، ولو كانت الصلاة المنذور تركها بقوله: «لله عليّ أن لا أصلي في الحمام» خصوص الصحيحه لا يكاد يحصل به الحنث، لفساد الصلاة المأتي بها كما عرفت.

بل يلزم من فرض انعقاد النذر المحال، لأنّ متعلق النذر لا بدّ من أن يكون مقدوراً فعله وتركه، ولو كان متعلقه خصوص الصحيح منها يستلزم النذر عدم مقدوريّتها، لارتفاع القدره على الصحيح منها بعد النذر، فيعدم النذر بانعدام متعلقه، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

وبالجملة: لا بدّ من أن يريد الناذر بقوله: «لله عليّ أن لا أصلي في الحمام» الصلاة بالمعنى الأعم، وإلّا فلم يحصل الحنث بفعالها فيه، بل لم ينعقد النذر، مع أنّ انعقاد هذا النذر وكذا تحقّق الحنث ممّا لا ريب فيه ولا شبهه تعتربه.

وفيه: - مضافاً إلى أنّ هذا الاستدلال لو تمّ لم يدلّ إلخا على استعمال الصلاة في كلام الناذر في الأعمّ، والاستعمال أعمّ من الحقيقيه، فلعله يكون بنحو المجاز - أنه لا خلاف ولا إشكال في عدم حصول الحنث فيما إذا صلّى صلاة الظهر مثلاً في الحّمّام ثلاث ركعات، مع كونها من مصاديق الصلاة الفاسده، وأمّا القول بأنّ المراد من الوضع للأعمّ، الوضع للأعمّ من الصحيح والفاسد من قبل النذر فقط، فلا إشكال في عدم حصول الحنث بإتيان صلاة الظهر في الحّمّام ثلاث ركعات، لأنّ فسادها مستند إلى نقصان ركعه لا إلى النذر، فهو ممّا لم يتفوّه به أحد من القائلين بالأعمّ، بل يمكن القول بعدم صحّه تعلّق النذر بالأعمّ من الصحيح والفاسد، لأنّ المرجوح إنّما هو الإتيان بالصلاة الصحيحه في الحّمّام، وأمّا الفاسده - كالإتيان بالظهر ثلاث ركعات - فلا مرجوحه فيها، فلا ينعقد النذر بتركها.

على أنّه لا ينبغي الإشكال في صحّه النذر فيما إذا قال: «لله علىّ أن لا اصلى صلاة صحيحه في الحّمّام»^(١).

وكذا لا شبهه في حصول الحنث بإتيانها فيه بعد هذا النذر، مع أنّ ما ذكر من المحذورين في الدليل يشمل هذا المثال أيضاً بلا إشكال، فما هو جوابكم عن ورود الإشكاليين على هذا المثال هو بعينه جوابنا عن ورودهما على ذلك المثال.

فلا بدّ من تقريب صحّه هذا النذر بحيث يرتفع الإشكال من الأساس.

ولقد أجاد في ذلك الأعلام الثالث: المحقّق الحائري اليزدي، والمحقّق

ص: ٣٧٢

١- (١) بل لا يصحّ إلّا هذا النحو من النذر، لما عرفت من عدم مرجوحه الإتيان بالصلاة الفاسده في الحّمّام كي يصحّ تعلّق النذر بترك الأعمّ منها ومن الصحيحه، بل المرجوح إنّما هو الإتيان بالصلاة الصحيحه فيه، فلا يصحّ النذر إلّا إذا تعلّق بتركها. منه مدّ ظلّه.

العراقي رحمهما الله، وسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

وحاصل كلامهم مع توضيح منّا: أنّ العبادة المأمور بها هي عنوان الصلاة، وتركها لا يكون متعلق النذر، فإنّ النذر إنّما تعلق بما هو مكروه، والصلاة بما هي هي ليست بمكروهه، وإنّما المكروه الذي تعلق النذر بتركه حيثيه وقوعها في الحّمّام.

وبالجملة: متعلق الأمر والنهي مختلف، فإنّ الأمر تعلق بالصلاة، والنهي تعلق بتحيّثها بحيثيه وقوعها في الحّمّام وتأينها بأيّتيه وقوعها فيه، والتكليف المتعلق بعنوان لا- يمكن أن يتجاوز عنه ويسرى إلى عنوان آخر، أو إلى الأفراد والخصوصيات، فإذا نذر أن لا يصلّى في الحّمّام لا تصير الصلاة محرّمه، بل هي واجبه فقط، والمحرّم إنّما هو تأينها بأيّتيه وقوعها في الحّمّام، لأنّه إنّما هو كان مكروهاً قبل النذر، والعنوانان وإن اتّحداً خارجاً، إلّا أنّ الأمر والنهي لا يسريان إلى الأفراد كما مرّ آنفاً، فإذا صلّى في الحّمّام بعد النذر وقعت صحيحه، لعدم كونها إلّواً واجبه، والحرمة - لو سلّمت (١) - إنّما تعلّقت بعنوان آخر، وهو تحيّث الصلاة بحيثيه وقوعها في الحّمّام، فلم يتعلّق النهي بالعبادة حتّى يدعى كونه موجّباً لفسادها (٢).

هذا حاصل كلام الأعلام الثالث.

وهنا نكتة اخرى استفدناها من كلام سيدنا الأستاذ الإمام «مدّ ظلّه» في بعض مباحثه، وإن لم يذكرها هنا، وهي أنّ التكليف المتوجّه إليه بسبب النذر إنّما هو «وجوب الوفاء بالنذر»، وأمّا حرمة مخالفه النذر فليست في دليل شرعي

ص: ٣٧٣

١- (١) إشارة إلى ما سيأتي من عدم تحقّق الحرمة في المقام أصلاً. م ح - ي.

٢- (٢) نهاية الأفكار ١ و ٩٣:٢، وتهذيب الأصول ١: ١٢١.

أصلاً، ووجوب شيء لا- يوجب حرمه تركه، وإلا استحقَّ العاصي عقابين إثنين: أحدهما لترك الواجب، والثاني لفعل الحرام، وهو واضح الفساد.

توضيح ذلك: أنَّ التكاليف المتوجَّهه إلى المكلف بعد النذر ثلاثه:

أ - وجوب الصلاة المستفاد من قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (١) وسائر الآيات والروايات، ومتعلِّق هذا الحكم نفس عنوان الصلاة وإقامتها، ولا يسرى إلى عنوان آخر، وإن كان في الخارج متَّحداً مع الصلاة، ولا إلى الخصوصيات والأفراد.

ب - كراهه إيقاعها في الحمّام، ومتعلِّقها إنّما هو حيثه وقوعها فيه لا- نفس الصلاة وماهيتها (٢)، ومقابل هذه حيثه حيثه وقوعها في مكان آخر، لا عدم الصلاة وتركها رأساً.

ج - وجوب الوفاء بالنذر، ومتعلِّقه إنّما هو عنوان «الوفاء بالنذر» ولا يمكن أن يسرى إلى عنوان آخر، أو إلى مصاديقه.

ومنه يعلم فساد ما قد يقال من أنّ الحجّ قد يجب بالنذر، وصلاة الليل قد تجب به، وهكذا، فإنّ صلاة الليل مثلاً مصداق من مصاديق عنوان «الوفاء بالنذر» الذي تعلّق به الوجوب، ولا- يسرى الحكم منه إلى مصاديقه، فصلاة الليل بعد النذر باقية على استحبابها، وإنّما الواجب هو الوفاء بالنذر، ولو تركها يعاقب لأجل عدم امتثال «أوفوا بالنذور» لا لأجل ترك صلاة الليل.

ويمكن أن يبرهن عليه بأنّها لو صارت واجبة بسبب النذر، فإن بقي

ص: ٣٧٤

١- (١) الإسراء: ٧٨.

٢- (٢) فيعلم منه فساد ما قيل من أنّ الكراهه في العبادات بمعنى أقلّية الثواب، فإنّ تحيُّث الصلاة بحيثه وقوعها في الحمّام وتأينها بأبيته وقوعها فيه مبغوض واقعاً بمبغوضيه غير ملزمه. منه مدّ ظلّه.

استحبابها السابق أيضاً لزم اجتماع الضدين، ضروره أنّ الأحكام الخمسه متضاده عند الفقهاء، وإن لم يبق لزم انتفاء الوجوب أيضاً، فإنّ منشأ انعقاد النذر إنّما هو رجحان صلاه الليل واستحبابها، فإذا انتفى انتفى ما هو ناشٍ عنه أيضاً.

فالحكم لا يمكن أن يسرى من العنوان إلى المصاديق، فمثل التصدّق والحجّ وصلاه الليل وترك الصلاه في الحّمّام لا تصير بالنذر واجبه، بل الواجب هو نفس عنوان «الوفاء بالنذر» وهذه الأمور مصاديقه.

فإن قلت: الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، فإذا وجب الوفاء بالنذر، حرم تركه.

قلت: أولاً: إنّ سيأتي بطلان القول بالافتضاء في مسأله الضدّ.

وثانياً: إنّ لو سلّمنا حرمه ترك الوفاء بالنذر بمقتضى مسأله الضدّ فهو لا يوجب في المقام حرمه الصلاه في الحّمّام، لأنّ «ترك الوفاء بالنذر» عنوان مغاير لعنوان «الصلاه في الحّمّام» وإن اتّحدا خارجاً، وقد عرفت أنّ الحكم لا يسرى من العنوان الذى تعلّق به إلى عنوان آخر متّحد معه فى الخارج.

فإذا نذر أن لا يصلّى فى الحّمّام ثمّ صلّى فيه وقعت صلاته صحيحه، لعدم تعلّق حرمه بها، وعلى هذا لا إشكال فى حصول الحنث به، ولا فى انعقاد النذر، سواء قلنا بالصحيح أو الأعمّ.

والحاصل: أنّه لا يمكن للأعمى الاستدلال بمسأله النذر، وإن كان مذهبه هو الحقّ، لاستقامه بعض ما تقدّم من الأدلّه وبطلان جميع أدلّه الصحيحى، كما عرفت.

هذا تمام الكلام فى ألفاظ العبادات.

البحث حول ألفاظ المعاملات

وأما ألفاظ المعاملات فالحق - كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله - عدم جريان البحث فيها إن كانت موضوعه للمسببات، لبساطتها أولاً فلا تكون ذات أجزاء وشرائط حتى يكون لها قسم صحيح باعتبار وجود جميع الأجزاء والشرائط، وقسم فاسد باعتبار فقدان بعضها، فأمر الملكيه والزوجيه مثلاً المسببتين من عقد البيع والنكاح دائر بين الوجود والعدم، ولا يعقل أصل وجودهما ودوران أمرهما بين الصحه والفساد، ولذا لو قيل: الملكيه الصحيحه والملكيه الفاسده لاستوحش الذهن عن هذا التعبير ولم يأنس به كما يشهد به الوجدان، واعتباريتها ثانياً، فهي موجوده شرعاً وعرفاً إن اعتبرها الشارع والعقلاء، وعرفاً فقط إن اعتبرها العرف دون الشرع، وشرعاً فقط إن اعتبره الشارع دون العقلاء، ومعدومه إن لم تعتبر أصلاً، لا من قبل الشارع ولا من قبل العقلاء.

فالإحلال والتحريم فى آيه «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (١) حكمان وضعيان، أى أمضى الله البيع ونفّذه ولم يمض الربا ولم ينّفذه، لا حكمان تكليفيان حتى يكون الملكيه متحققه فى كليهما مع حرمة التصرف فى الملك

ص: ٣٧٧

الحاصل بسبب المعاملات الربويّة، على أنّه لا يعقل اعتبار ملكيته لا يترتب عليها أثر أصلاً، فإنّه لغو.

فما اعتبره العقلاء دون الشارع كالملكية عقيب المعاملات الربويّة ليس موجوداً شرعاً، لا- أنّه موجود فاسد، كما أنّ ما اعتبره الشارع أيضاً كالملكية عقيب عقد البيع موجود، لا أنّه موجود صحيح.

وانقسام الملكية إلى المستقرّة والمتزلزلة أيضاً لا يوجب اتّصافها بالصّحّة والفساد، فإنّ الاستقرار والتزلزل وصفان مترتبان على أصل وجود الملكية لا على صحّتها وفسادها.

وأما إن كانت موضوعه للأسباب فللنزاع في وضعها لخصوص الصحيحه أو للأعمّ منها ومن الفاسده مجال.

نظريته صاحب الكفايه في المقام

والمحقّق الخراساني رحمه الله كما اختار في ألفاظ العبادات كونها موضوعه للصحيحه قال هاهنا أيضاً: لا يبعد دعوى كونها موضوعه للصحيحه أيضاً، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحقّقات والمصاديق وتخطئه الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محقّقاً لما هو المؤثّر كما لا يخفى، فافهم (1)، إنتهى.

وقوله: «والاختلاف بين الشرع والعرف إلخ» جواب عن إشكال، وهو أنّ العبادات سواء كانت من مخترعات الإسلام أو كانت قبله في الشرائع السابقه

ص: ٣٧٨

أيضاً ليس لها إلامعنى شرعى كما هو واضح، فيحمل الصحيح منها على الصحيح عند الشارع لا محاله، بخلاف المعاملات، فإنها كما تكون معهودةً شرعاً تكون معهودةً عند العقلاء أيضاً، فإذا قلنا بكون ألفاظها موضوعاً للصحيح منها فهل المراد هو الصحيح عند الشارع أو عند العقلاء؟

وحاصل الجواب: أنّ المعنى الموضوع له شرعاً وعرفاً واحد بحسب المفهوم، وهو العقد المؤثر لأثر كذا، والاختلاف إنّما هو بحسب المحققات والمصاديق لا بحسب المفهوم الموضوع له.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل الأوّلى، لعدم تبادره من البيع ونحوه، ولا- بالحمل الشائع، لأنّ الصحيح بالحمل الشائع إنّما هو الأفراد والوجودات الخارجيه، وهو يستلزم كون الموضوع له جزئياً، فإنّ «العقد» وإن كان كلياً، إلّا أنّه يصير جزئياً بسبب تقيده بقيد جزئى كما هو واضح، وهل يلتزم المحقق الخراساني رحمه الله بهذا مع ذهابه فى باب العبادات إلى عموم الوضع والموضوع له؟! بل ذهب فى باب الحروف أيضاً إلى عمومهما، خلافاً للمشهور القائلين بعموم الوضع وخصوص الموضوع له، فكيف يمكن أن يلتزم فى باب المعاملات بما أنكره حتّى فى باب الحروف؟!

فإذن لا بدّ على القول بالصحيح من القول بوضعها لماهيته إذا وجدت فى الخارج كانت صحيحه (1)، وهذا مفهوم كلىّ إلّا أنّه يستلزم كون الاختلاف بين

ص: ٣٧٩

١- (١) فالبيع مثلاً: هو العقد على مبادله مال بمال الذى إذا وجد فى الخارج كان صحيحاً. م - ح - ي.

الشرع والعرف بحسب المفهوم لا- المصداق كما زعم المحقق الخراساني رحمه الله، فإن المراد بالصحيح المأخوذ في التعريف هو الصحيح عند الشارع إذا لوحظ التعريف شرعياً، وعند العرف إذا لوحظ عرفياً، فنفس المفهوم مضيق شرعاً بالنسبة إلى البيع الربوي مثلاً لا يشملها، بخلاف العرف، فاختلفا مبروط بمقام المفهوم والموضوع له، لا المصداق والمحقق كما زعمه المحقق الخراساني رحمه الله (١).

هذا حاصل كلام سيدنا الأستاذ الإمام «مدّ ظلّه» في المقام.

ونحن وإن تلقيناها بالقبول في الدوره السابقه، إلّا أنّه خطر ببالي بعد الدقه التامه في هذه الدوره أنّه يمكن الجواب عنه بأننا نختار الشقّ الأوّل، لكننا لا نقول بأخذ نفس عنوان «الصحيح» في التعريف حتّى يرد عليه عدم تبادره من سماع مثل لفظ «البيع»، كيف؟ ولو قلنا بكون الموضوع له «العقد الصحيح» بالحمل الأوّلي في جميع ألفاظ المعاملات لما حصل الفرق بين البيع والإجاره والنكاح وغيرها، لا تحاد المعنى في الجميع، بل نقول بأخذ مفاهيم أنواع «الصحيح» الذي هو بمنزله الجنس لها في التعريف، فالبيع هو «العقد المؤثر في ملكيه العين» والإجاره هي «العقد المؤثر في ملكيه المنفعه» والنكاح هو «العقد المؤثر في الزوجيه» وهكذا، ولا إشكال في تبادل هذه المعاني عند سماع تلك الألفاظ، أعني لفظ البيع والإجاره والنكاح.

ويؤيد هذا أنّ المحقق الخراساني رحمه الله عبّر في كلامه ب «أنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً» ولم يعتبر بأنّه هو العقد الصحيح.

وعليه فلا إشكال في أخذ «الصحيح» بأنواعه لا بنفسه في التعريف، لتحقّق

ص: ٣٨٠

التبادر مع حفظ كُليّهِ المعنى، وأتّحاد نظر الشرع والعرف في المفهوم، ورجوع الاختلاف بينهما إلى المحقّقات والمصاديق، وهذا عين ما ذهب إليه صاحب الكفاية، فلا يرد عليه إشكال الإمام «مدّ ظلّه».

الحقّ في المسأله

والحقّ عدم جريان النزاع في ألفاظ المعاملات، لما يقتضيه التحقيق من كونها موضوعه للمسبّبات لا للأسباب، لأنّ البيع مثلاً لو كان موضوعاً للعقد المؤثّر في الملكيه لكان من مقوله اللفظ، والحقّ أنّه من مقوله المعنى كما قال الشيخ رحمه الله في أوائل كتاب البيع من المكاسب، والمتبادر منه أيضاً إنّما هو انتقال العوضين إلى المتبايعين، لا العقد الذي هو سبب للانتقال.

ويؤيّدُهُ تعريفه في اللغة ب «مبادله مال بمال» كما حكاه الشيخ في المكاسب عن الفيومي في المصباح المنير. وعلى تقدير وضعها للأسباب فالحقّ أنّها موضوعه للأعمّ من الصحيح والفساد كألفاظ العبادات، لما قدّمناه في باب العبادات من أنّ غرض الوضع هو التفهيم والتفهّم بسهولة، وهذا يقتضى وضعها للأعمّ، لأنّ الحاجه إلى استعمال اللفظ في الفساد والناقص أكثر من الصحيح والتام، وهذا الأمر بعينه جارٍ هاهنا أيضاً.

نقد ما استدلّ به الصحيحى في المقام

وأهمّ ما استدلّ به للصحيحى أنّ من أقرّ عند الحاكم ببيع داره لزيد مثلاً، حكم الحاكم عليه وأكرهه على إعطائها إياه من دون أن يستفسره عن أنّه قصد البيع الصحيح أو الفساد، وهذا شاهد على كونه موضوعاً لخصوص الصحيح، إذ لو كان موضوعاً للأعمّ لما جاز له الحكم على المقرّ إلّا بعد

وفيه: أنّ حمل كلام المقرّ على خصوص الصحيح ليس لأجل استعماله فيه، بل لأجل الانطباق عليه بمعونه القرينه.

توضيح ذلك: أنّ اللفظ وإن وضع للجامع الأعمّ من الصحيح والفساد، ويستعمل دائماً فيه، إلّا أنّه قد يراد بذاك الجامع الأعمّ خصوص الصحيح أو الفساد بانطباقه عليه بمعونه القرينه، كما أنّه قد يراد به نفسه، والقرينه الموجوده فى المقام على انطباقه على الصحيح لغويّه الإقرار لو أراد البيع الفاسد، لعدم ترتّب أثر عليه أصلاً، والعامل لا يتكلّم بكلام لغو، فالبيع وضع للأعمّ واستعمله المقرّ أيضاً فيه، لكن أراد به خصوص الصحيح بانطباقه عليه بمعونه القرينه المذكوره.

ثمره النزاع فى المعاملات

ربما يتخيّل فى بادئ النظر أنّ ثمره البحث جواز الرجوع إلى إطلاق مثل «أحلّ الله البيع» (١) و «تجارة عن تراض» (٢) و «أوفوا بالعقود» (٣) على قول الأعمى وعدمه على قول الصحيحى كما فى باب العبادات، ولذا استشكل على الشهيد الأوّل رحمه الله حيث قال فى القواعد بأنّ ألفاظ العبادات والمعاملات سوى الحجّ (٤) كلّها وضعت للصحيح، ومع ذلك تمسك بالمطلقات فى باب المعاملات.

لكنّ التحقيق أنّ بين البابين فرقاً أساسياً يقتضى التفرقه بينهما فى جريان

ص: ٣٨٢

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) النساء: ٢٩.

٣- (٣) المائده: ١.

٤- (٤) أمّا الحجّ فقال بكونه موضوعاً للأعمّ، لوجوب إتمامه ولو كان فاسداً، بخلاف سائر العبادات. والمحقق النائيني رحمه الله تعرّض لكلام الشهيد رحمه الله فى فوائد الأصول ١ و ٧٩:٢، فراجع. م ح - ي.

هذه الثمرة، وهو أنّ العبادات كما عرفت موضوعات مخترعه شرعيّه لا ترتبط بالعقلاء، ولذا قيل: إنّها موضوعات مستنبطه، لأجل استنباطها من الأدلّه الشرعيّه، بخلاف المعاملات، فإنّها موضوعات عرفيه، لكونها رائجه بين عقلاء العالم، فلا وجه لكونها من الموضوعات المستنبطه، على أنّها لو كانت موضوعات شرعيّه لكان البيع مثلاً بمعنى «ما أمضاه الشارع» فصار معنى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أمضى (1) الله البيع الذى أمضاه، وهذا معنى غير معقول، فعناوين المعاملات مأخوذه من العرف، بخلاف العبادات، فإنّها موضوعات شرعيّه، سواء قلنا بالحقيقه الشرعيّه أم لا.

وعلى هذا فإذا شككنا فى دخاله شىء شرطاً أو شرطاً فى عباده تمكّن الأعمى من التمسّك بإطلاق الخطاب لرفع دخالته، بخلاف الصحيحى، فإنّه لو لم يأت به لم يحرز تحقّق أصل الموضوع والمسمى، فكيف يمكن أن يتمسّك بالإطلاق؟!

وأما المعاملات فإن كان ما شكّ فى اعتباره فيها شرعاً ممّا لا دخل له فيها أصلاً عند العرف كالعربيّه فى البيع مثلاً، فلا فرق فى جواز التمسّك بالإطلاق بين الصحيحى والأعمى، فإنّ المراد بالصحّه فى باب المعاملات إنّما هى الصحّه العرفيه، وهى محرزه فرضاً، وإن كان ممّا احتمل دخله فيها عند العرف بنحو الركيته فلا فرق بينهما فى عدم جواز التمسّك بالإطلاق إذا قال الأعمى بكون المسمى هو خصوص الأركان، فإنّه إذا ترك ذاك المشكوك اعتباره لم يحرز تحقّق المسمى حتّى على قول الأعمى.

نعم، إن كان ما شكّ فى اعتباره شرعاً ممّا شكّ فى اعتباره عرفاً أيضاً مع

ص: ٢٨٣

١- (١) لما مرّ من أنّ الإحلال فى الآيه بمعنى الإمضاء والإنفاذ. م ح - ى.

القطع بعدم كونه ركناً عند العرف كماله الثمن في البيع مثلاً- يتمكن الأعمى من التمسك بإطلاق قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» لإحرازه أصل المسئى، دون الصحيحى، لعدم إحرازه ذلك.

فيظهر ثمره النزاع بينهما في باب المعاملات في خصوص هذا الفرض فقط.

فإن قلت: إن كانت المعاملات موضوعات عرفيه كان المستفاد من قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ثبوت الملازمه بين البيع العرفى والشرعى، فكيف لم يمض الشارع بعض أفراد البيع العرفى؟!

قلت: نعم، يستفاد من قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أن كل بيع عرفى فهو بيع شرعى، لكنه قانون كلى لا يابى من التخصيص، فما لا يكون مؤثراً فى الملكيه عند الشارع من أفراد البيع العرفى فهو خارج عنه بنحو التخصيص.

نعم، مقتضى المقابله بين البيع والربا حيث قال: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» خروج خصوص الربا عنه بنحو الحكومه لا التخصيص، فكأنه قال:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، وَالرِّبَا لَيْسَ بِبَيْعٍ».

التمسك بالإطلاق بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسببات

بقى هنا شىء به نختم مسأله الصحيح والأعم، وهو أنه بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسببات - كما هو المختار - فهل يمكن التمسك بإطلاق الخطاب عند الشك أم لا؟

قيل: لا، لأن الشك لم يتعلّق بالمسبب، بل بالسبب لأجل خلوه عمّا يحتمل دخله فيه شرطاً أو شرطاً، والدليل الدالّ على إمضاء المسبب لا يدلّ على إمضاء السبب حتّى يتمسك بإطلاقه لرفع ما يحتمل دخله فيه.

وبعبارة اخرى: لا ريب فى أنّ إمضاء المسبب إمضاء للسبب إن كان السبب

واحدًا، أو متعدّدًا مع القطع بتساوى الجميع، بمعنى أنّ السبب لو تحققت لكانت في جميعها، ولو لم تتحقق لم تكن في شيء منها أصلًا، لأنّ إمضاء المسبب مستلزم لإمضاء السبب المنحصر، وإمضاء جميع الأسباب لو كانت متعدّده متساويه كما لا يخفى، وأمّا إذا كان بعضها مقطوع السبب، كالصيغه العربيّه التي تقدّم فيها الإيجاب على القبول، وبعضها مشكوك السبب، كالمعاطاه أو الصيغه الفارسيّه أو التي تقدّم فيها القبول على الإيجاب فإمضاء المسبب لا يقتضى إلّا إمضاء ما قطع بسببته، فلا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب الوارد في المسبب لرفع ما يحتمل دخله في السبب.

رأى المحقق النائيني رحمه الله في المقام وقده

وأجاب عنه المحقق النائيني رحمه الله بأنّ المقام ليس من قبيل السبب والمسبب، إذ لو كان كذلك لتحقق الملكيه عقيب قول القائل: «بعت دارى» وإن لم يقصد الإنشاء، مع أنّه ليس كذلك، بل من قبيل الآله وذى الآله، وهما يتحدان وجودًا، فإمضاء كلّ منهما كان إمضاءً للآخر لا محاله (١).

وفيه أوّلًا: أنّ المشهور القائل بكون المقام من قبيل السبب والمسبب يقولون بسببته الصيغه الصادره بقصد الإنشاء الواجده لسائر الشرائط المعتره، لا بسببته مجرد لفظ «بعت» مثلًا كيف اتفق حتّى يرد عليه الإشكال.

وثانيًا: لا نسلم اتحاد الآله وذبيها وجودًا، ألا ترى أنّ السكين آله للقتل ولا يتحدان، بل لا يعقل اتحادهما، فإنّ السكين من مقوله الجوهر والقتل من مقوله الفعل، واتحادهما مستحيل.

ص: ٣٨٥

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٨١:٢، وأجود التقريرات ١:٧٣.

على أنّ اتّحاد الآله وذبيها لو كان ممكناً في سائر الموارد لا يكاد يمكن في المقام، فإنّ الآله أمر حقيقي من مقوله اللفظ، وذو الآله أمر اعتباري، وهو الملكيه مثلاً، ولا يعقل اتّحاد أمرين أحدهما حقيقي والآخر اعتباري.

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله جواباً عن الإشكال لا يتمّ، لكون المقام من قبيل السببيه والمسببيه لا من قبيل الآله وذى الآله أولاً، ولتحقّق التعدّد وجوداً بين الآله وذبيها أيضاً، سيّما فيما نحن فيه ثانياً، والإشكال يدور مدار التعدّد بين العقد وبين الملكيه والزوجيه ونحوهما، لا مدار تحقّق السببيه والمسببيه بينهما.

الحقّ في المسأله

وبيان الحقّ في الجواب يتوقّف على أمرين:

أ - أنّ المقصود بالمسببات التي وضعت لها ألفاظ المعاملات هي المسببات العرفيه لا الشرعيه، ولا شكّ في تحقّق أسبابها عند العرف فرضاً، إنّما الشكّ في إمضاء الشارع لها حتّى تكون أسباباً شرعيه كما تكون أسباباً عرفيه.

ب - أنّ المسبب كالملكيه وإن كان واحداً نوعياً إلّا أنّ مصاديقه متعدّده بتعدّد طرفيه، فملكيه زيد للكتاب غير ملكيته للدار وغير ملكيه عمرو له، فالملكيه مع كونها أمراً اعتبارياً واحداً بحسب المفهوم النوعي لها وجودات متعدّده، ولكلّ وجود سبب خاصّ به.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: تعدّد الأسباب المفروض في كلام المستشكل إن كان بحسب نوع المسبب فهو لا يجدي، وإن كان بحسب وجوداته فهو ممنوع، إذ ليس للمسبب الخاصّ الجزئي كملكيه زيد للكتاب مثلاً إلّا سبب واحد، فإمضاء المسبب إمضاء له لا محاله.

ويعباره أوضح: أساس كلام المستشكل إنما هو وحده المسبب وتعدد السبب، فإن أراد من وحده المسبب أنه شيء واحد خارجي، فهو ممنوع، لما عرفت من أن لكل بيع مثلاً مسبباً، لتغير الملكيه بتغير ما تضاف إليه.

وإن أراد وحده نوع المسبب كالبيع المفيد لملكه العين في مقابل الإجاره المفيده لملكه المنفعه والنكاح المفيد للزوجيه وغيرها من أنواع المعاملات فله مصاديق وأفراد متكثره إلى ما شاء الله، وقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» يعم بإطلاقه إمضاء جميعها، ويلزمه إمضاء جميع أسبابها المؤثره عرفاً حتى ما شك بدواً في سببته الشرعيه، لأن «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» إذا اقتضى إمضاء جميع المسببات العقلانيه اقتضى إمضاء جميع أسبابها أيضاً، إذ لا يعقل إمضاء المسبب بدون إمضاء سببه، فإذا باع زيد داره بالصيغه الفارسيه أو بالمعاطاه فلا ريب في تحقق السبب والمسبب العرفيين، لكن نشك في أن هذا السبب هل يكون شرعياً أيضاً أم لا؟

إلا أن هذا الشك بدوى يزول بأدنى تأمل، لأن المسبب العرفي إذا كان معلوم التحقق وأمضاه الشارع بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فلا محاله أمضى سببه العرفي أيضاً، إذ لا يعقل إمضاء المسبب بدون إمضاء السبب، فإذا شككنا في سببه المعاطاه أو العقد بالفارسيه شرعاً فجواز التمسك بإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» في جانب المسبب يقتضى جوازه في جانب السبب أيضاً، فيستكشف كونهما سبباً شرعياً أيضاً.

هذا تمام الكلام في الصحيح والأعم.

الأمر الحادى عشر فى الاشتراك

أشاره

والكلام فىه يقع تارة فى إمكان الاشتراك ووجوبه وامتناعه، وأخرى فى منشأ وقوعه، وثالثه فى استعمال المشترك فى الكتاب العزيز.

فى إمكان الإشتراك وعدمه

أما الجبهه الأولى: ففيها ثلاثة أقوال:

الأول: ضروره وقوع الاشتراك، واستدل له بأن الألفاظ والتراكيب المؤلفه منها متناهيه، والمعانى الموجوده فى الواقع ونفس الأمر غير متناهيه، فالحاجه إلى تفهيم جميع المعانى تستدعى لزوم الاشتراك، لئلا يبقى معنى بلا لفظ دالّ عليه.

وأجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

أ - أنه يمتنع الاشتراك فى هذه المعانى، لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهيه، ضروره أن مقدار الوضع تابع لمقدار المعنى، فإذا كانت المعانى غير متناهيه كانت الأوضاع أيضاً كذلك، فلا يمكن صدورها من الواضع المتناهي وهو الإنسان الممكن.

فإن قلت: يمكن أن يكون الواضع هو الواجب تعالى.

قلت: تحقّق الأوضاع الغير المتناهيه وإن كان على هذا الفرض ممكناً ذاتاً، إلّا أنّ غرض الوضع هو التفهيم والتفهّم بسهولة، فمقداره تابع لمقدار الحاجة إلى الاستعمال، وهو متناهٍ، وما زاد عليه لغو مستحيل في حقّه تعالى.

فالوضع للمعاني الغير المتناهيه كما يستحيل بلحاظ تناهي الألفاظ كذلك يستحيل بلحاظ نفس الوضع أيضاً (١).

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في الوجه الأوّل.

وهو مع كونه متيناً في نفسه يمكن أن يناقش فيه بناءً على ما ذهب إليه في مبحث أقسام الوضع من إمكان (٢) الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّه من مصاديق الاشتراك اللفظي قطعاً، لتكثّر المعاني فيه، مع أنّ الوضع فيه واحد، فليس مقدار الوضع تابعاً لمقدار المعنى.

ب - أنّ المعاني الكليّة كالواجب والممتنع والممكن متناهيه، وجزئياتها وإن كانت غير متناهيه، إلّا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كليّياتها يُغني عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى (٣).

الثاني: امتناع وقوعه، واستدلّ عليه بوجوه:

١ - أنّ الاشتراك مخلّ بالتفهيم المقصود من الوضع، لخفاء القرائن، والإخلال به مخلّ بالحكمه.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله أولاً: بمنع الإخلال، لإمكان الاتكّال على القرائن الواضحه، وثانياً: بمنع كونه مخلّاً بالحكمه، لتعلّق الغرض بالإجمال

ص: ٣٩٠

١- (١) كفايه الأصول: ٥٢.

٢- (٢) خلافاً لما اخترناه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٥٢.

وحاصله: أنّ المتكلم إن كان بصدد بيان تمام مراده أقام قرينه واضحه على المعنى المراد من اللفظ المشترك فيصير المعنى بيّناً، وإن كان بصدد الإجمال وبيان بعض مراده فلم يقم قرينه أصلاً، ولا ضير في إجمال اللفظ وإهماله حينئذٍ، فأين الاتكال على القرائن الخفيه؟!

٢ - أنّ الوضع جعل اللفظ مرآة للمعنى، فلا بدّ من سرعه الانتقال منه إليه بحيث لا يبقى للسامع حاله تحير وتردد بعد استماع اللفظ، كما أنّ الناظر في المرآه يرى ما انعكس فيها ولا يبقى له تردد وتحير أصلاً، وهذا المعنى للوضع لا يلائم الاشتراك كما هو واضح.

وفيه: أنّ الوضع عباره عن جعل اللفظ علامه للمعنى لا مرآة له، فإنّ المرآة مبروطه بمقام الاستعمال، حيث إنّ المستعملين لا يلاحظون الألفاظ إلّا بنحو المرآة، حتّى كأنهم يلقون المعانى إلى المخاطب، وكذلك المخاطب لا يلاحظ اللفظ إلّا مرآة للمعنى، حتّى كأنه يتلقى المعنى بنفسه، بخلاف مقام الوضع، فإنّ الواضع يلاحظ كلّاً من اللفظ والمعنى بالأصالة، ثم يجعله علامه له، ولا إشكال في كون شىء علامه لشيئين أو أكثر، ولعلّ هذا المستدلّ خلط بين مقامى الوضع والاستعمال، فتخيّل أنّ المرآة مبروطه بمقام الوضع.

٣ - أنّ الوضع عباره عن جعل الملازمه بين اللفظ والمعنى، ولو أمكن الاشتراك لكان بين اللفظ المشترك وكلّ واحد من معانيه ملازمه، وهذا يستلزم الملازمه بين نفس المعانى وعدم انفكاك بعضها عن بعض عند سماع اللفظ، وهذا واضح البطلان.

وفيه: ما تقدّم من أنّ الوضع عبارته عن جعل اللفظ علامه للمعنى، وقد عرفت فساد القول بالملازمه في مسأله حقيقه الوضع (1).

فثبت القول الثالث، وهو أنّ وقوع الاشتراك أمر ممكن، ولا- يكون ضرورياً ولا- مستحيلاً، بل لا ينبغي إنكار وقوعه في كلام العرب، فإنّ لفظ العين والقرء ونحوهما من الألفاظ المشتركة.

في منشأ وقوع الاشتراك

وأما الوجه الثانيه: فما قيل أو يمكن أن يقال فيها وجوه ثلاثه:

الأول: أنّ منشأ وقوع الاشتراك هو الاختلاف بين القبائل أو البلاد، فإنّ أهل قبيله أو بلد وضعوا لفظ العين مثلاً للعين الباكيه وأهل قبيله اخرى أو بلد آخر وضعوه للعين الجاربه، وأهل قبيله ثالثه أو بلد ثالث وضعوه لمعنى آخر، ثمّ اللغويون تتبعوا اصطلاحات القبائل والبلاد في معاني الألفاظ فوجدوا بعضها مشتركاً بين معينين أو أكثر.

الثاني: أنّ غرض الواضع من الوضع كما يتعلّق بتفهيم تمام المراد وتفهمه بسهولة قد يتعلّق أيضاً غرضه بتفهيم المراد وتفهمه إجمالاً، فيضع لفظاً واحداً لمعنيين أو أكثر ليستعمله المتكلّم بدون قرينه عند إرادته الإجمال، فصيوره الكلام مجملاً بالاشتراك لا تكون دليلاً على امتناعه، بل تكون علّة لوقوعه.

الثالث: أنّه قد يصير اللفظ بسبب كثرة الاستعمال في المعنى المجازي مستغنياً عن القرينه، فيصير معنأ حقيقياً تعيياً من دون أن يهجر معناه الحقيقي التعيني، فيصبح اللفظ مشتركاً بينهما.

ص: ٣٩٢

وأما الوجه الثالث - أعني استعمال المشترك في القرآن - فقال بعضهم بامتناعه وإن كان ممكناً في لغة العرب، لأنه يستلزم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن والإجمال في المقال لو لا الاتكال عليها، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى.

وفيه أولاً: أن أدل دليل على إمكان استعمال المشترك في القرآن وقوعه في قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (١) فإن القرء مشترك بين الطهر والحيض، وقوله تعالى: «فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ» (٢) وقوله تعالى: «وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا» (٣) وغيرها من الآيات.

وثانياً: أن الاتكال على القرينة لا يستلزم التطويل إذا أتى بها لغرض آخر غير القرينته، على أنه يمنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه ممياً يتعلق به الغرض، وإلما لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه، قال الله تعالى: «مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (٤)، وهل يكون المتشابه غير المجمل؟!.

هذا تمام الكلام في الاشتراك.

ص: ٣٩٣

١- (١) البقره: ٢٢٨.

٢- (٢) العاشيه: ١٢.

٣- (٣) الأعراف: ١٧٩.

٤- (٤) آل عمران: ٧.

فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد

الأمر الثانى عشر فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد

إشاره

ولا يخفى أنّ النزاع يعمّ ما إذا كان المستعمل فيه معنيين حقيقيّين أو مجازيّين أو مختلفين.

وقبل البحث ينبغى تقديم أمرين لتحرير محلّ النزاع:

الأول: أنّ البحث إنّما هو فيما إذا اريد كلّ من المعنيين أو المعانى من اللفظ على سبيل الانفراد والاستقلال كما إذا لم يستعمل إلّافيه، لا فيما إذا اريد منه الجامع بين المعنيين أو عنوان أحد المعنيين أو اريد أحدهما بالأصالة والآخر بالتّبع.

الثانى: أنّ ظاهر كلام القدماء كصاحبى المعالم والقوانين أنّ النزاع فى جواز الاستعمال بمعنى ترخيص الواضع له بعد الفراغ عن إمكانه، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله ومن تبعه، حيث جعلوا النزاع فى إمكانه الوقوعى.

فلا بدّ لنا من البحث فى مقامين:

ص: ٣٩٥

المقام الأول: في إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

نظريته المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

ذهب صاحب الكفايه رحمه الله إلى الامتناع، واستدلّ عليه بأنّ حقيقه الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، ولذا يسرى إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلّا المعنى واحد، ضروره أنّ لحاظه هكذا في إرادته معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادته الآخر، حيث إنّ لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذى الوجه والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟

وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين إلّا أن يكون اللا حظ أحول العينين (1)، إنتهى.

نقد نظريته صاحب الكفايه رحمه الله

أقول: في الاستدلال بهذه العبارة ثلاثه احتمالات:

١ - أن يكون المعول عليه في الاستدلال كون حقيقه الاستعمال جعل اللفظ

ص: ٣٩٧

١- (١) كفايه الأصول: ٥٣.

فانياً في المعنى، فإنه إذا صار فانياً في أحد المعنيين لم يبق لفظ لكي يفنى في المعنى الثاني، فكيف يمكن الاستعمال في المعنيين والفناء في الاثنين؟!

وفيه أولاً: منع كون حقيقه الاستعمال جعل اللفظ فانياً في المعنى، بل حقيقته صرف جعله علامه له، ويؤيده استخدام الفصحاء والبلغاء الألفاظ الجميله لتفهيم مقاصدهم، مع أنها لو كانت فانيه فيها لما كان لذلك وجه، فحقيقه استعمال اللفظ في المعنى جعله علامه له، ولا إشكال في إمكان جعل شيء واحد علامه لاثنين.

وثانياً: فناء الواحد في الاثنين دفعه من دون تقدم وتأخر بينهما كما في المقام لا يمتنع، بل الممتنع ما إذا صار اللفظ فانياً أولاً في أحدهما حيث لا يبقى لفظ حتى يمكن فناءه في المعنى المتأخر، وما نحن فيه ليس كذلك، لأن البحث إنما هو فيما إذا استعمل اللفظ في عرض واحد في المعنيين من دون أن يكون تقدم وتأخر في البين.

٢ - أن يكون المعول عليه تبعيه اللحاظ في جانب اللفظ، فإن المعنى ملحوظ باللحاظ الاستقلالي، واللفظ باللحاظ التبعي، فإذا تعدد المعنى كان اللحاظ الاستقلالي متعدداً لا محاله مع أنه لا يمكن تعدد اللحاظ التبعي، لعدم تعدد اللفظ (١).

وفيه: أن لحاظ المتكلم للفظ وإن كان يتبع لحاظ المعنى، إلا أنه لا ضير في وحده اللحاظ في جانب اللفظ وتعدده في جانب المعنى، فإنه لا يستلزم إلا كون الواحد تابعاً للمتعدد، ولا برهان على امتناعه.

ص: ٣٩٨

١- (١) هذا الاحتمال أقرب بكلام المحقق الخراساني من الاحتمال الأول الذي كان أساسه كون حقيقه الاستعمال جعل اللفظ فانياً في المعنى. منه مدّ ظله.

هذا بالنسبة إلى المتكلم، وأمّا المخاطب فالأمر بالنسبة إليه بالعكس، فإنّه يتصوّر اللفظ أولاً، ثمّ ينتقل منه إلى المعنى، لعدم ارتباطه بالمعنى إلّا من طريق اللفظ وسماعه، فاللحاظ الاستقلالي بالنسبة إلى المخاطب متعلّق باللفظ والتبعي بالمعنى، ولا ضير فيه أيضاً، إذ لا دليل على استحاله كون المتعدّد تابعاً للواحد.

٣ - أن يكون المعوّل عليه نفس اللحاظ لا تبعيته، فإن كان اللحاظ في ناحيه المعنى واحداً فلا بدّ من كونه في ناحيه اللفظ أيضاً واحداً، وإن كان في ناحيه المعنى متعدّداً ففي ناحيه اللفظ أيضاً كان متعدّداً.

فالملاك في وحده لحاظ اللفظ وتعدّده هو وحده المعنى وتعدّده (١).

وفيه: أنّ المتكلم إذا قال: «رأيت عيناً» وأراد به العين الباقيه، ثمّ قال ثانياً:

«رأيت عيناً» وأراد به نفس المعنى السابق فلا محاله كان لحاظ اللفظ متعدّداً مع كون المعنى واحداً.

فالملاك في تعدّد لحاظ اللفظ ووحدته تعدّد الاستعمال ووحدته، لا تعدّد المعنى ووحدته، فيمكن أن يكون المعنى متعدّداً ولحاظ اللفظ واحداً أو بالعكس.

ولا يخفى أنّ جوابنا على الاحتمالين الأخيرين مبني على منع الصغرى (٢)، توضيح ذلك: أنّ الاستدلال على الاحتمال الثاني عبارته عن أنّ تبعيته لحاظ اللفظ يوجب تعدّده إذا تعدّد اللحاظ في جانب المعنى، وتعدّد اللحاظ المتعلّق بلفظ واحد ممتنع، وعلى الاحتمال الأخير عبارته عن أنّ لحاظ اللفظ لا بدّ من

ص: ٣٩٩

١- (١) ذكرنا هذا الاحتمال لتكميل الفائدة وإلّا فهو بعيد عن مراد صاحب الكفايه رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وأمّا الاحتمال الأول فقد عرفت منعه بالنسبة إلى كلتا المقدمتين. م ح - ي.

أن يكون مساوياً للحاظ المعنى عدداً، فلا بدّ من تعدّد لحاظ اللفظ في المقام حيث إنّ المعنى ولحاظه يكون متعدّداً، ولا يمكن تعلّق لحاظين أو أكثر بلفظ واحد.

ونحن اخترنا في كلا الاحتمالين منع الصغرى، إذ الكبرى أعنى استحاله تعلّق لحاظين بلفظ واحد لا تقبل المنع، فإنّ لحاظ الشيء عبارة عن تصوّره وحضوره في الذهن، ولا يمكن حضور شيء واحد في الذهن مرّتين في زمان واحد، كما لا يمكن تعلّق علمين بشيء واحد كذلك كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ ما استدللّ المحقّق الخراساني رحمه الله على استحاله استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد باطل بجميع احتمالاته الثلاثة.

رأى المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

واستدلّ المحقّق النائيني رحمه الله على الاستحاله بأنّ استعمال اللفظ في المعنيين بنحو الاستقلال يستلزم تعلّق اللحاظ الاستقلالي بكلّ واحد منهما في آن واحد ورتبه واحده كما لو لم يستعمل اللفظ إلّافيه، ومن الواضح أنّ النفس لا تستطيع على أن تجمع بين لحاظين مستقلّين كذلك، ولا ريب في أنّ الاستعمال في أكثر من معنى يستلزم ذلك، والمستلزم للمحال محال (١).

نقد نظريّه المحقّق النائيني رحمه الله

وفيه: أنّ للأموار المادّيّه ضيقاً يمنع من تحقّق أمرين فيها، كما لا- يكون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد في آن واحد، بخلاف النفس، فإنّها جوهر مجرّد، لها صفحه واسعه، تقتدر على الجمع بين لحاظين مستقلّين وعلى إحضار

ص: ٤٠٠

أمرين مختلفين في صفتها في آنٍ واحد، ويدلنا على ذلك قضاوه الوجدان بملاحظه امور:

١ - أنّ النفس تقدر على رؤيه شخصين أو سماع صوتين في آنٍ واحد، وعلى الرؤيه والسمع أو اللمس والشّم كذلك.

٢ - أنّ الموضوع في القضايا الحملية وإن كان متقدماً على المحمول بحسب اللفظ، إلّا أنّهما حاضران عند النفس معاً في آنٍ واحد، لأنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد والهوهويّه.

٣ - وإن أبيت عن ذلك كلّ فلا-ريب في أنّك إذا قلت: «السواد والبياض متضادان» كان السواد والبياض كلاهما حاضرين في نفسك في لحظه تلفّظك بكلمه «متضادان» لعدم إمكان انفكاكهما عن النفس في هذه اللحظه كما لا يخفى.

إقامه برهان آخر على الامتناع ونقده

واستدلّ (١) بعضهم على الاستحاله بأنّ اللفظ وجود تنزيلي لطبيعي المعنى ويمتنع اجتماع وجودين في لباس وجود واحد.

وبعباره اخرى لنا امور ثلاثه: وجود حقيقي للمعنى، ووجود حقيقي للفظ، ووجود تنزيلي للمعنى، فإنّا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان المراد بالموضوع معنى كلمه «زيد» لا لفظها، وإذا قلنا: «زيد لفظ» كان المراد من الموضوع لفظ هذه الكلمه لا معناها، والحمل في كليهما شائع صناعى، لكون الموضوع في الأوّل

ص: ٤٠١

١- (١) إنّ هذا المستدلّ قائل بأنّ لكلّ شىء وجودات أربع: ١ - حقيقى خارجى، ٢ - ذهنى، ٣ - لفظى، ٤ - كتيبى، ولبعض الأشياء وجود خامس، وهو الوجود الإنشائى، كالطلب، فإنّ مفاد هيئه «افعل» وجوده الإنشائى. منه مدّ ظله.

وهو زيد الموجود في الخارج مصداقاً من مصاديق مفهوم الإنسان حقيقةً، وفي الثاني وهو لفظ زيد مصداقاً من مصاديق مفهوم اللفظ كذلك، وكلما تلفظنا بلفظ زيد سواء كان في هذين المثالين أو غيرهما كان اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، فعلى هذا لفظ «زيد» يكون وجوداً حقيقياً لمفهوم «اللفظ» ووجوداً تنزيليّاً لمعناه وهو زيد الموجود في الخارج، وكما يمتنع تعدّد وجوده الحقيقي بوجود واحد، يمتنع أيضاً تعدّد وجوده التنزيلي كذلك (١).

وفيه أولاً: أنّ دعوى كون اللفظ من أنحاء وجود المعنى مجازفه، بل لا يمكن ذلك، فإنّ اللفظ صوت، وهو من مقوله الكيف، والمعنى من مقوله الجوهر مثلاً، ويستحيل اجتماعهما، لتباين المقولات بتمام الذوات.

نعم، لا بأس به لو اريد مجرّد الذوق والمسامحه والتخيل.

وثانياً: أنّ الممتنع إنّما هو اجتماع وجودين حقيقيين، لا- تنزيليين، كيف وقد اجتمع في قولك: «زيد لفظ» وجودان: أحدهما حقيقي والآخر تنزيلي، فإنّ لفظ «زيد» وجود حقيقي لمفهوم «اللفظ» وتنزيلي لمعناه بناءً على ما ذهب إليه المستدلّ من كون اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، ولو كان اجتماع وجودين تنزيليين مستحيلاً لاستحال اجتماع الحقيقي والتنزيلي بطريق أولى، لكونه

ص: ٤٠٢

١- (١) إنّنا لله وإنّا إليه راجعون، بعد ما وصل شيخنا العلامة الأستاذ الأعظم «مدّ ظلّه» إلى هذا الموضوع من محاضراته الشريفه، ابتليت الأُمَّه الإسلاميه بالمصيبه العظمى التي أحرقت القلوب وأوجعت الصدور وكسرت الظهور، أعنى ارتحال الفقيه المجاهد الذي كان صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، قائد الثورة الإسلاميه ووليّ أمر الأُمَّه، الإمام الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الدائن بدين الحقّ، الحابس نفسه على ذات الله، آيه الله العظمى الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني أعلى الله مقامه وحشره مع الأنبياء والمرسلين والشهداء والصدّيقين. اللهم اجعله نفساً مطمئنّة راجعاً إليك، راضيه مرضيه، داخله في جنّتك، ووقفنا لتأسّي به في تحصيل العلم والعمل، والجهاد في سبيلك، بحقّ محمّد وآله الطاهرين، آمين. وكان وقوع هذه الحادته الهائله ليله الأحد ١٤/٣/١٣٦٨ هـ. ش، ٢٩ شوال ١٤٠٩ هـ. ق. م ح - ي.

أقرب إلى اجتماع الحقيقتين حيث إنَّ أحد طرفيه حقيقى.

إن قلت: لا ضمير فى اجتماع وجودين فى قولنا: «زيد لفظ» لأنَّ بينهما بوناً بعيداً، إذ أحدهما مربوط بمفهوم «لفظ» والآخر بالمعنى كما ذكرتم.

قلت: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى أيضاً كذلك، فإننا إذا قلنا: «رأيت عيناً» وأردنا بها معنيين كان أحدهما العين الباكية مثلاً والآخر العين الجارية.

والحاصل: أن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ممكن عقلاً.

ص: ٤٠٣

ذهب المحقق القمي رحمه الله في القوانين إلى عدم الجواز، لأنّ اللفظ وضع للمعنى حال الانفراد (١)، ولا بدّ عند الاستعمال من مراعاة حال الوضع (٢).

ويرد عليه أولاً: أنّه لا دليل على لزوم رعايه حال الوضع عند الاستعمال، ولو وجب رعايه حال الوضع لكانت خصوصياته الزمانيه والمكانيه وغيرها أيضاً كذلك، مع أنّ مراعاتها غير لازمه على المستعملين قطعاً.

وثانياً: أنّ الوضع للمعنى حال الانفراد لا يعمّ جميع موارد المشترك، فإنّ منها ما نعبر عنه بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ (٣)، إذ لا-ريب في كون اللفظ مشتركاً لفظياً بين الخصوصيات، ومع ذلك لم يلاحظ الواضع كلّاً منها منفرداً، بل لاحظها بوجهها وعنوانها الكلّي.

ص: ٤٠٥

١- (١) هذا غير ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من كون الموضوع له كلّ واحد من المعاني مقيّداً بقيد الواحد، فإنّ المحقق القمي لا-يقول بذلك، بل يقول بكون الموضوع له كلّاً منها مجرّداً من قيد الواحد، لكنّ الواضع لاحظته حين الوضع منفرداً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) قوانين الأصول ١: ٦٧.

٣- (٣) هذا على مذهب القوم، وإلّا قال الأستاذ «مدّ ظلّه» في مبحث أقسام الوضع باستحاله هذا القسم. م ح - ي.

فالحاصل: أنه لا مانع عقلاً ولا وضعاً من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

بل هو واقع في كلمات الأدباء والشعراء، ولا يمكن تخطئتهم في ذلك.

ص: ٤٠٦

كيفيه استعمال المشترك فى أكثر من معنى

ثم بعد إثبات إمكان استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد عقلاً وعدم منع الواضع عنه أيضاً يقع البحث فى أن استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى هل هو بنحو الحقيقة أو المجاز؟

رأى صاحب المعالم رحمه الله فى المقام

ثالث الأقوال ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من كونه مجازاً فى المفرد وحقيقه فى التثنيه والجمع.

واستدل على الأول بأن ما وضع له اللفظ المشترك إنما هو كل من المعانى مع قيد الوحده، فكان استعماله فى أكثر من واحد منها موجباً لإلغاء قيد الوحده واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له، فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للكل وإرادته الجزء (١).

نقد نظريته صاحب المعالم فى المفرد

وفيه أولاً: منع اعتبار قيد الوحده فى الموضوع له، إذ لا دليل عليه، فإن معاجم اللغه التى هى الطريق الوحيد لمعرفة مثل هذا خاليه عنه، فالظاهر

ص: ٤٠٧

وضع اللفظ لذات المعنى خالياً من أى قيد وإن كان الواضع واحداً فضلاً عما إذا كان متعدداً.

وثانياً: أنّ الذى يوجب التجوّز إنّما هو استعمال اللفظ الموضوع للكّل فى الجزء إذا كان للكّل تركّب خارجى، كإطلاق الأصابع وإرادته الأنامل، ولا يبعد شموله للمركّبات العقليه الملحوظه من قبل الواضع، كإطلاق الإنسان وإرادته الحيوان أو الناطق.

وأما المقيّد - وهو الذى يكون القيد خارجاً عنه والتقيد داخلياً، ولا يكون فيه التركّب من ذات المقيّد والتقيد إلبتعمّل من العقل من دون ملاحظته من قبل الواضع - فإطلاق لفظه وإرادته ذاته مع قطع النظر عن القيد لا يستلزم التجوّز، فإنّ ظاهر كلام البيانيين اختصاص التجوّز بالقسمين الأولين لو لم نقل باختصاصه بالأوّل، وهو التركّب الخارجى فقط.

نقد ما أورده المحقّق الخراسانى رحمه الله على صاحب المعالم

وأورد عليه صاحب الكفايه رحمه الله بوجه آخر، وهو أنّ قيد الوحده لو كان معتبراً فى الموضوع له لما جاز الاستعمال فى الأكثر أصلاً، لأنّ الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحده، بل يباينه مباينه الشىء بشرط شىء والشىء بشرط لا، كما لا يخفى (١).

ولكنّه غير وارد على صاحب المعالم رحمه الله، لأنّه من قبيل خلط المفهوم بالمصداق، فإنّ البحث ليس فى مفهوم الأكثر، بل فى مصداقه، وبعبارة اخرى ليس البحث فى استعمال اللفظ فى المجموع، بل فيما إذا استعمل فى أكثر من معنى

ص: ٤٠٨

واحد على سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلفيه (١) كما صرح به في الكفايه.

كلام صاحب المعالم في التثنيه والجمع

واستدل صاحب المعالم رحمه الله على كون الاستعمال حقيقه في التثنيه والجمع بأنهما في قوه تكرير المفرد بالعطف، والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات، ألا ترى أنه يقال: زيدان وزيدون وما أشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفاً، وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد، وحينئذ فكما أنه يجوز إرادته المعاني المتعدده من الألفاظ المفردة المتحدده المتعاطفه على أن يكون كل واحد منها مستعملاً في معنى بطريق الحقيقه، فكذا ما هو في قوته (٢)، إنتهى كلامه.

نقد كلام صاحب المعالم من قبل المحقق الخراساني رحمه الله

وأورد عليه صاحب الكفايه بأن التثنيه والجمع وإن كانا بمنزله التكرار في اللفظ إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كثر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنه أريد منه معنى من معانيه، فإذا قيل مثلاً: «جنني بعينين» أريد فردان من العين الجاربه، لا العين الجاربه والعين الباكبه، والتثنيه والجمع في الأعلام إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها (٣).

مع أنه لو قيل بعدم التأويل وكفايه الاتحاد في اللفظ في استعمالهما حقيقه

ص: ٤٠٩

١- (١) هذا نظير العام الاستغراقى، والأول نظير العام المجموعى. م ح - ي.

٢- (٢) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٤٠.

٣- (٣) «به» صحيح ظاهراً. م ح - ي.

بحيث جاز إرادته عين جاريه وعين باكيه من تشبيه العين حقيقه لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر، لأن هيتها (١) إنما تدل على إرادته المتعدد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادته المتعدد من معانيه استعمالاً لهما في معنى واحد كما إذا استعمالاً وأريد المتعدد عن معنى واحد منهما (٢) كما لا يخفى.

نعم، لو أريد مثلاً من عينين فردان من الجاريه وفردان من الباكيه كان من استعمال العينين في المعنيين، إلّا أنّ حديث التكرار لا يكاد يجدى في ذلك أصلاً، فإنّ فيه إلغاء قيد الوحده المعتبره أيضاً، ضروره أنّ التشبيه عنده إنّما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحده، والفرق بينها وبين المفرد إنّما يكون في أنّه موضوع للطبيعه وهى موضوعه لفردين منها أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى (٣)، إنتهى كلامه.

توضيح: لا يخفى عليك أنّ الإشكال الثانى (٤) يختص بالتشبيه، حيث إنّها لا تدلّ إلّا على إثنين، فإذا استعملت في أربع كان من قبيل استعمالها في أكثر من معناها، بخلاف الجمع، فإنّه لا يوقف على عدد خاص حتّى يقال: استعماله في أكثر من ذلك العدد كان استعمالاً في أكثر من معنى واحد، فلا يعقل استعمال الجمع في الأكثر أصلاً، فالإشكال الثانى يختص بالتشبيه كما هو ظاهر كلامه حيث مثل بها وتمركز بحثه فيها من قوله: «نعم» إلى آخر الإشكال.

ص: ٤١٠

١- (١) «هيتها» صحيح ظاهراً. م ح - ي.

٢- (٢) «منها» صحيح ظاهراً. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٥٤.

٤- (٤) وهو قوله: «مع أنّه لو قيل بعدم التأويل» إلخ. م ح - ي.

ويمكن المناقشه فيما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله أخيراً بأنه لو اريد من تشبيه العين مثلاً فردان من الجارويه وفردان من الباكيه لم يكن من قبيل استعمالها فى المعنيين، بل من قبيل استعمال المفرد فيهما، فإنّ علامه التشبيه وهى الألف أو الياء مع النون إنّما تدلّ على إثنين ممّا اريد من مفردها، ففى الفرد المذكور اريد من العين، العين الباكيه والعين الجارويه، وعلامه التشبيه الملحقه بها لا تدلّ إلا على تضاعف ما اريد من المفرد، وهذا أصل معنى التشبيه لا أكثر منه (١).

وبه قد انقدح فساد ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من جواز استعمال التشبيه والجمع فى الأكثر حقيقه، فإنه لا يتصور استعمالهما فيه أصلاً.

وأما المفرد فاستعماله فى أكثر من معنى قابل للتصور، وهو ممكن عقلاً جائز من قبل الواضع، ويكون بنحو الحقيقه لا المجاز كما تقدّم.

ص: ٤١١

١- (١) ولاحظ لتوضيح ذلك قوله تعالى: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» الحجرات: ٩. فإنّ هينه التشبيه فى كلمه «طائفتان» لا تدلّ على الكثره، بل الدالّ عليها إنّما هو مادّتها، أعنى «طائفه»، فالتشبيه لا تدلّ إلا على تضاعف ما دلّ عليه المادّه، سواء كانت شيئاً واحداً كرجل ورجلين، أو شيئين كعين وعينين إذا اريد من المفرد العين الباكيه والعين الجارويه، أو جماعه، كطائفه وطائفتين. منه مدّ ظلّه.

ثم إنَّ المحقق الخراساني رحمه الله بعد ما منع عقلاً عن جواز الاستعمال في المعنيين قال:

وهم ودفع: لعلك تتوهم أن الأخبار الدالّة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه، ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلاً على أن إرادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعلها كانت بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصره عن إدراكها(١)، إنتهى.

البحث حول ما أفاده صاحب الكفايه في معنى بطون القرآن

وردّ جوابه الأوّل بعض الأعلام في المحاضرات بوجهين، حيث قال:

ويردّه: أنه لو كان المراد من البطون ما ذكره قدس سره، أوّلاً لم يكن ذلك موجباً لعظمه القرآن على غيره ولفضيّته على سائر المحاورات، لإمكان أن يراد

ص: ٤١٣

المعاني بأنفسها حال التكلم بالألفاظ في غير المحاورات القرآنية، بل يمكن إرادتها كذلك حال التكلم بالألفاظ المهملة فضلاً عن الألفاظ الموضوعه، فمن هذه الجهة لا- فرق بين الكتاب وغيره، بل لا فرق بين اللفظ المهمل والموضوع، فالكل سواء، ولا فضل لأحدهما على الآخر.

على أن لازم ذلك أن لا- تكون البطون بطوناً للقرآن ومعاني له، بل كانت شيئاً أجنبياً عنه، غايه الأمر أنها اريدت حال التكلم بألفاظه.

وكلا- الأمرين مخالف لصريح الروايات المشتمله على البطون، فهي كما نطقت بإثبات الفضيله والعظمه للقرآن على غيره من جهه اشتماله على ذلك، كذلك نطقت بإضافه تلك البطون إليه وأنها معانٍ للقرآن، لا أنها شيء أجنبي عنه:

منها: «ما في القرآن آيه إلالها ظاهر: ظهر: وبطن(١)... إلى آخره».

ومنها: «وإذا التبتت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنه شافع مشفع.. إلى أن قال: وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق(٢) وباطنه عميق، وله تخوم(٣) وعلى تخومه تخوم، لا تحصي عجائبه ولا تبلى غرائبه»(٤).

وما شاكلهما من الروايات الكثيره.

ص: ٤١٤

١- (١) بحار الأنوار ٩٤:٨٩، الحديث ٤٧ من باب أن للقرآن ظهراً وبطناً، نقلاً عن تفسير العياشي، والميزان في تفسير القرآن ٧٢:٣ في البحث الروائي المذكور في ذيل الآيه ٧ من سوره آل عمران نقلاً أيضاً عن تفسير العياشي. والحديث المذكور في الكتابين المذكورين هكذا: «ما في القرآن آيه إلالها ظهر وبطن» من دون كلمه «ظاهر». م ح - ي.

٢- (٢) الأنيق: الحسن المعجب. م ح - ي.

٣- (٣) التَّخْمُ والتَّخْمُ ج: تخوم: الحد، منتهى الشيء. م ح - ي.

٤- (٤) الكافي ٥٩٩:٢ قطعه من الحديث ٢ من كتاب فضل القرآن.

وتلقى جوابه الثاني بالقبول، بل ذكر لتأييده روايات دالّة على أنّ القرآن حيّ لا يموت، يجرى على آخرنا كما يجرى على أولنا، وأنّه لا- ينحصر بمورد النزول، وأنّ قصص الكتاب وإن كانت في الظاهر حكايات وقصصاً إلاّ أنّها في الباطن دروس وعبر للناس (١). إلى غير ذلك.

أقول: ما ذكر من الوجهين ردّاً على جوابه الأول صحيح متين، ولكن ما ذكر لتأييد الجواب الثاني من الروايات فلم نعرف كيفيّة تأييدها له، وإن لم يخطر ببالي مناقشه في أصل الجواب.

ويمكن أن يجاب عن التوهّم بوجه آخر أيضاً، فإنّ القرآن ذو وجوه واحتمالات اختار كلّاً منها واحد من المفسّرين كما يعلم من كتب التفاسير سيّما مجمع البيان، فيمكن أن يراد من البطون تلك الوجوه لا المعاني.

ويؤيّد ذلك ما ورد من أمر على عليه السلام سلمان بالاحتجاج على الخصم بالسنة لا بالقرآن، لكونه ذا وجوه لا يمكن معها إلجاء الخصم على قبول الحقّ (٢).

ص: ٤١٥

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٣٩.

٢- (٢) ما وجدت حديثاً بهذا المضمون مرتبطاً بسلمان رضى الله عنه. نعم، في نهج البلاغه - ص ٤٦٥ من نسخه صبحى الصالح، الكتاب ٧٧ -: ومن وصيته له عليه السلام لعبد الله بن عباس، لمّا بعثه للاحتجاج على الخوارج: «لا تخصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنة، فإنّهم لن يجدوا عنها محيصاً». م ح - ٥.

أشاره

اختلفوا فى أنّ المشتقّ حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدء فى الحال (1) أو فيما يعمّه وما انقضى عنه على أقوال بعد الاتّفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به فى الاستقبال.

وقبل الخوض فى المسأله وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغى تقديم امور:

الأول: فى كون المسأله لغويّه أو عقليّه؟

الظاهر أنّها لغويّه، فيبحث فيها عن أنّ هيئه المشتقّ هل وضعت لخصوص ما تلبس بالمبدء حال النسبه أو للجامع بينه وبين ما انقضى عنه.

ولكن يظهر من موضعين من كلام المحقّق النائنى رحمه الله أنّها مسأله عقليّه:

١ - قوله: والسرّ فى اتّفاقهم على المجازيّه فى المستقبل والاختلاف فيما انقضى هو أنّ المشتقّ لما كان عنواناً متولّداً من قيام العرض بموضوعه، من دون أن يكون الزمان مأخوذاً فى حقيقته، بل لم يؤخذ الزمان فى الأفعال - كما سيأتى -

ص: ٤١٧

١- (١) المراد به حال النسبه. منه مدّ ظلّه.

فضلاً عن المشتق، وقع الاختلاف بالنسبه إلى ما انقضى عنه المبدء، حيث إنه قد تولد عنوان المشتق لمكان قيام العرض بمحلّه، فكان للنزاع في ذلك مجال، دون هذا، إذ يمكن أن يُقال فيما تولد عنوان المشتق: إن حدوث التولد في الجملة ولو فيما مضى يكفي في صدق العنوان على وجه الحقيقه ولو انقضى عنه المبدء، كما أنه يمكن أن يقال: إنه يعتبر في صدق العنوان على وجه الحقيقه بقاء التولد في الحال، ولا يكفي حدوثه مع انقضائه، هذا فيما إذا تولد عنوان المشتق في الجملة.

وأما فيما لم يتولد فلا مجال للنزاع في أنه على نحو الحقيقه، لعدم قيام العرض بمحلّه، فكيف يمكن أن يتوهم صدق العنوان على وجه الحقيقه، مع أنه لم يتحقق العنوان بعد، فلا بد أن يكون على نحو المجاز بعلاقه الأول والمشارفه(1)، إنتهى.

وهذا كما ترى ينادى بكون النزاع في أمر عقلي، حيث عمل الاتفاق على المجازيه في المستقبل والاختلاف فيما انقضى بأمر عقلي، وهو إمكان القول بكفايه قيام العرض بالمعروض فيما مضى في صدق العنوان حقيقه ولو انقضى عنه، وهذا لا يجرى فيما يتلبس في المستقبل.

ولكنه - مع مخالفته لما هو الحق من كون المسأله لغويه - باطل في نفسه أيضاً، فإنّ حكم العقل مبنّى على الدقه لا على المسامحات الرائجه عند العرف، فكيف يجد الفرق بين إسناد الضاربيّه اليوم إلى من كان ضارباً أمس وبين إسنادها كذلك إلى من يضرب غداً، فيتصور في الأول احتمال كون الاسناد حقيقه دون الثاني مع عدم قيام العرض بموضوعه حال النسبه في كليهما؟!

ص: ٤١٨

فالعقل لا- يجيز أن يقال: «زيد ضارب اليوم» فيما إذا لا يكون متلبساً بالضرب حال النسبه، سواء كان ضارباً أمس أو سيكون ضارباً غداً.

بل الاتفاق على المجازيه فى المستقبل والاختلاف فيما انقضى شاهد على كون النزاع فى أمر لغوى مربوط بالوضع والواقع والموضوع له، فإنّ الوضع أمر تعبدي يمكن أن يتحقق لخصوص ما تلبس بالمبدء فى الحال، ويمكن أن يتحقق للجامع بينه وبين ما انقضى، ولأىّ منهما وضع نحن متعبدون غير منكرين.

٢ - تعليه خروج العناوين الذاتيه التى يتقوم بها الذات كإنسانيه الإنسان وحجريه الحجر عن محلّ النزاع بأنّ حجريه الحجر وإنسانيه الإنسان وما شابه ذلك إنّما تكون بالصوره النوعيه لا بالماده، فلا يمكن القول بإطلاقهما على ما انقضى عنه الحجريه والإنسانيه(١).

وهذا أيضاً كما ترى ينادى بأعلى صوت بكون النزاع فى مسأله عقليه، حيث استدللّ على خروج هذه العناوين عن البحث بأمر فلسفى، وهو أنّها تدور مدار صورها النوعيه وجوداً وعدمًا.

ص: ٤١٩

وهنا جهتان من البحث:

الأولى: جهة ارتباط العنوان بالذات

إنّ ما كان ارتباطه بالذات بواسطة عروض أمر خارج عنها عليها نحو «ضارب» فهو داخل فى محلّ النزاع، وأمّا العناوين المنتزعة عن الذات بلا واسطه أمر خارجى كالحجر والإنسان وما شابههما فلا بحث فى خروجها عنه.

إنّما النزاع فى سبب الخروج:

فعلّله المحقّق النائينى كما عرفت وبعض الأعلام بأنّ شَيْئِهِ الشىء بصورته النوعية لا بمادّته، فإذا صار الإنسان مثلاً تراباً فما هو ملاك الإنسانية وهو الصورة النوعية قد انعدم وزال ووجدت حقيقه اخرى وصورة نوعيّة ثانيه، وهى الصورة النوعية الترايبيه، ومن الواضح أنّ الإنسان لا يصدق على التراب بوجه من الوجوه، لأنّ الذات غير باقيه وتنعدم بانعدام الصورة النوعية، وهى الصورة الإنسانية، ومع عدم بقاء الذات لا يشملها النزاع، ولا معنى لأن يقال:

إنّ الإطلاق عليها حقيقه أو مجاز.

وأما المادّه المشتركه المعبّر عنها بالهولى وإن كانت باقيه، إلّا أنّها قوّه

صرفه لإفاضه الصور عليها ولا تتّصف بالإنسانيه بحال من الأحوال(١).

هذا حاصل كلام المحقّق النائيني وبعض الأعلام.

وفيه أوّلاً: أنّه مخالف لما هو الحقّ من كون المسأله لغويّه، فلا يصحّ فيها إقامه البرهان الفلسفي، وثانياً: أنّه ينتقض بمثل الخلّ إذا صار خمراً، فإنّه لا يصدق عليه الخلّ بلا إشكال مع بقاء صورته النوعيه، فإنّ صيرورته خمراً من قبيل تبدّل حاله إلى حال آخر، لا من قبيل تبدّل فصله المقوم لحقيقته النوعيه.

على أنّ كون شيئيه الشىء بالصوره النوعيه قاعده عامّه للأعراض أيضاً، وهو يستلزم خروج مثل الأبيض أيضاً عن محلّ النزاع، لأنّ الجسم الذي كان أبيض ثمّ عرض عليه السواد لم يبق بياضه الذي كان مرتبطاً به، فكيف يمكن القول بإطلاق عنوان الأبيض عليه حقيقةً بعد ذهاب بياضه بصورته النوعيه؟!

فالحقّ أن يقال: علّه خروج العناوين الذاتيه عن محلّ النزاع إنّما هي اتّفاقهم على كونها موضوعه لما يتلبس بها بالفعل فقط لا للذات المتلبسه بها في زمان ما.

وأما العناوين المرتبطه بالذات بلحاظ اتّصافها بأمر خارج عنها فكُلّها داخله في البحث، سواء كانت من الأمور الحقيقيه الوجوديه، كالأبيض، أو العدميه، كالأعمى(٢)، أو الاعتباريه، كالمالك والزوج والحزّ، أو الانتزاعيه، كالفوق والتحت.

ص: ٤٢٢

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٤٤، وفوائد الأصول ١ و ٢: ٨٣.

٢- (٢) فإنّه عارض على الذات بلحاظ اتّصافها بأمر عدمي، وهو «عدم البصر ممّن شأنه أن يكون ذا بصر». منه مدّ ظلّه.

بقى الكلام فيما يكون ذاتياً بالنسبة إلى بعض أفراده وعرضياً بالنسبة إلى بعض آخر، كالموجود والعالم وسائر أوصاف الباري تعالى المتحدّه مع الذات.

والظاهر دخولها في محلّ النزاع، إذ البحث إنّما هو في هيئته المشتقّ مع قطع النظر عن كونها قالباً لمادّه خاصّه، فإذا قلنا: «هيئته الفاعل والمفعول هل وضعت لخصوص المتلبّس بالمبدء في الحال، أو للجامع بينه وبين ما انقضى عنه» يشمل لمثل الموجود والعالم، بل لمثل الناطق من العناوين الذاتيه التي تكون على وزن الفاعل أيضاً.

فعلى هذا ينحصر الخارج عن محلّ النزاع بالعناوين الذاتيه التي ليست على هيئته المشتقّات.

الثانيه: حيثه أنواع المشتقّات

لا إشكال ولا خلاف في عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر المزيد فيها(١) لعدم اتّحادهما مع الذات وجريهما عليها، ولذا لا يكون قولنا: «زيد ضرب» قضيه حمليه، لعدم تحقّق الحمل والهوهويه فيه.

إنّما الخلاف في أنّ النزاع هل يعمّ جميع المشتقّات الأخرى من اسمى الفاعل والمفعول وصيغه المبالغه والصفه المشبهه واسم الزمان والمكان والآله، أو يختصّ ببعضها؟

البحث حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله في المقام

ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى عدم الشمول، وقال باختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهه وما يلحق بها من المصادر المستعمله

ص: ٤٢٣

١- (١) وأما المصادر المجرّده فسيأتي الكلام في كونها مشتقّه أو جامده. منه مدّ ظلّه.

بمعنى اسم الفاعل وصيغه النسبه كبغدادى.

واحتج على خروج غيرها بوجه:

١ - تمثيل الأصوليين باسم الفاعل فى تضاعيف الاحتجاجات.

٢ - احتجاج بعضهم على الأعم بإطلاق اسم الفاعل دون إطلاق بقيه الأسماء (١).

وفيهما: أن التمثيل باسم الفاعل والاحتجاج بإطلاقه لا يوجبان اختصاص النزاع به، لأن اسم الفاعل أوضح مصاديق المشتق، وقد جرى ديدنهم على التمثيل والاحتجاج ببعض المصاديق الواضحه، فهو غير صالح لإثبات الاختصاص.

٣ - أن من اسم المفعول ما يطلق على الأعم، كقولك: هذا مقتول زيد، أو مصنوعه، أو مكتوبه، ومنه ما يطلق على خصوص المتلبس، نحو هذا مملوك زيد، أو مسكونه، أو مقدوره، ولم نقف فيه على ضابطه كليته، والمرجع فيه إلى العرف، واسم الزمان حقيقه فى الأعم، وكذلك اسم المكان، واسم الآله حقيقه فيما اعدّ لآليته أو اختصّ بها، سواء حصل به المبدء أو لم يحصل، وصيغه المبالغه فيما كثر اتصافه بالمبدء عرفاً (٢).

وأجاب عنه صاحب الكفايه رحمه الله بوجهين:

الأول: قوله: ولعلّ منشأه (٣) توهم كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى ممّا اتفق عليه الكلّ، وهو كما ترى (٤).

ص: ٤٢٤

١- (١) الفصول الغرويّه: ٦٠.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ٥٩.

٣- (٣) أى منشأ قول صاحب الفصول بخروج الصفات الخمسه من النزاع. م ح - ى.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٥٧.

الثاني: قوله: واختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية والشأتيه والصناعه والملكه حسبما يشير إليه لا يوجب تفاوتاً في المهمّ من محلّ النزاع هاهنا كما لا يخفى (١).

والحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من شمول النزاع لجميع المشتقات النحويّه، سوى المصادر والأفعال.

نعم، في اسم الزمان خصوصيّه تقتضى خروجه عن محلّ البحث كما سيأتي.

جريان النزاع في بعض الجوامد

بل يجري النزاع فيما ليس بمشتقّ نحوي مع وجود ملاك البحث فيه، وهو ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بملاحظه اتّصافها بأمر خارج عنها، كصيغته النسبه، ومثل الزوج والزوجه والرقّ والحرّ.

ويشهد لجريان البحث في هذا النوع من الجوامد مضافاً إلى تحقّق ملاكه فيها ما نقله المحقّق الخراساني رحمه الله عن الإيضاح في باب الرضاع في مسأله من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيره، وهذا لفظه:

تحرم المرضعه الأولى والصغيره مع الدخول بالكبيرتين (٢)، وأما المرضعه

ص: ٤٢٥

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) قال شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه»: حكى سائر العلماء عن الإيضاح: «ياحدى الكبيرتين» ولا يخفى فساد كلا التعبيرين، إذ لا دخل للدخول بالمرضعه الثانيه في انتشار الحرمة أصلاً، نعم، يشترط الدخول بالمرضعه، الأولى في حرمة المرضعه، لأنّ حرمتها عليه إمّا ناشئه عن صيرورتها بنته إذا كان اللبن له، أو ربيته إذا كان للزوج السابق، وعلى التقدير الأوّل تحقّق الدخول لا محاله، وعلى التقدير الثاني لا ريب في اشتراطه، لقوله تعالى - في سورة النساء، الآية ٢٣ -: «وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» فقيد الربيبه المحرّمه بكونها من الزوجه المدخول بها، وأمّا إرضاع الكبيره الثانيه فلا دخل له في تحريم الصغيره عليه، لصيرورتها محرّمه عليه قبل ذلك، لأجل كونها بنتاً له أو ربيته يارضاع الأولى إياها، فعلى هذا حقّ التعبير أن يقال: «مع الدخول بالكبيره الأولى»، إنتهى ما أفاده «مدّ ظلّه» في مجلس الدرس. أقول: عبّر بعضهم ب «الكبيرتين» كالمحقّق الخراساني والحائري رحمهما الله في الكفايه والدرر، وبعضهم ب «الكبيره الأولى» كالمحقّق العراقي رحمه الله في نهايه الأفكار، وأكثرهم ب «إحدهما» كما في تهذيب الإمام الخميني وفوائد النائيني وحقائق الحكيم ومحاضرات الخوئي وعن مسالك الشهيد. ولا يخفى أنّه لا يتعيّن في تحريم المرضعه كون المرضعه الأولى مدخولاً بها، بل تحرم أيضاً مؤبداً إذا كانت الثانيه مدخولاً بها دون الأولى، فالدخول بإحدى الكبيرتين يكفي في صيروره الصغيره محرّمه عليه كما لا يخفى. نعم، ابتداء حرمة المرضعه الثانيه على النزاع في باب المشتقّ يتوقّف على كون الأولى مدخولاً بها، إلّا أن يقال: ارتضاع الصغيره من الزوجه التي لا تكون مدخولاً بها وإن لم يوجب حرمة المرضعه، إلّا أنّه يوجب انفساخ عقدها، لأجل اجتماعها مع الأمّ، فتبتنى حرمة المرضعه الثانيه على النزاع في باب المشتقّ، سواء كانت الأولى مدخولاً بها أو لم تكن. م ح - ي.

الآخره ففي تحريمها خلاف، فاختار والدى المصنّف رحمه الله وابن إدريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها أمّ زوجته، لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه(١).

ضابطه: لا إشكال في حرمة أمّ الزوجه والربيّه مؤبّداً، إلّا أنّه لا بدّ في الأولى اجتماع عنوانى الأمّيّه والزوجيّه في زمان واحد، فإنّ موضوع الحرمة فيها عنوان «أمّ الزوجه» كما يدلّ عليه قوله تعالى: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»(٢) فإذا كانت له زوجة رضيعه ثمّ طلقها ثمّ أرضعتها زوجته الكبيره لا تحرم عليه المرضعه، لعدم اجتماع العنوانين إلّا على القول بكون المشتقّ حقيقه للأعمّ.

وهذا بخلاف الثانيه، فإنّ موضوع الحرمة فيها ليس عنوان بنت الزوجه، بل عنوان الربيبه الناشئه من الزوجه المدخول بها، كما يدلّ عليه قوله تعالى:

«وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»(٣) فالعنوان

ص: ٤٢٤

١- (١) كفايه الأصول: ٥٧.

٢- (٢) النساء: ٢٣.

٣- (٣) المصدر نفسه.

أخذ على نحو يصدق على بنت من كانت زوجته سابقاً، ولذا لا إشكال عندهم في حرمة بنت الزوجه المتولده بعد طلاقها من زوج آخر في باب النسب، سواء قلنا بكون المشتق حقيقه لخصوص المتلبس بالمبدء أو للأعم منه ومما انقضى عنه.

إذا عرفت هذه الضابطه فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى المسأله المحكيه عن الإيضاح، وإن كانت فقهيه، فنقول:

لا إشكال في حرمة الصغيره بارتضاعها من المرضعه الأولى، لصيرورتها إما بنته أو ربيته من الزوجه المدخول بها.

وعليه فابتناء الحكم في المرضعه الثانيه على الخلاف في مسأله المشتق أمر واضح، فإن حرمتها لو كانت لكانت لصيرورتها أم الزوجه، مع انقضاء الزوجيه عن الصغيره قبل ارتضاعها منها، فلم يجتمع أميه المرضعه وزوجيه المرتضعه في زمان إلا على القول بكون المشتق حقيقه للأعم.

وأما المرضعه الأولى فظاهر المشهور أنّ حرمتها لا تبتنى على مسأله المشتق، بل هي محرّمه حتّى على القول باختصاص المشتق بالمتلبس بالمبدء.

وفيه إشكال، إذ حرمتها من جهه صدق أم الزوجه عليها، ولا يجتمع العنوانان (1) في آن واحد، إذ آخر زمان الرضاع المحرّم ظرف لانقطاع الزوجيه عن الصغيره وحدوث بنتيتها وأمّيه الكبيره لها، فلم يتحقّق عنوان أم الزوجه لها في زمان واحد، فحرمتها من جهه كونها أم من كانت زوجته، فلولا إجماع أو نصّ في المسأله لكانت حرمتها أيضاً مبتنيه على مسأله المشتق.

وأجاب عنه بعض (2) الأعاظم بأنّ الرضاع المحرّم علّه لتحقّق عنوان

ص: ٤٢٧

١- (١) وهما زوجيه الصغيره وأمّيه المرضعه لها. م ح - ي.

٢- (٢) هو آيه الله البروجردى رحمه الله. م ح - ي.

الأمومه والبنتيه، وعنوان البنتيه للزوجه المرتضعه علّه لانتفاء عنوان الزوجيه عنها، فانتفاء عنوان الزوجيه عن المرتضعه متأخر بحسب الرتبته عن عنوان البنتيه لها، ولا محاله إنها تكون زوجه فى رتبته تحقّق عنوان البنتيه، لاستحاله ارتفاع النقيضين، ففى تلك المربته تجتمع الزوجيه والبنتيه وكون المرتضعه أمّ الزوجه(١).

وفيه: أنّ هذا أمر عقلى لا يدركه العرف إذا لم يتحقّق التقدّم والتأخّر الزماتيان كما فى المقام.

وأجاب صاحب الجواهر رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ ظاهر النصّ والفتوى الاكتفاء فى الحرمة بصدق الأمّيه المقارنه لفسخ الزوجيه بصدق البنتيه، إذ الزمان وإن كان متّحداً بالنسبه إلى الثلاثه أعنى البنتيه والأمّيه وانفساخ الزوجيه، ضروره كونها معلولات لعلّه واحده، إلّا أنّ آخر زمان الزوجيه متّصل بأوّل زمان صدق الأمّيه، ولعلّ هذا كافٍ فى الاندراج تحت عنوان «أُمَّهَتْ نِسَاءَ لِكُمْ» وإن لم يتحقّق الاجتماع(٢).

وفيه - مضافاً إلى ما أوردناه على بعض الأعاضم(٣) - عدم تسليم كفايه هذا الاتّصال فى الاندراج، لأنّه لا يقتضى تقارن الأمّيه والزوجيه، فلا تكون المرتضعه أمّ الزوجه الفعليه، بل أمّ من كانت زوجه كما هو واضح.

ص: ٤٢٨

١- (١) نهايه الأصول: ٧١.

٢- (٢) جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام ٣٢٩:٢٩.

٣- (٣) وهو خروج هذه الأمور العقلية عن حيظه فهم العرف. م ح - ى.

والحاصل: أنه لا إشكال في حرمه المرتضعه، وأما المرضعتان فحرمتهما مبنيّ على كون المشتقّ حقيقهً في الأعمّ.

نعم، ورد النصّ وانعقد الإجماع على حرمه المرضعه الأولى، فهي محرّمه لأجل ذلك، وإن كانت القاعده تقتضى ابتناء حرمتها أيضاً على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ.

ص: ٤٢٩

أشاره

أورد على إدراج مثل اسم الزمان فى محلّ النزاع، لانعدام الذات فيه كانقضاء المبدء، لأنّ الذات فيه إنّما تكون هى الزمان، وهو مبنى على التقضى والتصرّم، فمثل مقتل الحسين عليه السلام لا- يمكن إدراجه فى محلّ النزاع، لأنّ كلّاً من الزمان والقتل قد انقضى، فلا يصحّ أن يقال: إنّ هذا اليوم مقتل الحسين عليه السلام.

وأجيب عن الإشكال بوجوه:

منها: ما فى كفايه المحقق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد - كما فى المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، وإلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تبارك وتعالى (1)، إنتهى كلامه.

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ غايه الوضع هى التفهيم والتفهّم، فوضع اللفظ للمفهوم العامّ الذى أحد فرديه ممكن والآخر ممتنع من دون حاجه إليه كما فى المقام لغو.

وأما لفظ الجلاله فمضافاً إلى أنّ مقتضى التحقيق أنّه علم لذات البارى جلّ

ص: ٤٣١

شأنه، أنا وإن كنا نعتقد بوحدانيته تعالى، إلا أن كثيراً من الناس يعتقدون بتكثير الآلهة، فوضع لفظ الجلاله لمفهوم عام وهو الذات المستجمعه لجميع الصفات الكماليه ليس بلغو، لتعلق الحاجه باستعماله فى ذلك المفهوم العام عند البحث عن التوحيد، وإن كان منحصرأ فى فرد واحد خارجأ بحسب اعتقادنا، ففوق الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله إنما هو لاحتمال رعايه الواضع حاجه الناس إلى استعماله فى المفهوم العام.

وأما الاستشهاد بكلمه «الواجب» فغريب من مثله، وذلك لأن «الواجب» بمعنى الثابت والضرورى، وله فردان: ضرورى الوجود، وضرورى العدم.

نعم، لفظ «واجب الوجود» لا يعنى ضرورى العدم، إلا أنه لا وضع لهذا المركب سوى وضع جزئيه. على أن هذا أيضاً مفهوم عام، لشموله واجب الوجود بالذات، وبالغير، وبالقياس إلى الغير، والأول وإن انحصر بالله سبحانه، إلا أنه أجنبى عن وضع لفظ بإزاء جامع ينحصر بفرد، إذ لا وضع لهذا المركب مستقلاً عن أجزائه، فالانحصار فيه ناش عن تركبه من مفاهيم متعدده.

كلام الأستاذ البروجردى والخوئى فى المقام

ومنها: ما أفاده سيدنا الأستاذ البروجردى وبعض الأعلام وهو أن الألفاظ الداله على زمن صدور الفعل، كالمقتل والمضرب، ونحوهما لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلاً، حتى تكون مشتركاً لفظياً بين الزمان والمكان، بل وضعت هذه الألفاظ للدلاله على ظرف صدور الفعل زماناً كان أو مكاناً، فتكون مشتركاً معنوياً بينهما، فيمكن النزاع فيها باعتبار كون بعض

الأفراد من معانيها - وهو المكان - قازاً بالذات، وبالجملة: فليس الموضوع له في هذه الألفاظ أمراً سيّالاً، بل الموضوع له فيها طبيعه لها أفراد بعضها سيّال وبعضها غير سيّال(١).

وفيه: أنّ التحقيق يقتضى القول بكون هيئة اسم الزمان موضوعه لكلّ من الزمان والمكان بوضع على حده، فالاشتراك لفظي لا معنوي، بل لا يعقل بينهما جامع حقيقي مقولي، إذ المكان من مقوله الأين، والزمان من مقوله اخرى، فليس بينهما جامع مقولي، وأمّا الجامع العنواني الاسمي، مثل عنوان «الوعاء» أو «الظرف» فهو وإن كان متصوّراً، إلّا أنّه لا يكون موضوعاً له بنحو الوضع العامّ والموضوع له العامّ، لأنّه خلاف المتبادر من اسم الزمان والمكان، ضروره أنّه لا يفهم من «المفعل» مفهوم «الوعاء» و «الظرف» كما يشهد بذلك الوجدان، وأمّا بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ (٢) فمع أنّه مخالف لما عليه جميع المشتقات من عموم الوضع والموضوع له فيها، كان من قبيل المشترك اللفظي، فيرجع الإشكال.

ومنها(٣): أنّ كلمه «العاشوراء» مثلاً- وضعت لمعنى كلّى متكرر في كلّ سنه، وهو اليوم العاشر من المحرّم، وكان ذلك اليوم الذى وقع فيه قتل الحسين عليه السلام فرداً من أفراده، فإذا قلنا: «العاشوراء مقتل الحسين عليه السلام» فإن أردنا نفس اليوم الذى وقع فيه القتل كان من قبيل الاستعمال فى المتلبس بالمبدء، وإن أردنا غيره من مصاديق العاشوراء كان من قبيل الاستعمال فيما انقضى عنه التلبس، فالذات فى اسم الزمان معنى عامّ باقٍ حسب بقاء الحركة الفلكيه وقد انقضى

ص: ٤٣٣

١- (١) نهايه الأصول: ٧٢، ومحاضرات فى اصول الفقه ١: ٢٥٨.

٢- (٢) بعد الغمض عمّا تقدّم من استحاله هذا القسم من أقسام الوضع. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) هذا ما اختاره المحقّق النائيني رحمه الله. م ح - ٥.

وفيه: أنّ كلمة «العاشوراء» وإن كان لها معنى عامّ، إلّا أنّ النزاع ليس فيها، بل في كلمة «مقتل الحسين عليه السلام» الذي هو أحد مصاديقها، لأنّه هو كان متلبساً بالمبدء، وهو تقضى وتصرّم، والفرد الآخر الذي فرض لها مخالف للأول في الوجود، فلا معنى لبقائه مع انقضاء المبدء، فإنّ إطلاق «مقتل الحسين عليه السلام» على غير اليوم الذي وقع فيه تلك الفاجعه العظمى بلحاظ كونهما من مصاديق «العاشوراء» إنّما هو نظير إطلاق الضارب على عمرو بعد انعدام زيد الذي هو كان متلبساً بالضاربيّه بلحاظ كونهما مصادقين للإنسان.

ومنها (٢): أنّ الزمان من أوله إلى آخر الأبد هو يّه متّصله باقيه بالوحده الوجوديّة، وعليه يكون الزمان بهويّته باقياً وإن انقضى عنه المبدء.

وفيه: أنّ هذا أمر فلسفيّ، والعرف الذي هو الملاك في مثل هذه المباحث يرى الزمان متصرّماً ومتقضىّاً، ويرى أول اليوم غير وسطه وآخره.

والحاصل: أنّه لا يمكن الذبّ عن الإشكال، فالنزاع لا يعتم أسماء الزمان.

ص: ٤٣٤

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٨٩.

٢- (٢) هذا ما يستفاد من كلام المحقّق العراقيّ في «نهاية الأفكار ١ و ٢: ١٢٩» وآيه الله البروجردى في «نهاية الأصول: ٧٢». م ح - ي.

وقع الكلام بين الأعلام في تعيين مادّة المشتقات، فقال الكوفيون: إنها الفعل (١)، وقال البصريون: إنها المصدر (٢).

وفي كليهما مناقشه، لأنّ المادّة المشتركة لا بدّ من أن تكون سائر في فروعها بتمام وجودها، أعنى حروفها وهيئتها ومعناها، ومن المعلوم أنّهما ليسا كذلك، إذ هيئتهما آبيه عن ورود هيئه اخرى عليهما، ومعنى كلّ منهما أيضاً لم يتحقّق في الآخر، ولا في سائر المشتقات.

نعم، لو كان معنى المصدر خصوص الحدث من دون النسبه (٣) كما في اسمه كان معناه موجوداً في سائر المشتقات، إلّا أنّ هيئته لم تكن موجوده فيها كما هو واضح.

رأى المحققين في مادّة المشتقات

والحقّ ما ذهب إليه المحققون من المتأخرين، من أنّ مادّة المشتقات عاربه عن جميع الهيئات ولا بشرط من جميع الجهات إلّا من ترتيب حروفها،

ص: ٤٣٥

١- (١) الظاهر أنّهم أرادوا أنّ فعل الماضي مادّة لسائر المشتقات. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) قال السيوطي - في شرح قول ابن مالك: «وكونه أصلاً لهذين انتخب» - ما حاصله: كون المصدر أصلاً للفعل والوصف مذهب أكثر البصريين، وذهب الكوفيون إلى أنّ الفعل أصل. البهجه المرضيه ١: ١٩٧. م ح - ي.

٣- (٣) أي النسبه الفاعليه أو المفعوليه. منه مدّ ظلّه.

ووضعت بوضع مستقلّ لنفس الحدث فقط من دون النسبه، فمادّه «ضارب» مثلاً هي «ض، ر، ب» وهذه المادّه وضعت لما نعبّر عنه في الفارسيّه ب «كتك»، وهي بحروفها المرتبه ومعناها موجوده في جميع مشتقاتها، ولا هيئه لها حتى يستحيل ورود هيئه اخرى عليها، ألا- ترى أنا نفس قولنا: «ضَرَبَ، يَضْرِبُ، ضَارِبٌ» بالفارسيّه ب «كتك زد، كتك مي زند، كتك زنده» فمعنى المادّه وحروفها المرتبه متحقّقه في هذه المشتقات.

وقد اورد على هذا بوجه:

١ - أنّ المادّه - خاليه من كل هيئه - ليست بلفظ، فكيف يكون لها وضع مع أنّ الوضع عباره عن علقه بين اللفظ والمعنى!؟

وفيه: أنّ الغرض من وضع الموادّ ليس الإفاده الفعلية كي يستلزم فعلية إمكان التنطق بها، بل الموادّ موضوعه بالوضع التهيئي لأنّ تتلبس بهيئه موضوعه، فيتحقّق الإفاده والاستفاده، ومثلها لا يجب أن يكون من مقوله اللفظ الذي يتكلّم به.

٢ - المشهور بين أهل الأدب أنّ اسم المصدر موضوع لنفس الحدث بلا نسبه، فما الفرق بينه وبين المادّه؟

والجواب عنه: أنّ اسم المصدر وضع لعين المعنى الذي وضعت له المادّه، إلّا أنّ وضعها تهيئي كما عرفت، ووضعه لأجل إمكان التنطق بالمادّه عند الحاجه إلى إفاده معناها.

٣ - أنّ لائزم ذلك هو دلالة المادّه على المعنى الذي وضعت له، وإن تحققت في ضمن هيئه غير موضوعه، مثل «ضَرَبَ» و «ضَرِبَ».

وفيه: أنّ وضع الموادّ تهيئي للازدواج مع الهيئات الموضوعه، وبذلك يحصل

لها ضيق ذاتي لا مجال معه لتوهم الدلالة في ضمن المهملات.

٤ - أنّ القول باستقلال كلّ من المادّة والهيئه في الوضع يستلزم دلالتهما على معنيين مستقلّين، وهو خلاف الضروره، إذ لا يفهم من كلمه «ضارب» مثلاً إلّا معنى واحد.

وفيه: - مضافاً إلى كونه وارداً على مذهب الكوفيين والبصريين أيضاً - أنّ دلالة المادّة على معناها مندكّه في دلالة الهيئه، بحيث لا يفهم منها إلّا معنى مندكّ في معنى الهيئه، وبالجملة: إنّ الواضع وإن لم يلاحظ أيّ هيئه في مقام وضع الموادّ، وأيّ مادّه في مقام وضع الهيئات، بل كلّ منهما مستقلّه في مقام الوضع، إلّا أنّ المادّه لا تحضّل لها في مقام الاستعمال إلّا بتحصّل هيئتها، وهي مركّبه معها تركيباً اتّحادياً، ودلالاتها على المعنى أيضاً كذلك، فنسبه المادّه إلى الهيئه في هذا المقام كنسبه الهيولى إلى الصوره في الاتّحاد.

البحث حول دلالة الفعل على الزمان

(١)

ثمّ إنّّه قد اشتهر في ألسنه النحاه دلالة الفعل على الزمان، حتّى أخذوا الاقتران بها في تعريفه، وهو خطأ كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله.

برهان صاحب الكفايه لإثبات عدم دلالة الفعل على الزمان

واستدلّ عليه بعدم دلالة الأمر ولا النهى عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غايه الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو غيرهما كما لا يخفى.

ص: ٤٣٧

١- (١) اريد بها الدلالة التضمينيّه التي يكون فيها المدلول جزءاً لمعنى الدالّ، لا الالتزاميّة التي يكون فيها خارجاً عنه لازماً له. منه مدّ ظلّه.

بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلّا بالإطلاق والإسناد إلى الزمانيات، وإلّا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجزّات.

نعم، لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصيّة أخرى موجه للدلالة على وقوع النسبه في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات(1)، إنتهى كلامه.

توضيح: أراد رحمه الله تحقّق تلك الخصوصيّة في جميع موارد استعمال الماضي والمضارع، حتّى فيما إذا اسند إلى الزمان والمجزّات، إلّا أنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبه في الزمان إلّا إذا اسند إلى الزمانيات.

وهو رحمه الله لم يعيّن تلك الخصوصيّة، لكن يناسب أن تكون في الماضي «التحقّق» وفي المضارع «الترقّب» فيكون معنى قولنا: «مضى الزمان» و «علم الله» و «علم زيد» تحقّق مضى الزمان، وتحقّق علم الله، وتحقّق علم زيد، فالخصوصيّة موجوده في الجميع، لكنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبه في الزمان الماضي إلّا في الأخير، وكذا إذا قلنا: «يمضى الزمان» و «يريد الله» و «يعلم زيد» يكون معناها يترقّب مضى الزمان وإرادته الله وعلم زيد، لكنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبه في الحال أو الاستقبال إلّا في الأخير.

تكميل: مادّه الفعل لا تدلّ على الزمان، وإلّا لكان سائر المشتقّات أيضاً دالّة عليه، وأمّا هيئته(2) فالتحقيق أنّها وضعت لمعنى حرفي، وهو ارتباط المبدء

ص: ٤٣٨

١- (١) كفايه الأصول: ٥٩.

٢- (٢) وهى المحور فى الأفعال، فإنّ فعلية الفعل بهيئته، كما أنّ شئيه الشىء بصورته فى الخارجيات. منه مدّ ظلّه.

بالفاعل، إذ كما أنّ «فى» مثلاً فى قولنا: «زيد فى الدار» تدلّ على الظرفية، وهى أمر حقيقى متعلق بطرفيه، وهما «زيد» و «الدار» فكذلك إذا قلنا: «ضرب زيد» أو «يضرب زيد» تدلّ هيئه الفعل على الارتباط الصدورى بين الضرب وبين زيد، لكن يدلّ الماضى على تحقق هذا الارتباط والمضارع على ترقّبه، فأين دلالة الهيئه على الزمان الذى هو معنى اسمى؟!

اشتراك هيئه الماضى بين الفعل المتعدى واللازم

ثمّ إنّ الحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «أعلى الله مقامه» من اشتراك هيئه الماضى (1) بين الفعل المتعدى واللازم اشتراكاً لفظياً، إذ الارتباط فى الأوّل صدورى وفى الثانى حلولى، مثل «ضرب زيد» أى صدر الضرب منه، و «ابيضّ الجسم» أى حلّ البياض فيه، فهيهه الماضى وضعت تارة للارتباط الصدورى وأخرى للارتباط الحلولى.

إن قلت: يمكن أن يقال بوضعها للجامع بينهما وهو نفس الارتباط.

قلت: لا، فإنّ الارتباط بدون قيد الصدور والحلول يعمّ الارتباط الوقوعى الذى فى الفعل المجهول أيضاً.

هل يشترك المضارع بين الحال والاستقبال أم لا؟

ثمّ إنّّه كثيراً ما يطلق الفعل المضارع ويراد به الحال، كما إذا سألك السائل عن أنّك هل تعلم حكم كذا؟ فأجبت بقولك: «نعم أعلمه» فإنّه لا إشكال فى

ص: ٤٣٩

١- (١) لا ينحصر كلام الإمام رحمه الله بالماضى، فإنّه بعد ذكر أنّ الزمان ليس جزءاً لمدلول الماضى والمضارع، بل من لوازم معناه، قال: نعم، لا بدّ من الالتزام بتعدّد الوضع فى المتعدى واللازم، لأنّ قيام المبدء بالذات فى الأوّل بالصدور وفى الثانى بالحلول. تهذيب الأصول ١: ١٥٣. م ح - ى.

كون المضارع مستعملاً في السؤال والجواب في الحال.

بل ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى أنه وضع للحال واستعماله في الاستقبال مجاز بمعونه القرينه كالسين وسوف، وما اشتهر من أنه بمعنى الحال والاستقبال من الاشتباهات، فإنّ ظهوره الأوّلى هو التلبس بالحال، كما هو الظاهر من قوله تعالى: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا» (١) فإنّ الظاهر منه أنّهم حال نزول الآيه كانوا يقولون: لست مرسلًا (٢).

وفيه: أنّه كثيراً ما يستعمل في الاستقبال أيضاً من دون قرينه المجاز، واستعماله في الآيه في الحال لا يدلّ على كونه مجازاً في الاستقبال، إذ غايه ما يقتضيه أنّه حقيقه في الحال، وأمّا أنّه مجاز في الاستقبال فلا.

وقال المحقق الخراساني رحمه الله بكونه مشتركاً معنوياً بينهما، وظاهر كلامه اعتراف النحويين بذلك أيضاً، وجعل هذا مؤيداً لعدم دلالة الفعل على الزمان، فراجع تفصيل كلامه في الكفايه (٣).

وذهب سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله على ما في تقارير بحثه بقلم بعض الأجلّه إلى أنّه مشترك لفظي بينهما، إلّا أنّ الوضع بالنسبه إلى الاستقبال تعييني وبالنسبه إلى الحال تعييني، فالأوّل مقدّم على الثاني (٤).

ولا يبعد عندي أنّهما كانا في مرتبه واحده ليس بينهما تقدّم وتأخّر أصلاً، فوضع المضارع للارتباط الصدوري أو الحلولي الحالّي تارة والاستقبالي اخرى.

وكيف كان، فلا ثمره لهذا النزاع فلا نطيل الكلام فيه.

ص: ٤٤٠

١- (١) الرعد: ٤٣.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ١٠٢.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٥٩.

٤- (٤) تهذيب الأصول ١: ١٥٤.

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: إنَّ اختلاف المشتقات فى المبادئ - وكون المبدء فى بعضها فعلياً كالضارب، وفى بعضها قوه واستعداداً كالثمر، وفى بعضها ملكه كالمجتهد، وفى بعضها حرفه كالتاجر، وفى بعضها صناعه كالنجار والصانع - لا يوجب اختلافاً فى دلالتها بحسب الهيئه أصلاً (١).

نقد نظريه المحقق الخراسانى رحمه الله فى منشأ اختلاف المشتقات

وفيه: أنه لو كان اختلافها مستنداً إلى مبادئها من دون أن يرتبط بالهيئه أصلاً لكانت التجاره فى قوله تعالى: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (٢) بمعنى حرفه التجاره، مع أن المراد بها هو التجاره الفعلية بلا إشكال، وأيضاً إذا ندرت ترك الخياطه مثلاً، فلا ريب فى تحقق الحنث بخياطه واحده، وإن لم تصر حرفه أو صنعه لك، وأيضاً لو كان القوه والشأنيه داخله فى معنى الإثمار لكان إضافه لفظ الشأنيه إليه فى قولنا:

«الشجره المثمره هى التى لها شأنيه الإثمار» لغواً زائداً، بل مخللاً بالمعنى.

ص: ٤٤١

١- (١) كفايه الأصول: ٦٢.

٢- (٢) النساء: ٢٩.

نعم، لا-ريب في أنّ الاجتهاد يكون بمعنى ملكه الاستنباط، إلّا أنّ هذه معناه الاصطلاحى عند الفقهاء، وأمّا بحسب اللغه فهو بمعنى الجدّ والجهد الفعلى، والنزاع إنّما هو فى معنى المشتقّ لغه لا اصطلاحاً.

وبالجملة: لا-فرق فى مبادئ هذه المشتقات المختلفه فى كونها متّخذة بنحو الفعلية، فلا يرتبط اختلافها بالموادّ، ويؤيّدّه ظهور الماضى والمضارع فى الفعلية فى مثل «أتجر» و «يتجر» لا فى الحرفه، مع اشتمالهما على مادّه لفظ «التاجر».

فماذا نقول فى المقام، سيّما فى مثل «الضارب» و «التاجر» اللذين كلاهما على هيئه الفاعل، فلا يمكن القول باتّخاذ الأوّل بنحو الفعلية والثانى بنحو الحرفه، إذ لا تعدّد فى هيئتهما.

نقد احتمال تعدّد الوضع فى المشتقات

واحتمال تعدّد الأوضاع بأن يقال: هيئه الفاعل وضعت تارة لمن اشتغل بالمادّه بالفعل، وأخرى لمن اتّخذها حرفه له وإن لم يشتغل بها فعلاً، بعيد لا نلتزم به كما قال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

ثمّ إنّ رحمة الله قال: إنّ ما يدلّ على الصنعه والحرفه قد استعمل فى تلك المعانى أوّلاً بنحو المجاز حتّى صارت حقيقه، إمّا باستعمال الموادّ فى الصنعه والحرفه، أو استعمال مجموع المادّه والهيئه مجازاً، باعتبار أنّ المشتقات كأنّها كلمه واحده مادّه وهيئه كسائر العناوين البسيطة، ولكن هذا أيضاً لا يخلو من بُعد (1)، إنتهى كلامه.

أقول: وأبعد منه جريان هذا الاحتمال فى اسمى الآله والمكان، كالمفتاح

ص: ٤٤٢

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٥٦.

والمسجد، ضروره صدق هذين العنوانين على آله الفتح ومحلّ عباده المسلمين حقيقه قبل تحقّق الفتح والسجود فيهما، فلا يمكن القول بتحقّق الوضع التعيّن فيهما.

تناقض كلام المحقّق الخوئي

«مدّ ظلّه»

في منشأ اختلاف المشتقات

والعجب من بعض الأعلام «مدّ ظلّه» حيث ذهب في صدر كلامه إلى كون اختلاف المشتقات كلّها مربوطاً بالموادّ، وفي وسطه إلى كونه في اسم المكان والآله ناشئاً عن الهيئه (1)، فإنّه تناقض ظاهر.

نقد القول باستناد اختلاف المشتقات بجريها على الذوات

وقيل: إنّ الشأنيّه والحرفه والصناعه وغيرها ناشئه من جرى المشتقّ على الذات وحمله عليها، وأمّا نفسه بلا جرى يكون بمعنى الفعلية، فلفظ «المثمر» و«التاجر» يكونان بمعنى ما له الثمره بالفعل، ومن له التجاره كذلك، وأمّا إذا قلنا: «هذه الشجره مثمره» أو «زيد تاجر» يكونان بمعنى ما له شأنيّه الإثمار ومن له حرفه التجاره، فالخصوصيات المذكوره لا ترتبط بموادّ المشتقات ولا بهياتها، بل بالجرى والحمل.

وهذا نظير ما احتمل في كلمه «الجارى» في الفقه، فإنّ فيه خصوصيه النبع من الأرض، حيث فسّر الفقهاء الماء الجارى بالنابع السائل، مع عدم دخل هذه الخصوصيه في معناه اللغوى، لصدق قولنا: جرى الماء من الإبريق، أو من الميزاب، من دون تجوّز.

ص: ٤٤٣

ف قيل فى حلّه: لفظ «الجارى» وحده يكون بمعنى السائل، سواء كان نابعاً من الأرض أم لا، وأما إذا اخذ وصفاً للماء، وقيل: «الماء الجارى» كان فيه خصوصيته النبع منها.

وفيه: أنّ الحمل يفيد الاتحاد والهوهويّه بين الموضوع والمحمول من دون أن يغيرهما عن معناهما، فكيف يكون كلمه «التاجر» وحدها بمعنى من له التجاره بالفعل، وإذا صار محمولاً وقلنا: «زيد تاجر» صار معناه من له حرفه التجاره؟!

على أنّ لفظ «التاجر» مجرداً عن الحمل أيضاً يفيد معنى الحرفه، ويشهد عليه أنّك لو سُئِلتَ عن معناه لم تفصل بين ما إذا كان مجرداً وإذا كان جارياً على الذات، بل تقول: معناه من له حرفه التجاره.

وأما ما احتمل فى لفظ «الجارى» فلا يكون مؤيداً له، لأنه أيضاً فى جميع موارد استعماله يكون بمعنى السائل، ولم يؤخذ النبع فى معناه اللغوى وإن اخذ وصفاً للماء.

نعم، إذا اخذ فى عبارات الفقهاء وصفاً له وقيل: «الماء الجارى» أرادوا به النابع السائل، لكنّه اصطلاح فقهى لا يرتبط بالمعنى اللغوى.

بيان الحق فى منشأ اختلاف المشتقات

ويمكن أن يقال: إنّ المواد اخذت بنحو الفعلية فى جميع المشتقات، لكن هيئه اسم الآله وضعت لما اعدّ لتحقق المبدء بالفعل به، فالمفتاح يكون بمعنى الوسيله المعدّه لأن يتحقق الفتح الفعلى بها، وإن لم يتحقق بعد، بل ولا يتحقق فى الاستقبال أيضاً أصلاً، فهذه الوسيله ما دامت معدّه للفتح صالحه له، تكون

متلبسه بالمبدء، وإذا زال صلاحيتها انقضى عنها المبدء.

واسم المكان أيضاً وضع للمكان المعدّ لأن يتحقّق فيه المبدء بالفعل، فالمسجد يكون بمعنى المكان الذى اعدّ لأن يسجد فيه بالفعل، وإن كان لم يسجد فيه بعد، ولا يسجد فى الآتى أيضاً أصلاً، فما دام صالحاً لهذا الغرض كان متلبساً بالمبدء، وإذا زال صلاحيته بخراب ونحوه انقضى عنه المبدء.

فالخصوصية المتحقّقة فى اسمى الآله والمكان ناشئة عن الهيئه لا المادّه.

نعم، هنا إشكال، وهو أنّ هذا المعنى لا يطرد فى جميع أسماء الأماكن، فإنّك حينما تقول: «هنا مجلسى» مشيراً إلى مكان خاصّ من صفّ الجماعه، لا يكون معناه أنّ ذلك المكان اعدّ لجلوسك وإن لم تجلس فيه.

الكلام حول خروج اسم المفعول عن النزاع

ثمّ إنّه حكى بعض الأعلام عن استاذة خروج أسماء المفعولين (1) عن النزاع، لأنّ الهيئه فيها وضعت لأنّ تدلّ على وقوع المبدء على الذات، وهذا المعنى ممّا لا يعقل فيه الانقضاء، لأنّ ما وقع على الذات كيف يعقل انقضائه عنها، ضروره أنّ الشىء لا ينقلب عمّا وقع عليه، والمفروض أنّ الضرب مثلاً قد وقع عليها، فدائماً يصدق أنّها ممّن وقع عليه الضرب، إذاً لا يفرق فى صدق المشتقّ بين حال التلبس والانقضاء، ففى كلا الحالين على نسق واحد بلا عنايه فى البين، بل لا يتصوّر فيه الانقضاء كما مرّ (2).

ص: ٤٤٥

١- (١) بل وأسماء الآله أيضاً، بتقريب أنّ الهيئه فى اسم الآله وضعت للدلاله على القابليه والاستعداد، وهذا الصدق حقيقى وإن لم يتلبس الذات بالمبدء فعلاً. وقد عرفت أنّفاً فى كلام الأستاذ «مدّ ظلّه» كيفيه تصوّر النزاع فيها، فلا نطيل الكلام بتكراره. م ح - ٥.

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٢٦٥، وأجود التقريرات ١: ١٢٣.

وفيه - كما قال بعض الأعلام أيضاً في جوابه -: أنه لو تمّ ما ذكره لجرى ذلك في أسماء الفاعلين أيضاً، فإنّ الهيئه فيها موضوعه لأنّ تدلّ على صدور الفعل عن الفاعل، ومن المعلوم أنّه لا يتصوّر انقضاء الصدور عمّن صدر عنه الفعل خارجاً، لأنّ الشيء لا ينقلب عمياً وقع عليه، والمبدء الواحد كالضرب مثلاً - لا يتفاوت حاله بالإضافه إلى الفاعل أو المفعول، غايه الأمر أنّ قيامه بأحدهما قيام صدورى وبالآخر قيام وقوعى (١).

وحلّ ذلك: أنّ المراد بالصدور فى اسم الفاعل والوقوع فى اسم المفعول هو الصدور والوقوع الفعليان، فما دام الضرب صادراً من زيد بالفعل كان متلبساً بالمبدء، وإذا زال فعلية الصدور كان ممّن انقضى عنه المبدء، وهكذا ما دام الضرب واقعاً بالفعل على عمرو كان متلبساً به، وإذا زالت فعلية الوقوع كان ممّن انقضى عنه.

بيان الحقّ فى المشتقات التى يفهم منها الحرفه والصناعه

بقى الكلام فى مثل التاجر ممّا يفهم منه الحرفه والصناعه.

والظاهر أنّه صار بمجموعه من الهيئه والمادّه حقيقه عرفيه فى المعنى الخاصّ المتبادر منه، من دون أن يرتبط ذلك المعنى بالمادّه وحدها ولا- بالهيئه كذلك، إذ لا فرق بين مثل التاجر والضارب فى أخذ مادّتهما بنحو الفعلية، فهى عباره عن الضرب الفعلى والتجاره الفعلية، وهيئه الفاعل فيهما أيضاً وضعت لمن اشتغل بذلك الضرب الفعلى وتلك التجاره الفعلية.

فمادّه التاجر وضعت لمعنى، وهيئته لمعنى آخر، ثمّ صار مجموعهما بسبب

ص: ٤٤٤

الوضع أو كثره الاستعمال حقيقه عرفيه فى معنى ثالث، وهو «من له حرفه التجاره»(١).

فلا يرتبط هذا المعنى العرفى بالجهد المبحوث عنها التى تتمخض فى هيئه المشتق.

ص: ٤٤٧

١- (١) والظاهر أنّ «المثمر» ونحوه أيضاً كالتاجر فى ما ذكر، حيث يفهم منه استعداد الإثمار وشأنيته، ولا يمكن القول بكون هذا المعنى ناشئاً عن هيئته، وإلا لفهم الاستعداد والشأنيه من «المسكر» ونحوه أيضاً، فلا بدّ من أن يكون معنى ثالثاً ناشئاً عن مجموع الهيئه والماده بنحو الحقيقه العرفيه. م - ح - ى.

قال المحقق الخراساني رحمه الله: إنّ المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال النسبه (١) والجري لا حال النطق (٢)، إلخ.

وفيه: أنّ المشتق لا يدلّ على الزمان أصلاً، فإنّك قد عرفت عدم دلالة الفعل عليه، فضلاً عن الاسم الذي لا خلاف في عدم دلالته عليه، فلا معنى للقول بدخل الزمان في مفهوم المشتق، سواء في ذلك زمان النطق والجري والتلبس.

على أنّ الكلام في المشتق إنّما هو في المفهوم اللغوي التصوّري كما قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله (٣)، سواء تحقّق الحمل والجري أم لا، نطق به متكلّم أم لا.

وبعبارة أخرى: البحث إنّما هو في مفهوم هيئه «الضارب» مثلاً من دون ملاحظه كونه محمولاً على زيد مثلاً، أو منطوقاً في كلام متكلّم، بل الوضع مقدّم على الحمل والنطق، إذ لا بدّ من أن يضع الواضع أولاً اللفظ بإزاء المعنى،

ص: ٤٤٩

١- (١) في الكفايه «حال التلبس» لكنّه إمّا من سهو القلم أو غلط النسخ، لعدم ملائمته لما بعده من كلامه، بل يلائم له التعبير ب «حال النسبه». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٦٢.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ١٥٧.

ثمّ ينطق به المتكلم ويحمّله على الذات، فهل يمكن دخل زمان النطق أو النسبه في ما وضع له المشتقّ مع كونهما متأخرين عن الوضع؟! الوضع؟!

وهل يمكن الالتزام بأنّه ليس للضارب مثلاً معنى قبل الجرى والنطق؟!

ويختصّ حال التلبس بإشكال أوضح، وهو أنّ المنقضى عنه المبدء أيضاً متلبس به في حال التلبس، فكان المشتقّ حقيقةً فيه أيضاً قطعاً لو كان المراد حال التلبس، ولا يعقل النزاع في أنّه هل هو حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء في حال التلبس أو في الجامع الأعمّ منه ومما انقضى عنه المبدء.

بيان الحقّ في المسأله

فلا بدّ من جعل البحث في مفهوم تصوّري غير مشتمل على الزمان، وهو أنّ المشتقّ هل وضع لمفهوم لا ينطبق إلّا على المتّصف بالمبدء المشتغل به أم لمفهوم أعمّ منه ومن المنقضى عنه الاشتغال.

إشكال ودفع

ربما يتوهم عدم تحقّق التلبس بالمبدء في مثل «المعدوم» و «الممتنع» لعدم ثبوت الذات واستحالتها فيهما، ولا يعقل تلبس المعدوم والمستحيل بالمبدء، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

وفيه: أنّ النزاع في المشتقّ كما عرفت في معناه التصوّري، وهو بسيط كما سيّجىء، فلا مجال للتمسك بقاعده الفرعيّه.

نعم، لو كان معناه مركّباً، وهو شيء ثبت له كذا، لكان للتمسك بها مجال.

إن قلت: الإشكال وإن لم يكن وارداً على معناه التصوّري، إلّا أنّه وارد فيما إذا حمل على موضوع، فإننا إذا قلنا: «زيد معدوم» أو «شريك الباري ممتنع»

فهو ثبوت شيء لشيء مع عدم ثبوت المثبت له، وهو الموضوع.

قلت: أجاب عنه المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله تبعاً لصدر المتألهين بأن ملاك الحمل في الحمل الشائع وإن كان هو الاتحاد في الوجود إما خارجاً، كـ «زيد كاتب» أو ذهنياً، كـ «الإنسان نوع» إلّا أنّ الوجود قد يكون بئياً، كالمثالين، وقد يكون فرضياً، مثل «زيد معدوم» و «شريك الباري ممتنع» فإننا نفرض لزيد وشريك الباري مع كونهما معدومين، وجوداً خارجياً ثم نحكم بكونهما متّحدين مع المعدوم والممتنع في الخارج (١).

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله.

لكن ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره في مقام الجواب عن الإشكال أحسن وأمتن، وهو أنّ مثل هذه القضايا وإن كانت بظاهرها موجبه، إلّا أنّها في الواقع سالبه محصّيه له، فإنّ قولنا: «زيد معدوم» و «شريك الباري ممتنع» كان في الحقيقة بمعنى «زيد ليس بموجود» و «شريك الباري ليس بممكن» والسالبه المحصّيه له كما تصدق مع انتفاء المحمول تصدق مع انتفاء الموضوع أيضاً (٢).

لا يقال: فعلى هذا يكون قولنا: «زيد موجود» أيضاً بمعنى «زيد ليس بمعدوم».

فإنّه يقال: العدم ليس بشيء حتّى يرجع الوجود إليه، بل الأمر بالعكس.

نعم، يمكن ذلك فيما إذا كان الوصفان ضدّين، كالأبيض والأسود، فإنّهما أمران وجوديّان، فنقول للجسم الأبيض: إنّه ليس بأسود وبالعكس، بخلاف

ص: ٤٥١

١- (١) نهاية الدرايه ١: ١٩١.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ١٥٨.

المقام، فإنَّ الوجود والعدم ونحوهما متناقضان، لكون الأوَّل أمراً وجوديّاً والثاني عدميّاً، فالثاني عبارته عن عدم الأوَّل، لا بالعكس.

وإن أُبَيَّت عن رجوع هذه القضايا إلى السالبة المحصَّلة فيمكن الجواب عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنَّ قاعده الفرعيَّة إنّما تجرى في خصوص ما إذا كان للمحمول واقعيته وتحقُّق، حتَّى يصدق ثبوت شيء لشيء، بخلاف المقام الذي لا يصدق على المحمول عنوان الشيء أصلاً.

ص: ٤٥٢

كلام صاحب الكفاية فيه

قال المحقق الخراساني رحمه الله: إنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك، وأصالة عدم ملاحظه الخصوصيه مع معارضتها (١) بأصالة عدم ملاحظه العموم لا دليل (٢) على اعتبارها في تعيين الموضوع له (٣) ، إنتهى.

هذا بالنسبه إلى المسألة الأصوليه.

ثم إنه رحمه الله قال في مقام تعيين الوظيفه العمليه في الفروع الفقهيّه:

وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد، فأصالة البراءه في مثل «أكرم كلّ

ص: ٤٥٣

١- (١) لأنّ الخاصّ وإن لم يكن بحسب المصداق مبيناً للعامّ، بل هو هو مع خصوصيه زائده، ولذا نقول: «النسبه بينهما هي العموم والخصوص مطلقاً» إلما أنه مبين له بحسب المفهوم، لأنّ المفاهيم كلّها في حدّ مفهوميتها متباينات، فلا يمكن القول بأنّ الخاصّ هو العامّ مع زياده مشكوكه في المقام، فتجرى فيها أصالة العموم. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

٢- (٢) أمّا بناء العقلاء فلعدم ثبوت بنائهم على أصالة العدم في جميع موارد الشكّ في الوجود. نعم، يمكن دعوى ثبوت بنائهم في بعضها، مثل الشكّ في وجود قرينه المجاز. وأمّا الاستصحاب فلعدم جواز التمسّك به في المقام إلما على القول بالأصل المثبت، لأنّه ليس عدم لحاظ الخاصّ أمراً مجعولاً ولا له أثر مجعول. نعم، له لازم عقلي، وهو ملاحظه العموم. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٦٣.

عالم» يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدء قبل الإيجاب، كما أنّ قضيّه الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء(١)، إنتهى.

نقد نظريته صاحب الكفايه فى المسأله

وأورد عليه بعض الأعلام بأنّ الاستصحاب لا- يجرى فى الفرض الأخير أيضاً، وأنّه مجرى أصاله البراءه كالأوّل، لعدم جريان الاستصحاب فى الشبهه المفهوميه لا حكماً ولا موضوعاً، كما ذهب إليه شيخنا الأنصارى رحمه الله فى أواخر الاستصحاب من رسائله.

أمّا الأوّل - وهو استصحاب بقاء الحكم - فلاعتبار وحده القضيّه المتيقّنه مع المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً فى جريان الاستصحاب، ضروره أنّه لا- يصدق نقض اليقين بالشكّ مع اختلاف القضيّتين موضوعاً أو محمولاً، وحيث إنّ فى موارد الشبهات المفهوميه لم يحرز الاتّحاد بين القضيّتين لا يمكن التمسك بالاستصحاب الحكمى، فإذا شكّ فى بقاء وجوب صلاه العصر، أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمره المشرقيه عن قمّه الرأس(٢) من جهه الشكّ فى مفهوم المغرب، وأنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمره؟ فعلى الأوّل كان الموضوع وهو «جزء النهار» متنفياً، وعلى الثانى هو كان باقياً، وبما أنّا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتّحاد بين القضيّتين، وبدونه لا يمكن جريان الاستصحاب.

وأما الثانى - وهو استصحاب بقاء الموضوع - فلعدم الشكّ فى انقلاب

ص: ٤٥٤

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) قمّه الرأس: أعلاه. م ح - ي.

حادث زمانى ليحكم ببقاء المتيقن، إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ وتردد مفهومه بين السعه والضيق ليس لنا شك في أمر خارجي، فإن استتار القرص عن الأفق حسي معلوم لنا بالعيان، وذهاب الحمرة غير متحقق كذلك، فماذا يكون هو المستصحب؟

وبعبارة واضحة: إنَّ المعبر في الاستصحاب أمران: اليقين السابق والشك اللاحق مع اتحاد المتعلق فيهما، وهذا غير متحقق في الشبهات المفهوميّة، فإنَّ كلاً من الاستتار وذهاب الحمرة متيقن فلا شك، وإنَّما الشك في بقاء الحكم، وفي وضع اللفظ لمعنى وسيع أو ضيق، وقد عرفت أنَّ الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم غير جارٍ، لعدم إحراز بقاء الموضوع، وأمَّا بالإضافة إلى وضع اللفظ فقد تقدّم أنَّه لا أصل يكون مرجعاً في تعيين السعه أو الضيق.

وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فإنَّ الشبهه فيه مفهوميّة، والموضوع له مردّد بين خصوص المتلبس أو الأعم منه ومن المنقضى، فالاستصحاب لا يجري في الحكم، لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنه مع المشكوكه، فإنَّ المولى إذا قال: «أكرم كلَّ عالم» وكان زيد متلبساً بالعلم في حال صدور الحكم، ثمَّ انقضى عنه قبل الامتثال، فالقضية المتيقنه إنّما هي وجوب إكرام زيد من حيث إنّهُ عالم، وهذه الحيثية ليست محرزه حين الشك في الوجوب، وكذلك لا يجري الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع، لعدم الشك في شيء خارجاً، لأننا نقطع بأنَّ زيداً كان متلبساً بالعلم في حال صدور الحكم، وأنَّه ليس متلبساً به حين الامتثال، وإنَّما الشك في مفهوم «العالم» وأنَّه هل وضع لخصوص المتلبس أو للأعم منه ومن المنقضى، وقد عرفت أنَّه لا أصل يرجع إليه في تعيين مفهوم

اللفظ ووضعه سعهً وضيقاً(١).

هذا ما أورده بعض الأعلام على المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

ويمكن المناقشه في كلامه بوجه آخر أيضاً، وهو أنه لو سلمنا جريان الاستصحاب في الشبهات المفهوميه لكان جارياً في الفرض الأول(٢) أيضاً، لأنّ زياداً وإن كان منقضيّاً عنه المبدء في حال صدور الحكم وشككنا في صدق العالم عليه حقيقةً، إلّا أنه كان قبله عالماً قطعاً، فيستصحب ليرتب عليه وجوب الإكرام، إذ لا يشترط في جريان الاستصحاب ترتب الأثر على المستصحب في ظرف اليقين، بل يكفي ترتبه عليه في ظرف الشك فقط.

والحاصل: أنّ المحقق الخراساني رحمه الله إن كان قائلاً بعدم جريان الاستصحاب في الشبهه المفهوميه كان المرجع أصاله البراهه في كلا الموردين، وإن كان قائلاً بجريانه فيها كان المرجع هو الاستصحاب كذلك، فالتفصيل بينهما يجعل المورد الأول مجرى البراهه والثاني مجرى الاستصحاب باطل قطعاً على كلا المبنيين.

إشاره إلى الأقوال في مسأله المشتق

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فاعلم أنّ الأقوال في المسأله وإن كثرت(٣)، إلّا أنّها حدثت بين المتأخرين بعدما كانت ذات قولين بين المتقدمين كما قال المحقق الخراساني رحمه الله(٤).

ص: ٤٥٦

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٦٩.

٢- (٢) وهو ما إذا كان صدور الحكم بعد الانقضاء في مقابل الفرض الثاني الذي كان صدوره قبل الانقضاء. م ح - ي.

٣- (٣) من أراد الاطلاع على تمام الأقوال فليراجع إلى الكتب المفصّله كالقوانين والفصول. منه مدّ ظله.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٦٤.

والأقوال المفصّله سته، وحيث إنّها إمّا باعتبار الموادّ، كالتفصيل بين اللازم والمتعدّي (١) بكون الأوّل حقيقه فى خصوص المتلبّس والثانى فى الأعمّ، أو باعتبار الأحوال، كالتفصيل بين المحكوم به والمحكوم عليه بكون الأوّل حقيقه فى خصوص المتلبّس والثانى فى الأعمّ، فليس التعرّض لها بمهمّ، لما مرّت الإشاره إليه من أنّ اختلاف المبادئ والأحوال لا يوجب الاختلاف فيما نحن بصدده فى مبحث المشتقّ من تحقيق مفهوم هيئته اللغوى التصورى (٢)، فتمام ملاك البحث هو الهيئه لا- المبادئ والأحوال.

وأما مثل الزوج والزوجه والحزّ والعبد من الجوامد فإنّها وإن لم يكن لها وضع على حده بحسب خصوص هيئاتها، بل وضع المجموع منها ومن الموادّ لمعانيها، إلّا أنّ مفهومها حيث يكون جارياً على الذات منتزعاً منها بملا-حظه اتّصافها بالمبدء كالمشتقات النحويّه فلو اعتبر التلبّس فى المشتقات النحويّه اعتبر فيها أيضاً وإلا فلا.

ص: ٤٥٧

-
- ١- (١) كالقائم والضارب المتّحدين بحسب الهيئه المختلفين بحسب لزوم المادّه وتعديها. منه مدّ ظلّه.
 - ٢- (٢) لا فيما يستفاد بحسب الحمل والجرى كى يفصّل بين المحكوم به والمحكوم عليه. منه مدّ ظلّه.

في أن المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدء

اشاره

فالمهم إنما هو التعرض لأدله القولين الأصليين، فنقول:

ذهب الأشاعره إلى كونه حقيقه في خصوص المتلبس، وهو الحق.

واستدل عليه المحقق الخراساني رحمه الله بتبادر خصوصه(1).

وهو تمام، بل الدليل ينحصر فيه.

وأما صحه السلب وعدمها فقد عرفت عدم كونهما علامتين للمجاز والحقيقه، في مقابل التبادر وعدمه.

وأيضاً مضاده الصفات المتقابله المأخوذه من المبادئ المتضاده لا تصلح أن تجعل وجهاً على حده على اعتبار التلبس، إذ لا طريق إلى العلم بتضاد تلك الصفات مع قطع النظر عن التبادر. على أنك قد عرفت أن المسأله لغويه لا يصح الاستدلال لها بالوجوه العقلية.

نعم، تضاد هذه الصفات يؤيد كون التبادر خصوص المتلبس.

فالدليل على اعتبار التلبس بالمبدء والاشتغال به في صدق المشتق حقيقه منحصر في التبادر.

ص: ٤٥٩

ولابدّ للقائلين بالأعمّ من تصوير جامع بين المتلبّس والمنقضى ولا يمكنهم ذلك، لعدم تحقّق جامع حقيقى بينهما، إذ المتلبّس هو واجد المبدء والمنقضى فاقده، ومعلوم أنّه لا جامع ماهوى مقولى بين واجد الشىء وفاقده.

وأما الجامع الانتزاعى فلا بدّ من اعتبار امور فيه:

١ - عدم دخل الزمان فيه، لما عرفت من خلوّ المشتقّ عنه، فلا يصحّ احتمال كون الموضوع له جامعاً انتزاعياً دالاً على الماضى والحال.

٢ - عدم تركبه من مفهومين أو أكثر، لما سيجىء من أنّ مقتضى التحقيق هو بساطه مفهوم المشتقّ (١).

٣ - كونه أمراً متبادراً من المشتقّ، لما مضى من انحصار علامه الحقيقه فى التبادر.

وأنى لهم من تصوير جامع بين المتلبّس والمنقضى واجد لهذه الخصوصيات؟

نقد أدله القول بالأعم

هذا بحسب مقام الثبوت.

وعلى فرض إمكان تصوير الجامع فلا يمكنهم إثبات وضعه له، لأنهم احتجّوا بوجه كلّها مدخوله:

الأول: التبادر، وقد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص المتلبّس بالمبدء.

الثانى: صدق «المضروب» و«المقتول» على من انقضى عنه المبدء.

ص: ٤٤٠

١- (١) بل مختار الأستاذ «مدّ ظلّه» هو تركّب المشتقّ كما سيجىء فى تنيبهاته. م ح - ى.

وفيه: أن صدقهما عليه حقيقة إنما هو بلحاظ حال التلبس، ضروره عدم صحه قولنا: «زيد اليوم مضروب عمرو أو مقتوله» فيما إذا انقضى عنه مبدئهما إلا بنحو من العنايه والمسامحه.

الثالث: قوله تعالى فى آيه حد السرقة: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (١) وفى آيه حد الزنا: «الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (٢) فإنهم حين القطع والجلد انقضى عنهم التلبس بالسرقة والزنا (٣).

وفيه أولاً: أن الحد ليس دائراً مدار صدق العنوان الانتزاعى على المجرم، بل هو من آثار صدور الأمر الشنيع الذى دعا الشارع أو المقنن العرفى إلى تأديبه وسياسته، وحينئذ فالموجب للسياسه هو العمل الخارجى لا صدق العنوان الانتزاعى، فالسارق تقطع يده لأجل سرقة، ففى آيه حد السرقة يكون عنوان «السارق» و «السارقه» إشارة إلى من هو موضوع الحكم مع التنبيه على علته، فكأنه قال: الذى صدر منه السرقة تقطع يده لأجل صدورها منه، سواء صدق عليه عنوان السارق بنحو الحقيقة أو المجاز أو لم يصدق أصلاً.

وثانياً: ما أورده عليه المحقق الخراسانى رحمه الله من أنه استعمل المشتق فى الآيتين بلحاظ حال التلبس، فكان المعنى «من كان سارقاً أو سارقه فاقطعوا أيديهما» و «من كان زانية أو زانياً فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلده» ولا ينافى إرادته خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً،

ص: ٤٤١

١- (١) المائدة: ٣٨.

٢- (٢) النور: ٢.

٣- (٣) استدلل بمثل الآيتين من فصل بين المحكوم عليه والمحكوم به، فقال بوضع الأول للأعم دون الثانى. منه مدّ ظله.

ولو بعد انقضاء المبدء (١).

وثالثاً: ما أفاده بعض الأعلام من أنّ استعمال المشتقّ في المنقضى بلحاظ حال الانقضاء وإن كان محتملاً في القضايا الخارجيه في الجملة، إلما أنه في القضايا الحقيقيه غير محتمل، فإنّ الاستعمال فيها دائماً في المتلبس دون المنقضى، بل لا يعقل فيها حال الانقضاء، فإنّ المراد بالجنب والحائض في قولنا: «الجنب أو الحائض يجب عليهما الغسل» هو كلّ إنسان فرض متلبساً بالجنبه أو الحيض خارجاً، فهو محكوم عليه بالغسل، فعنوان الجنب أو الحائض قد استعمل فيمن تلبس بالمبدء، ولا يتصوّر فيه الانقضاء، غايه الأمر أنّ الامثال يقع متأخراً عن زمان الوجوب، كما كان هو الحال في الآيتين (٢).

إنتهى ملخصاً.

الرابع: استدلال الإمام عليه السلام تأسيّاً بالنبيّ صلى الله عليه وآله كما عن غير واحد من الأخبار بقوله تعالى: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (٣) على عدم لياقه من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامه والخلافه، تعريضاً بمن تصدّى لها ممّن عبد الصنم مدّه مديده، ومن الواضح توقّف ذلك على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، وإلّا لما صحّ التعريض، لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافه.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله بمنع التوقّف على ذلك، بل يتمّ الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس، وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمه،

ص: ٤٦٢

١- (١) كفايه الأصول: ٧٠.

٢- (٢) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٨٤.

٣- (٣) البقره: ١٢٤.

وهى أنّ الأوصاف العنوائيه التى تؤخذ فى موضوعات الأحكام تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشاره إلى ما هو فى الحقيقة موضوع للحكم، لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لآتصافه به فى الحكم أصلاً.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشاره إلى علية المبدء للحكم مع كفايه مجرد صحه جري المشتق عليه ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفايه، بل كان الحكم دائراً مدار صحه الجرى عليه وآتصافه به حدوثاً وبقاءً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتم لو كان أخذ العنوان فى الآيه الشريفه على النحو الأخير، ضروره أنه لو لم يكن المشتق للأعمّ لما تم بعد عدم التلبس بالمبدء ظاهراً حين التصدى، فلا بد أن يكون للأعمّ ليكون حين التصدى حقيقه من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم، وأما إذا كان على النحو الثانى فلا كما لا يخفى، ولا قرينه على أنه على النحو الأول لو لم نقل بنهوضها على النحو الثانى، فإنّ الآيه الشريفه فى بيان جلاله قدر الإمامه والخلافه وعظم خطرها ورفع محلها وأن لها خصوصيه من بين المناصب الإلهيه، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك هو أن لا يكون المتقّمص بها متلبساً بالظلم أصلاً كما لا يخفى (1)، إنتهى كلامه، وهو صحيح متين.

والحاصل: أنّ المشتق حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدء فى الحال، والقول بالأعمّ مردود ثبوتاً وإثباتاً.

ص: ٤٦٣

١- (١) كفايه الأصول: ٦٨.

فى بساطه المشتق وتركبه

وينبغى التنبيه على امور مهمه

الأول: فى بساطه المشتق وتركبه

اشاره

والمراد بهما هو البساطه والتركب بحسب التصور والإدراك كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله، فالمفهوم إذا كان واحداً بحسب التصور كان بسيطاً وإن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين أو أكثر.

ثم إنَّ المحقق الخراسانى رحمه الله بعد اختيار البساطه وبيان المراد بها، شبهه المقام بمثل مفهوم الحجر والشجر، وقال بانحلالهما إلى شيء له الحجريه أو الشجريه مع وضوح بساطه مفهومهما(١).

وفيه: أن انحلال «الضارب» مثلاً- إلى شيء له الضرب إنما هو مربوط بالدلاله اللفظيه، ضروره أن له مادّه وهيئه، ولكلّ منهما وضع على حده، فمفهوم «الضارب» وإن كان بحسب التصور والإدراك بسيطاً إلماً أنه ينحلّ عقلاً بحسب مدلوله اللفظى إلى الذات والمادّه والربط بينهما، بخلاف مثل الحجر، فإنه وإن كان ينحلّ عقلاً إلى شيء له الحجريه إلماً أنه بسيط بحسب مدلوله اللفظى، ضروره أن الواضع تصور مادّته وهيئته ووضع المجموع بوضع واحد، فانحلاله

ص: ٤٤٥

١- (١) كفايه الأصول: ٧٤.

لا يرتبط بمقام دلالة اللفظ، بل يرتبط بواقعيته.

فما ذهب إليه في معنى البساطه حقّ، بخلاف تنظيره المقام بالجوامد.

فالنزاع إنّما هو في أنّ المشتقّ هل هو بسيط بحسب الإدراك والتصوّر أو مركّب؟ وبعبارة اخرى: هل هو مثل الحجر في انتقاش صورته واحده في الذهن عند سماع لفظه، أو مثل «غلام زيد»؟ فكما أنّه يتصوّر السامع عند سماعه ثلاثه أشياء: ١ - الغلام، ٢ - زيد، ٣ - الارتباط الواقع بينهما، فكذلك يتصوّر من «الضارب» أيضاً ثلاثه أشياء: ١ - الذات، ٢ - الضرب، ٣ - الارتباط الواقع بينهما.

رأى المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المراد من بساطه المشتقّ

وذهب بعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلى أنّ مركز النزاع هو البساطه والتركّب بحسب التحليل العقلي لا بحسب الإدراك والتصوّر.

وعليه فما في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله من معنى البساطه هو معنى التركيب، ولذا قال بعض الأعلام: إنّ المحقّق صاحب الكفايه بالنتيجه من القائلين بالتركيب لا البساطه.

فما ينحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين أو أكثر فهو مركّب عند بعض الأعلام وإن كان مفهومه بحسب التصوّر والإدراك واحداً، والبسيط يختصّ بما لم ينحلّ حتّى بتعمّل العقل أيضاً، وعليه فتصوّر بساطه مفهوم المشتقّ إنّما هو بأن يقال:

لا فرق بينه وبين المبدء حقيقهً وذاتاً، وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار ولحاظ الشىء مرّه لا بشرط وأخرى بشرط لا، فكما أنّ الضرب مثلاً لا ينحلّ أصلاً ولو بتعمّل من العقل، فكذلك الضارب، لعدم الفرق بينهما إلّا في كون الأوّل

آبياً عن الحمل والجرى، بخلاف الثانى، فإنه غير آبٍ عنه ولا بشرط بالنسبه إليه، وأما حقيقتهما فواحد (١).

نقد ما اختاره المحقق الخوئى

«مدّ ظلّه»

فى المراد من بساطه المشتق

وبطلانه أظهر من الشمس، فإنه لا بدّ فى تحقّق «الضارب» مثلاً من امور ثلاثه واقعيّه: ١ - الذات، ٢ - المبدء، ٣ - الارتباط بينهما، أى تلبس الذات بالمبدء وصدوره عنها، بخلاف الضرب، فإنه بسيط محض، فالقول بأن الفرق بينهما صرف اعتبار المشتق لا بشرط والمبدء بشرط لا، من دون أن يكون بينهما تفاوت واقعى، باطل قطعاً، وإن قال به جمع من الأكابر والحكماء، فراجع إلى وجدانك هل تجد قولنا: «زيد قائم» حاكياً عن اعتبار الاتحاد بين «زيد» و «قائم» أو عن الهوهويّه الواقعيّه، وإذا كان بينهما اتّحاد واقعى فهل يمكن القول بأنه ناشٍ عن صرف اعتبار المشتق لا بشرط من دون أن يكون بينه وبين المبدء الذى لا يمكن حمله على الذات فرق واقعى؟!

فالمشتق مركّب بحسب الواقع وإن كان بسيطاً بحسب التصوّر والإدراك.

بقى الكلام فيما أيد به كون النزاع فى البساطه والتركّب الواقعيّين، وهو أنّ المحقق الشريف رحمه الله تصدّى لإقامه البرهان على البساطه، وظاهر أنّ إثبات البساطه اللحاطيه لا- يحتاج إلى مؤونه استدلال وإقامه برهان، فإنّ المرجع الوحيد لإثباتها فهم أهل العرف أو اللغه، ولا إشكال فى أنّهم يفهمون من المشتق معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الألفاظ المفرده ذلك، ومن هنا سلّم شارح المطالع رحمه الله البساطه اللحاطيه، إلّا أنّه قال: بحسب التحليل ينحلّ

ص: ٤٦٧

إلى شيئين: ذات متّصفه بالمبدء (١).

أقول: نعم، يكفي في إثبات البساطه اللحاظيه المبحوث عنها تبادرها عند أهل العرف، وهذه المسأله ليست بأهمّ من أصل مسأله المشتقّ وأنه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ، فإذا كان التبادر عند العرف كافياً في إثبات تلك المسأله ففي إثبات هذه المسأله التي تكون من أحوالها يكفي أيضاً بلا إشكال.

لكن إقامه البرهان من قبل المحقّق الشريف لا يكون مؤيِّداً لكون النزاع في البساطه والتركّب الواقعيين، لأنّ إقامه البرهان دأب المنطقيين - ومنهم المحقّق الشريف - حتّى في المسائل التي يمكن إثباتها بالتبادر، لعدم اعتنائهم بالتبادر ونحوه، وإلاّ فسيأتي أنّه أيضاً أراد التركّب والبساطه الإدراكيين، لا الواقعيين العقلين.

فيما وقع بين شارح المطالع والمحقّق الشريف

عرّف المشهور الفكر بأنّه ترتيب امور معلومه لتحصيل المجهول، وتبعهم في ذلك شارح المطالع. وأورد عليه بما إذا كان المعرّف مفرداً، كالتعريف بالفصل القريب أو الخاصّه.

وأجاب عنه شارح المطالع بأنّ الفصل أو العرض الخاصّ وإن كان في بدايه الأمر وبالنظر السطحي أمراً واحداً، إلّا أنّه في الواقع وبالنظر الدقّي ينحلّ إلى أمرين: ذات ومبدء، فالناطق ينحلّ إلى شيء له النطق، والضاحك إلى شيء له الضحك.

فلا ينتلم ما تقدّم من تعريف الفكر، بالتعريف بالفصل القريب أو الخاصّه،

ص: ٤٦٨

لكون كلّ منهما متعدّداً بالنظر الدقّي، فيصدق على التعريف بكلّ منهما أنّه «ترتيب امور معلومه عند النفس لتحصيل شىء مجهول»(١).

وناقش فيه المحقّق الشريف فى بعض حواشيه على شرح المطالع بأنّه لا يمكن أخذ «الشىء» فى مفهوم المشتقّ، وذلك لأنّ المأخوذ فيه إن كان مفهوم «الشىء» يلزم دخول العرض العامّ فى الفصل، وهو محال(٢)، وإن كان مصداقه يلزم انقلاب القضيّه الممكنه إلى الضروريّه، مثلاً- جملة «الإنسان ضاحك» قضيّه ممكنه، فإذا انحلت إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الضحك» صارت قضيّه ضروريّه، لأنّ ثبوت الشىء لنفسه ضرورى، وهو خلف(٣)،(٤).

توضيح مرام شارح المطالع والمحقّق الشريف فى المسأله

والظاهر أنّ نزاعهما أيضاً فى التركّب والبساطه اللحاظيين، خلافاً لما استظهره بعض الأعلام من كلامهما، فالمحقّق الشريف يقول بالبساطه اللحاظيه، وشارح المطالع يقول بالتركّب اللحاظى بالنظر الدقيق.

وبعباره اخرى: المركّب على ثلاثة أقسام:

ص: ٤٦٩

- ١- (١) شرح المطالع: ١١. و «المطالع» فى المنطق، للقاضى سراج الدين محمود بن أبى بكر الارموى المتوفّى سنه: ٦٨٦ هـ. ق، وشرحه لقطب الدين الرازى المتوفّى سنه: ٧٦٦ هـ. ق. نهايه الدرايه ١: ٢١٤، التعليقه ٣.
- ٢- (٢) إذ العرض يعرض على الذات بعد تماميتها، فهو متأخر عنها، فلا يمكن أن يؤخذ فى فصلها المقوم لها. منه مدّ ظلّه.
- ٣- (٣) حاشيه المحقّق الشريف على شرح المطالع: ١١.
- ٤- (٤) لا يخفى أنّ كلّ واحد من الإشكاليين يختصّ بنوع من المشتقات، فإنّ الإشكال الأوّل لا يجرى فى الخاصّه، لعدم استحاله أخذ مفهوم «الشىء» الذى هو عرض عامّ فى الخاصّه، والإشكال الثانى - وهو لزوم انقلاب الممكنه إلى الضروريّه - لا يجرى فى الفصل كما لا يخفى، فالإشكال الأوّل يختصّ بالفصل والثانى بالخاصّه. منه مدّ ظلّه.

١ - ما يكون مركباً حتى بالنظر التصوري السطحي، مثل «غلام زيد».

٢ - ما يكون مركباً بالنظر التصوري الدقي، لكنّه بسيط بالنظر السطحي البدوي، والمشتق كذلك عند شارح المطالع.

٣ - ما لا يكون مركباً إلا بالنظر التحليلي العقلي، وهو الجوامد، مثل «الحجر» فإنه بسيط بحسب الإدراك السطحي والدقي، إلا أنه ينحلّ بتعمّل من العقل إلى شيء له الحجريه.

فاعتقد شارح المطالع بالتركيب التصوري بحسب النظر الدقيق العرفي، والمحقق الشريف رده وذهب إلى البساطه التصوريه حتى بالنظر الدقيق.

ويشهد عليه أولاً: أنه قال: مفهوم المشتق بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدء، فهو مع ذهابه إلى البساطه قائل بتركب منشأ الانتزاع من الذات والمبدء وتلبسها به، وهل هذا إلا التركب بالتحليل العقلي، فلم يريد البساطه والتركب الانحلاليين عقلاً، وإلا فلم يقع بينهما نزاع أصلاً.

وثانياً: أنه لو كان نظر شارح المطالع بساطه المشتق بحسب الإدراك والتصور حتى بالنظر الدقيق العرفي، وتركبه بتحليل العقل فقط، لم يتوجه إليه إشكال في أخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، لعدم دخله في معناه التصوري البدوي والدقي أصلاً، فيعلم أن المحقق الشريف أيضاً فهم من كلام شارح المطالع التركب اللحاظي، فأشكل عليه بهذا الإشكال.

نقد ما أفاده المحقق الشريف لإثبات بساطه المشتق

ويرد عليه أولاً: أنه لو تمّ لدلّ على خروج الشيء مفهوماً ومصداقاً عن معنى المشتق، وهو لا يستلزم البساطه، لإمكان تركبه من المبدء ونسبته إلى

الذات بنحو تكون النسبه داخله والذات خارجه.

نعم، لا إشكال في كونه جواباً عن شارح المطالع على فرض تماميته، فإنه قال بكون المشتق مركباً من «شيء له المبدء» فيشكل عليه بأن الشيء لا يمكن أن يكون مأخوذاً في معنى المشتق لا مفهوماً ولا مصداقاً.

وثانياً: أن الحق ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي (١)، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه، وإنما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، لأن الفصول حاكيه عن كنه الأشياء، ولا يعلم كنهها إلاّ بالأعلام الغيوب.

ويؤيده أنه ربما يجعل لا- زمان مكانه، كالحساس والمتحرك بالإرادة في الحيوان، فحيث إنه ليس لكل شيء إلفصل واحد حقيقي فيعلم أن كلياً منهما خاصه للحيوان لا فصل له.

والحاصل: أنه لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلدخول العرض العام في الخاصه التي هي عرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتى (٢).

وأورد بعضهم (٣) على المحقق الشريف بأن الشيء لا يكون عرضاً، بل جنس الأجناس، فلا يلزم من دخول مفهومه في المشتق دخول العرض في الفصل.

ص: ٤٧١

١- (١) لأن «الناطق» مشتق من النطق، وهو إما بمعنى التكلم، فيكون كيفاً مسموعاً، أو بمعنى العلم وإدراك الكليات، فيكون إما كيفاً نفسائياً أو من مقوله الإضافه أو الإنفعال على الاختلاف الواقع في حقيقه العلم والإدراك، وعلى جميع التقادير فالنطق عرض خاص للإنسان لا جوهر ذاتي له. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٧١.

٣- (٣) هو المحقق النائيني رحمه الله في فوائد الأصول ١ و ٢: ١١١، وأجود التقريرات ١: ١٠٢.

هو غريب، فإنّ المقولات العشر أجناس عاليه متباينه بتمام الذوات، فلا- جنس فوقها، فكيف يكون الشئء جنساً مع شموله لجميعها، بل للواجب والممتنع أيضاً.

هذا كله على فرض أخذ مفهوم «الشئء» في المشتق.

وأما على فرض أخذ مصداقه فيه فأجاب صاحب الفصول رحمه الله عن إشكال انقلاب الماده بأنّ المحمول ليس مصداق الشئء والذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضروره، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً (١).

توجيه صاحب الكفايه لما أفاده المحقق الشريف

وأورد عليه المحقق الخراساني رحمه الله بأنه يمكن أن يقال: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً وإن كان التقييد داخلياً بما هو معنى حرفي فالقضيّه لا محاله تكون ضروريّه، ضروره ضروريّه ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالضحك (٢) للإنسان، وإن كان المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلياً فقضيّه «الإنسان ضاحك» تنحلّ في الحقيقه إلى قضيتين: إحداهما قضيّه «الإنسان إنسان» وهي ضروريّه، والأخرى قضيّه «الإنسان له الضحك» وهي ممكنه، وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحلّ إلى القضيّه، كما أنّ عقد الوضع

ص: ٤٧٢

١- (١) الفصول الغرويّه: ٦١.

٢- (٢) في الكفايه «بالنطق» لكنّه لعلّه من سهو القلم، فإنّ إشكال انقلاب الماده يختصّ بالخاصّه كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

ينحلّ إلى قضيّته مطلقه عامّه عند الشيخ، وقضيّته ممكنه عامّه عند الفارابي، فتأمل (1)، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده صاحب الكفايه لتوجيه كلام المحقق الشريف

وفى كلا شقّي كلامه نظر: أمّا الشقّ الأوّل فلأنّ التقييد أمر إمكنى، لكون أحد طرفيه أعنى القيد إمكنياً، وكونه معنى حرفياً لا يوجب عدم الاعتناء بشأنه وجعله كالمعدوم من أصله، فإنّه مع كونه معنى حرفياً أمر واقعى حقيقى.

وأمّا الشقّ الثانى فلعدم تماميه الانحلال، فإنّ «الضحك» بناءً على التركيب يكون بمعنى «إنسان له الضحك» فإذا قلنا: «الإنسان ضحك» كان معناه «الإنسان إنسان له الضحك» وليس لنا فى هذه القضيّته إنسان ثالث حتّى يقال بانحلالها إلى قضيّتين: إحداهما «الإنسان إنسان» والأخرى «الإنسان له الضحك».

وانحلال عقد الحمل إلى القضيّته لا يستلزم انحلال أصل القضيّته إلى قضيّتين، كما أنّ رجوع عقد الوضع إلى مطلقه عامّه أو ممكنه عامّه لا يستلزم ذلك.

سَلّمنا الانحلال، لكنّه لا يفيد الانقلاب، لأنّ القضيّته الأصليّته التى انحلت إلى الضروريّته والممكنه تابعه لأخسهما، وهو الممكنه، فأين الانقلاب؟!

ثمّ إنّى لا أظنّ أحداً يلتزم بأخذ مصداق الشىء فى مفهوم المشتقّ، لكونه واضح البطلان، لاستلزامه كونه مشتركاً لفظياً بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ مصداق الشىء فى كلّ مورد مغاير للموارد الأخرى، فإنّا إذا

ص: ٤٧٣

قلنا: «زيد كاتب» كان الكاتب بمعنى «زيد الذى له الكتابه» وإذا قلنا: «عمرو كاتب» كان بمعنى «عمرو الذى له الكتابه» وهكذا، ولا يلتزم أحد بكون ما وضع له المشتق خاصاً، بل الكل قائلون بعموم الوضع والموضوع له فيه.

على أن أخذ مصداق الشيء فى مفهوم المشتق يستلزم إبهام معناه، لتردد معنى «الحساس» مثلاً بين «إنسان له الحس» و «فرس له الحس» وهكذا، مثل سائر المشتقات اللفظية، مع أن معناه واضح غير مبهم بقضاوه الوجدان.

وعلى هذا فالنزاع ينحصر فى دخل مفهوم الشيء فى المشتق.

نقد أدله القائلين بالبساطه

ثم استدلل من قال ببساطته بأمر كلها مدخوله:

منها: ما أفاده المحقق الشريف، وقد عرفت جوابه.

ومنها: ما استدلل به المحقق الخراسانى رحمه الله، وهو أن التركب مستلزم لتكرّر الموصوف فى مثل «زيد الكاتب» وهو خلاف الضروره(١).

وفيه: أن هذا المثال بناءً على التركب يكون بمعنى «زيد الذى شىء له الكتابه» ولم يتكرّر الموصوف فيه كما لا يخفى.

ومنها: أن التركب مستلزم لتحقق نسبتين فى كلام واحد: إحداهما فى تمام القضية، والأخرى فى المحمول فقط.

وفيه: أن اجتماع نسبتين فى كلام واحد لا يستحيل إلأفهما إذا كانتا تامتين، فى عرض واحد، متحدثين موضوعاً ومحمولاً، ولم يتحقق واحد من هذه الشروط الثلاثه فى المقام، فضلاً عن جميعها، فإن النسبه التى فى تمام القضية

ص: ٤٧٤

تأمه والتي فى جانب المحمول ناقصه، وهى متقدمه رتبه على التى فى تمام القضيّه، وهما مع ذلك مختلفتان بحسب طرفيهما كما هو واضح.

التحقيق حول مسأله بساطه المشتق وتركبه

والحق أنّ المفاهيم الاشتقاقية مركبه لا بسيطه، لدخل مفهوم الشىء فيها، وذلك لانسباق الشىء المتلبس بالمبدء إلى الذهن عند سماع المشتق، فمعناه مركب من ثلاثه امور: ١ - الشىء، ٢ - المبدأ، ٣ - تلبسه به، وكيف يمكن القول ببساطته مع تعدد الوضع فيه؟! فإن له بحسب مادته وضعاً، وبحسب هيئته وضعاً آخر، فالهيئه تدلّ على المقيّد والتقيّد، أعنى «الشىء» و«التلبس» والمادّه تدلّ على القيد، أعنى «المبدء» وهذا هو معنى التركيب.

وذهب بعض الأعلام أيضاً إلى التركيب، واستدلّ هو أيضاً عليه بالتبادر وانسباق الذات المتلبسه بالمبدء إلى الذهن (١).

وهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا يلائم ما ذهب إليه من أنّ مركز النزاع هو البساطه والتركّب بتعمّل من العقل، فإنّ التبادر إنّما هو مربوط بمرتبته الإدراك والتصوّر، لا بمرتبته التحليل العقلى كما هو واضح.

فاستدلّاه على دعواه بالتبادر نحو تسلّم قهرى لكون النزاع فى البساطه والتركّب للحاظيين، وهذا أقوى شاهد على أنّه بهذا المعنى يكون محلّاً للنزاع، لا بالمعنى الذى ذكره بعض الأعلام.

والحاصل: أنّ مفهوم المشتق مركب من الذات المتلبسه بالمبدء، فمفهوم الشىء والذات دخيل فيه، والدليل عليه هو التبادر.

ص: ٤٧٥

الثانى: فى الفرق بين المشتق ومبدئه

البحث حول ما اختاره أهل المعقول فى المقام

المشهور بين الفلاسفة أن الفرق بين المشتق ومبدئه إنما هو باعتبار «لا بشرط» و «بشرط لا» ووقع البحث فى مرادهم من هاتين الكلمتين - لا بشرط وبشرط لا -.

ففسر صاحب الفصول رحمه الله مرادهم منهما بما يراد فى بحث المطلق والمقيّد، وهو أن الماهية إذا قيست إلى العوارض والطوارئ الخارجيه مرّة تلاحظ لا بشرط بالإضافة إليها وأخرى بشرط شيء وثالثه بشرط لا، فعلى الأول تسمى الماهية مطلقه ولا بشرط، وعلى الثانى بشرط شيء، وعلى الثالث بشرط لا.

ثم أورد عليهم بأن صحّ الحمل وعدمها لا تختلف من حيث اعتبار شيء لا بشرط أو بشرط لا، لأن العلم والحركة وما شاكلهما، ممّا يمتنع حملها على الذوات، وإن اعتبرت لا بشرط، فإنّ ماهية الحركة أو العلم بنفسها آية عن الحمل على الشيء حقيقة، فلا يقال: «زيد علم أو حركة» إلّا بنوع من العناية والتجوّز، ومجرّد اعتبارها لا بشرط لا يوجب انقلابها عمّا كانت عليه، فما ذكروه من الفرق بين المشتق ومبدئه لا يرجع إلى معنى صحيح.

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في الفرق بين المشتق ومبدئه

وذهب المحقق الخراساني إلى أن كلام الفلاسفه يرجع إلى الفرق الذاتى بينهما، فإنه قال: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنه بمفهومه لا- يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدء، ولا يعصى عن الجرى عليه، لما هما عليه من الأتحاد، بخلاف المبدء، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، وملاك الحمل والجرى إنما هو نحو من الأتحاد والهوهويّه، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما، من أن المشتق يكون لا بشرط، والمبدء يكون بشرط لا، أى يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل ومفهوم المبدء يكون آبياً عنه(١).

ثم اعترض على صاحب الفصول رحمه الله بقوله:

وصاحب الفصول رحمه الله حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجيه مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامه الفرق بذلك، لأجل امتناع حمل العلم والحركه على الذات وإن اعتبرنا لا بشرط، وغفل عن أن المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادّه والصوره، فراجع(٢)، إنتهى كلامه.

نقد ما فسّر به صاحب الكفايه كلام مشهور الفلاسفه في المقام

ونوقش(٣) في كلام المحقق الخراساني رحمه الله بأن ما نسبه إلى أهل المعقول من أن

ص: ٤٧٨

١- (١) كفايه الأصول: ٧٤.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) المناقشه مربوطه بما نسبه إلى أهل المعقول، وأما أصل كلامه فتلقّوه بالقبول، فإنّ المحقق الاصفهاني رحمه الله قال: وأما «ما أفاده استاذنا العلّامه «أدام الله أّيّامه» في المتن، من أن الفرق بين المشتق ومبدئه أنه بمفهومه لا- يأبى عن الجرى والحمل بخلاف المبدء، فإنه يأبى عنه، وأنه إلى ذلك يرجع ما أفاده أهل المعقول من الفرق بينهما بلا بشرط وبشرط لا، لا حفظ مفهوم واحد وملاحظه الطوارئ» فهو وإن كان صحيحاً في نفسه حيث إنهما كذلك كما سيجيء إن شاء الله تعالى، إلّا أن إرجاع كلمات أهل المعقول إلى ذلك لعلّه لحسن ظنّه بهم، وإلّا فكلّما تهم صريحه... نهايه الدرايه ١: ٢٢٦. م ح - ي.

مرادهم هو الفرق الحقيقي بين المشتق ومبدئه خلاف صريح كلامهم.

فالمحقق الاصفهاني رحمه الله حكى منهم في حاشيته على الكفايه كلامين صريحين في أنّ مرادهم من «لا بشرط» و «بشرط لا» أمران اعتباريان، لا ذاتيان:

كلام العلامة الدواني حول الفرق بين المشتق ومبدئه

١ - ما نقله عن المحقق الدواني رحمه الله بقوله: المحكي عن العلامة الدواني أنّه لا فرق بين المشتق ومبدئه الحقيقي (١) دون مبدئه المشهورى وهو المصدر إلّا بالاعتبار، وقد صرح بخروج الذات والنسبه معاً عن مداليل المشتقات، فإنّه قال في تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى - فى مقام الردّ على من زعم أنّ الأجزاء المحموله لا تكون مفهومات المشتقات، لاشتمالها على النسبه - ما لفظه:

التحقيق أنّ معنى المشتق لا يشمل على النسبه بالحقيقه، فإنّ معنى الأبيض والأسود ونظائرها ما يعبر عنه فى الفارسيه ب «سفيد وسياه» وأمثالهما، ولا مدخل فى مفهومهما للموصوف لا عاماً (٢) ولا - خاصاً، إذ لو دخل فى مفهوم الأبيض «الشيء» كان معنى قولنا: «الثوب الأبيض» الثوب الشيء الأبيض (٣)،

ص: ٤٧٩

-
- ١- (١) المبدء الحقيقى هو المادّه غير المتحصّله مثل «ض - ر - ب» والمبدء المشهورى هو المصدر. م ح - ي.
 - ٢- (٢) المراد بالعام مفهوم «الشيء» وبالخاصّ مصداقه. م ح - ي.
 - ٣- (٣) حقّ العبارة أن يقال: «الشيء الذى له البياض». منه مدّ ظله.

ولو دخل فيه «الثوب» بخصوصه كان معناه الثوب الأبيض (١) ، وكلاهما معلوما الانتفاء (٢).

كلام صدر المتألهين فى الفرق بين المشتق ومبدئه

٢ - ما حكاه عن صدر المتألهين فى الشواهد الربوبية، وهو أن مفهوم المشتق عند جمهور علماء الكلام متحصّل من الذات والصفه والنسبه، وعند بعض المحققين هو عين الصفه، لاتّحاد العرض والعرضى عنده بالذات، والفرق بكون الصفه عرضاً غير محمول إذا اخذ فى العقل بشرط لا شىء، وعرضياً محمولاً إذا اخذ لا بشرط (٣).

كلام آخر للمحقّق الدوانى فى اتّحاد المشتق ومبدئه

ويؤيد كون الفرق بين المشتق ومبدئه بمجرد الاعتبار عند أهل المعقول ما حكاه الحكيم السبزواري رحمه الله فى حاشيه الأسفار عن العلّامة الدوانى على ما فى حاشيه الكفايه للمحقّق الاصفهاني رحمه الله، فإنّه قال:

نقل عنه (٤) بعض (٥) المحققين وجهين آخرين:

أحدهما: أنا إذا رأينا شيئاً أبيض فالمرئى بالذات هو البياض، ونحن نعلم بالضروره أنا قبل ملاحظه أنّ البياض عرض والعرض لا يوجد قائماً بنفسه نحكم بأنّه بياض وأبيض، ولو لا الاتّحاد بالذات بين الأبيض والبياض لما

ص: ٤٨٠

١- (١) حقّ العبارة أن يقال: «الثوب الذى له البياض». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١: ٢٢١.

٣- (٣) نهايه الدرايه ١: ٢٢٧.

٤- (٤) أى عن العلّامة الدوانى رحمه الله. م ح - ى.

٥- (٥) هو الحكيم السبزواري رحمه الله. م ح - ى.

حكم العقل بذلك في هذه المرتبه، ولم يجوز قبل ملاحظه هذه المقدمات كونه أبيض، لكن الأمر خلاف ذلك.

وحاصل الوجه الآخر: أن المعلم الأول (١) و مترجمى كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقات، ومثّلوا لها بها، فعبروا عن الكيف بالمتكيف، ومثّلوا له بالحارّ والبارد، ولو لا الاتّحاد لم يصحّ (٢) ذلك (٣)، إنتهى.

والحاصل: أن الفلاسفه أرادوا بالكلمتين - لا- بشرط وبشرط لا- - أمرين اعتباريين، لا- مفهومين مختلفين كما تخيل المحقّق الخراسانى رحمه الله.

توجيه الحكيم السبزواري رحمه الله لكلام أهل المعقول

قال المحقّق السبزواري رحمه الله توضيحاً للابشريطيه والبشرط اللائيه في المقام:

إنّ نفس حقيقه البياض وغيرها من الأعراض تارة تلاحظ بما هي وأنها موجوده في قبال موضوعها، فهي بهذا اللحاظ بياض ولا يحمل على موضوعه، كيف وقد لوحظ فيه المباتنه مع موضوعه، والحمل هو الاتّحاد في الوجود، وأخرى تلاحظ بما هي ظهور موضوعها وكونها مرتبه من وجود موضوعها، وظهور الشىء وطوره لا يباينه، فيصحّ حملها عليه، إذ المفروض أن هذه المرتبه مرتبه من وجود الموضوع، والحمل هو الاتّحاد في الوجود (٤).

ص: ٤٨١

١- (١) المعلم الأول أرسطو، والثاني أبو نصر الفارابى. م ح - ى.

٢- (٢) إذ الكيف إنّما هو الحراره والبروده، لا الحارّ والبارد لو لم يتحقّق بينهما الاتّحاد. م ح - ى.

٣- (٣) نهايه الدرايه ١: ٢٢٣، والحكمه المتعاليه في الأسفار العقليه الأربه ١: ٤٢، التعليقه ٣.

٤- (٤) نهايه الدرايه ١: ٢٢٥، نقلاً عن بعض المحقّقين الذى فسّر فى التعليقه بالحكيم السبزواري رحمه الله.

ولسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره في المقام مطالب جيده، وإن كانت متشبهة في تقارير بحثه:

١ - ناقش فيما أفاده المحقق الدواني من الوجهين المتقدمين المنقولين عنه في حاشيه الأسفار بقوله:

فيه خلط بين النظر العقلي والفهم العرفي، إذ المتبع في تعيين المفاهيم هو الأذهان الصافية عن شوائب البراهين العقلية، وأتحد المشتقات الدائرة بين العرف الساذج مع مبادئها من الغرائب بينهم، ولا يرضى به مهما صار دقيقاً، وأوهن منه التمسك بكلام المترجمين، إنتهى ملخصاً.

٢ - ثم ناقش في كلام المحقق السبزواري رحمه الله بقوله: ولا يكاد ينقضى تعجبي من هذا المحقق، كيف جعل الوصفين (١) المزبورين من الأمور الاعتبارية، وأن اللحاظ تارة يمنع عن الحمل، وأخرى يخرج عن التعصبي، وقد تقدم أن الحق كون اللابشرية وبديلها من الأمور الواقعية.

٣ - أن ما نسب إلى أهل المعقول من كون الماده بشرط لا، والمشتق لا بشرط غير صحيح، لاستلزامه اجتماع أمرين متنافيين في المشتقات، إذ الماده التي اخذت بشرط لا- لا بد وأن تكون موجوده في فروعها بما لها من الحثيات بلا حذف واحده منها، وحينئذ هيئه المشتق لا تأتي عن الحمل،

ص: ٤٨٢

١- (١) بين شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» كلام الإمام رحمه الله بعبارة اخرى، وهي أنه: كيف جعل حقيقه البياض متعصيه عن الحمل على موضوعها إذا لوحظت بما هي في قبالة، وقابله للحمل عليه إذا لوحظت مرتبه من وجوده، مع أن ما يقبل الحمل هو الأبيض، وأما البياض فلا يقبله أصلاً، ألا ترى أنه لا يصح أن تقول: «هذا الجدار بياض» معتذراً بأنك لاحظت البياض مرتبه من مراتب وجود الجدار؟ م ح - ي.

بل تقتضيه، ومادته يتعصبي عنه، وإلما لم تكن ما فرض مادّة مادّة، واحتمال أنّ المراد من المادّة هنا هو المصدر فاسد، فإنّهم بصدد بيان الفرق بين المشتقّ والمبدء الحقيقي دون المشهورى كما عرفت فى المحكى عن العلّامة الدوانى.

٤ - أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه وإن كان فى قابليته الحمل وعدمها، إلّا أنّه أمر واضح لا يحتاج إلى البيان، وإنّما كان عليهم (١) بيان لَمَيّه قابليته حمل المشتقّ دون المبدء.

والتحقيق أنّ مادّة المشتقّات موضوعه لمعنى فى غاية الإبهام وعدم التحصيل، ويكون تحصيله بمعانى الهيئات، كما أنّ نفس المادّة أيضاً كذلك بالنسبة إلى الهيئات، فمادّه «ضارب» لا يمكن أن تتحقّق إلّا فى ضمن هيئة ما، كما أنّها لا تدلّ على معنى باستقلالها (٢)، فهى مع هذا الانغمار فى الإبهام وعدم التحصيل لا تكاد تتّصف بقابليته الحمل ولا قابليته، إلّا على نحو السلب التحصيلى (٣)، لعدم شبيّه لها بنحو التحصيل والاستقلال. نعم، بناءً على ما ذكرنا سابقاً من كون هيئة المصدر واسمه إنّما هى موضوعه لتمكين التنطق بالمادّة يكون المصدر كاسمه هو الحدث المتحصّل، فيتّصف بالإباء عن الحمل، بخلاف المادّة، فإنّها بنفسها لا تحصيل لها ولا لمعناها.

لكنّك عرفت أنّهم بصدد بيان الفرق بين المشتقّ والمبدء الحقيقي دون المشهورى (٤).

ص: ٤٨٣

- ١- (١) أى على أهل المعقول. م ح - ى.
- ٢- (٢) فالمادّة غير متحصّله لا لفظاً ولا معنى. م ح - ى.
- ٣- (٣) لصدقه مع انتفاء الموضوع. م ح - ى.
- ٤- (٤) تهذيب الأصول ١: ١٧٢.

ثم إنَّ صاحب الفصول رحمه الله حيث استشكل في كلام أهل المعقول بما عرفت عقب كلامه بما حاصله: إنَّ الحمل يتقوم بمغايره باعتبار الذهن، واتحاد باعتبار ظرف الحمل من ذهن أو خارج، ثم التغاير قد يكون اعتبارياً والاتحاد حقيقياً، كما في مثل «زيد إنسان» (١). وقد يكون التغاير حقيقياً والاتحاد اعتبارياً، كما في مثل «الجسم بياض» فلا بد في الثاني من اعتبار الاتحاد بينهما - بأخذ الموضوع مجموع ما هو مركب منه ومن المحمول - ليتمكن الحمل، فإذا كان بين المشتق والمبدء هذه المغايره الحقيقيه الواضحه فكيف يمكن القول بعدم الفرق بينهما إلبالاعتبار كما ذهب إليه أهل المعقول (٢).

البحث حول ما أفاده صاحب الفصول في القضايا الحملية

والمحقق (٣) الخراساني رحمه الله توهم أنه قائل بلزوم ملاحظه التركيب في جميع القضايا الحملية، ولذا قال في ردّه: ولا يعتبر معه (٤) ملاحظه التركيب بين المتغايرين، واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً (٥).

وعلى أساس هذا التوهم قال أيضاً: مع وضوح عدم لحاظ ذلك في

ص: ٤٨٤

١- (١) فإنَّهما متَّحدان حقيقهً ومتغايران بحسب كون الموضوع جزئياً والمحمول كلياً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ٦٢.

٣- (٣) إنَّ المحقق الخراساني رحمه الله جعل الإشكال على صاحب الفصول أمراً مستقلاً، مع أنّ كلامه رحمه الله من تتمه الأمر السابق، أعنى مسأله الفرق بين المشتق ومبده. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) أي مع ملاك الحمل الذي هو الهوهويّه والاتحاد من وجه والمغايره من وجه آخر. م ح - ي.

٥- (٥) كفايه الأصول: ٧٥.

التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا- يلحظ في طرفها إلما نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات(1).

مع أنّ صاحب الفصول رحمه الله لا- يقول بملاحظه التركيب في جميع القضايا، بل قسّمها إلى قسمين، وقال بتركيب الموضوع في خصوص القسم الثاني فقط كما عرفت، بخلاف القسم الأول الذي يشمل أكثر القضايا.

نعم، مثّل للقسم الثاني ب «الإنسان جسم» مع كونه من القسم الأول، لتحقق الاتحاد الحقيقي بينهما، ولعلّ هذا حمل المحقق الخراساني إلى ذلك التوهّم.

وكيف كان، فيرد على صاحب الفصول رحمه الله أولاً: ما أورده عليه المحقق الخراساني رحمه الله من أنّه إذا أخذنا الموضوع في مثل «الجسم بياض» مركّباً من الجسم والبياض تحقق المغايره بين الموضوع والمحمول بالجزئيه والكليّه، ومن الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ نحو من الاتّحاد بين الموضوع والمحمول، فلحاظ التركيب كّر على ما فرّ، فإنّه رحمه الله فرّبه من المغايره إلى الاتّحاد، مع أنّه في الواقع فرار من مغايره إلى مغايره حقيقته اخرى(2).

وثانياً: أنّ القضية الملفوظه لابدّ من أن تكون حاكيه عن الواقع، مع أنّ الجسم غير البياض خارجاً، فكيف يصحّ أن يقال: «الجسم بياض» بدعوى اعتبار الاتّحاد بينهما، هل الاعتبار يغيّر الواقع ويصحّ الحكاياه!؟

البحث حول اعتبار المغايره بين الموضوع والمحمول

ثمّ إنّ اعتبار المغايره بين الموضوع والمحمول لا- وجه له وإن ذهب إليه بعض الأكابر منهم المحقق الخراساني(3) والاصفهانى رحمهما الله(4)، فإنّ الحمل الذي مفاده الهوهويه متقوم بالاتّحاد بين الموضوع والمحمول في نفس الأمر، وإنّما أراد

ص: ٤٨٥

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) المصدر نفسه.

٤- (٤) نهاية الدرايه ١: ٢٣٢.

المتكلم الإخبار بهذا الاتحاد الواقعي، فكما لا يكون التغير الواقعي في القضايا الصادقة، كذلك لا معنى للتغير الاعتباري.

وتوهم لزوم اعتبار المغايره إمّا لاستحاله تحقّق النسبه بين الشيء ونفسه، أو لاستحاله حمل الشيء على نفسه، وكلاهما أجنبيان عن القضيه الحملية، أمّا الأوّل فلعدم وجود النسبه فيها كما حَقَّقناه في مبحث القضايا(1)، وأمّا الثاني فلعدم امتناع حمل الشيء على نفسه، فإنّ القضيه اللفظيه مرآه للواقع حاكيه عنه، فإذا قلنا: «زيد كاتب» فكما أنّه ليس في الخارج إلّا وجود واحد فلا بدّ من تطابق القضيه اللفظيه له، وإلّا كان الحاكي غير المحكي، فلا يكون مرآه له، والحمل هو الإخبار والحكايه عن الواقع.

بل اعتبار المغايره بين الموضوع والمحمول يورث الإشكال، فإنّ القضيه الحملية حاكيه عن الاتحاد بينهما، ولحاظ التغير يخالفه كما هو واضح.

فاعتبار المغايره بينهما - سواء كانا متّحدين وجوداً فقط مثل «زيد كاتب» أو ماهيةً أيضاً مثل «الإنسان حيوان ناطق» - غير لازم، بل مضرّ.

إن قلت: لا ريب في تحقّق التغير بالمفهوم في مثل «زيد كاتب» وبالإجمال والتفصيل في مثل «الإنسان حيوان ناطق».

قلت: نعم، ولكن هذا التغير لا يرتبط بالقضيه، فإنّها غير حاكيه إلّا عن الاتحاد الوجودي في الأوّل والماهوي في الثاني.

رأى الإمام الخميني رحمه الله حول لزوم المغايره بين طرفي القضيه

ثمّ إنّ سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره فصل بين الواقع وبين اللفظ والذهن، فذهب إلى عدم تحقّق التغير الواقعي في القضيه الواقعيه، ولا معنى أيضاً

ص: ٤٨٦

١- (١) راجع ص ٢٠٥ مبحث أجزاء القضايا من مباحث الوضع.

للتغاير الاعتبارى فيها، لأن اعتبار التفكيك ينافى الإخبار بالاتحاد والهوهويه.

وأما القضية اللفظية والمعقوله فالتغاير الواقعى بين الموضوع والمحمول فيهما ممّا لا بدّ منه، فلا يصحّ أن يقال: «زيد زيد» لأنّهما لفظان مكرّران حاكيان عن هويّه واحده فى نفس الأمر من غير تغاير فى ذهن المتكلّم وكلامه وذهن المخاطب، والقضيّه الحملية لا بدّ من أن تكون حاكيه عن الاتّحاد بين الهويّتين المختلفتين (١).

هذا حاصل ما فى التقارير المطبوعه من بحثه الشريف.

وفيه: أنّ مثل قضيّه «زيد زيد» لو لم تكن صحيحه لكان إمّا لأجل عدم فائدتها، أو لأجل امتناع حمل الشىء على نفسه، أمّا مسأله حمل الشىء على نفسه فقد عرفت عدم استحالتها، بل الإمام قدس سره أيضاً معترف به حيث قال عقيب كلامه السابق: وحمل الشىء على نفسه بمعنى الإخبار عن كون الشىء نفسه ليس غير صحيح جداً، بل ضرورى الصّحّه (٢).

وأما مسأله الفائده فيكفى فيها رفع شبهه من تخيل أنّ الشىء يمكن أن لا يكون نفسه، فنقول فى جواب شبهته: «بل الشىء نفسه، الإنسان إنسان، زيد زيد».

والحاصل: أنّه لا- ملزم لأن يكون الموضوع والمحمول حاكيين عن هويّتين مختلفتين، ولا يمتنع اتّحاد الموضوع والمحمول فى القضيتين اللفظية والمعقوله، فالتفصيل بين القضايا بالقول باستحاله تحقّق التغاير فى القضيّه الواقعيه وضرورته فى القضيّه اللفظيه والمعقوله ليس بتامّ.

هذا تمام الكلام فى المباحث المربوطه بالفرق بين المشتقّ ومبدئه.

ص: ٤٨٧

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٧٨.

٢- (٢) المصدر نفسه.

فى كئفئفه آئصافه آعالى بالصفتاء الجارفة علىه

الثالث: فى كئفئفه آئصافه آعالى بالصفتاء الجارفة علىه

أشاره

وففه جهتان من البآء:

الأولى: فى المغافره المعآبره بفن المبدء وما فجرى علىه المشق

إنهم آئفقوا على آعآبار المغافره بفن المبدء وما فجرى علىه المشق.

وذهب المحقق الآراسانى رحمه الله إلى كفافه المغافره بفنهما مفهوماً وإن آأآدا آارجاً، فصدق الصفتاء مثل العالم والقادر والرففم والآكرفم إلى ففر ذلك من صفتاء الكمال علىه آعالى على ما ذهب إلىه أهل الآق من عفففه صفتاه فكون على الآقفقه، فإن المبدء ففها وإن كان عفن ذاته آعالى آارجاً، إلا أنه ففر ذاته آعالى مفهوماً (١).

ثم آعآرض على صاحب الفصول بأنه آوهم لزوم المغافره الآقفقففه كما فى «زفد عالم» ولذا آآرم بالنقل أو الآآوز فى أفاظ الصفتاء الجارفة علىه آعالى بناءً على الآق من العفففه (٢)، مع أنك قد عرفآ كفافه المغافره مفهوماً، ولا آئفاق على آعآبار ففرها إن لم نقل بآصول الآئفاق على عدم

ص: ٤٨٩

١- (١) كفافه الأصول: ٧٦.

٢- (٢) الفصول الغروفه: ٦٢.

اعتباره كما لا يخفى، وقد عرفت ثبوت المغايره كذلك بين الذات ومبادئ الصفات (١).

الثانيه: فى الارتباط بين المبدء وما يجرى عليه المشتق

واختلفوا فيه على أقوال:

أ - أنه يعتبر قيام المبدء به قياماً حلولياً حتى يصدق المشتق على نحو الحقيقه، وهذا ما ذهب إليه الأشاعره، ثم إنهم رأوا أن الاعتقاد بكونه تعالى متكلماً يستلزم الاعتقاد بكونه محلاً للحوادث لو فسّر الكلام بالأصوات، فذهبوا إلى الكلام النفسى فى حقه تعالى حتى يكون قديماً كذاته تعالى، ولم يتفطنوا إلى فساد مذهبهم فى المشتق، مع أنه - مضافاً إلى كونه منشأ للإشكال فى كونه تعالى متكلماً - واضح البطلان، لصدق الضارب والمؤلم مع عدم حلول الضرب والألم بفاعلها.

ب - أنه لا- يعتبر قيامه به أصلاً، لانحصار القيام عند أرباب هذا القول بالحلولى، مع أنه منتفٍ فى مثل الضارب والمؤلم كما عرفت.

ج - ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله من اعتبار القيام بالمعنى الأعم من الحلول والصدور وغيرهما، وحيث إن القيام بأى نحو من الأنحاء لا- يتصور فى صفاته تعالى، لكونها عين الذات ذهب إلى النقل أو التجوز فيها من هذه الجهه أيضاً كالجهه الأولى (٢).

وأورد عليه المحقق الخراسانى رحمه الله بأنها لو كانت بغير معانيها العامه جاريه

ص: ٤٩٠

١- (١) كفايه الأصول: ٧٦.

٢- (٢) الفصول الغرويه: ٦٢.

عليه تعالى كانت صرف لقلقه اللسان وألفاظ بلا- معنى، فإن غير تلك المفاهيم العامه الجاربه على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلبما يقابلها، ففى مثل ما إذا قلنا: «إنه تعالى عالم» إما أن نعى أنه من ينكشف لديه الشىء فهو ذاك المعنى العام، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى (١)، فتعالى عن ذلك علواً كبيراً، وإما أن لا نعى شيئاً، فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقه وكونها بلا معنى كما لا يخفى (٢).

وأجاب عنه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأن صاحب الفصول يمكن أن يلتزم بنقل مثل العالم والقادر إلى نفس العلم والقدرة التى لا- تستلزم الزيادة على ذاته تعالى، أو باستعمالهما فيهما مجازاً، وهذا احتمال رابع لا يتوجه إليه إشكال المحقق الخراسانى رحمه الله.

لكن أورد على صاحب الفصول رحمه الله بأن الالتزام بالتجوّز أو النقل خلاف الوجدان، فإننا نرى أنهم يطلقون كلمه «العالم» على زيد مثلاً وعلى الله سبحانه بكيفيته واحده ومعنى واحد (٣).

د - ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من عدم اعتبار القيام، بل المعتبر هو التلبس (٤) بالمبدء بنحو خاص على اختلاف أنحائه الناشئه من اختلاف المواد (٥) تارة واختلاف الهيئات (٦) اخرى من القيام صدوراً أو حلوياً

ص: ٤٩١

١- (١) وهو الجاهل. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٧٧.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ١٨٠.

٤- (٤) وإن عبّر فى مطاوى كلامه بالقيام أيضاً. منه مدّ ظلّه.

٥- (٥) فتارة يكون التلبس حلولياً كما فى مثل «الأبيض» وأخرى صدورياً كما فى مثل «الضارب». منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

٦- (٦) فإن فى هيئه الفاعل نحواً من التلبس وفى هيئه المفعول نحواً آخر وفى هيئه اسم المكان نحواً ثالثاً وهكذا. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفايه رحمه الله.

أو وقوعاً عليه أو فيه أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى، أو مع عدم تحقّق إلّاللمنتزع عنه كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقّق لها ولا يكون بحذائها في الخارج شيء.

فالتلبّس في الصفات الجارية عليه تعالى يكون بنحو العيّيّه، وهذا أعلى درجات التلبّس وإن لم يدركه العرف (1)، فإنّه يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها، فالعالم يكون بمعنى الذات المتلبّسه بالعلم عند العرف، وهو متّبع عندنا، وأمّا أنّ العيّيّه هل هي من مصاديق التلبّس أم لا فلسنا فيه تابعاً لنظر العرف (2).

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام.

ما يقتضيه التحقيق في المقام

هـ - والحقّ في المسأله ما ذهب إليه الإمام وبعض الأعلام من عدم اعتبار القيام والتلبّس ونحوهما في صدق المشتقّ حقيقةً، بل المعبر إنّما هو واجديّه (3) الذات للمبدأ في قبال فقدانها له، وهي تختلف باختلاف الموارد، فتارةً يكون الشيء واجداً لما هو مغاير له وجوداً ومفهوماً، كما هو الحال في غالب المشتقّات، وأخرى يكون واجداً لما هو متّحد معه خارجاً وعينه مصداقاً، وإن كان يغايره مفهوماً، كواجديّه ذاته تعالى لصفاته الذاتيه (4).

ص: ٤٩٢

١- (١) فإنّ العرف يدرك التلبّس فيما إذا كان بين الذات والمبدء تغاير واقعي، لا فيما إذا كان بينهما تغاير مفهومي فقط مع العيّيّه الخارجيه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٧٧.

٣- (٣) وأمّا سبب الواجديّه فلا دخل له في معنى المشتقّ، فالمالك مثلاً يكون بمعنى «من هو واجد للملك» وأمّا كون سبب الملكيه هو الشراء أو الإرث أو الهبه فلا دخل له في معناه. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) محاضرات في اصول الفقه ٣٢٥:١، وتهذيب الأصول ١:١٨١.

وعليه فلا- يعتبر التلبس والاتصاف حتّى نضطرّ إلى توسعته بنحو يشمل العيّيّه، ثمّ نضطرّ إلى القول بأنّ نظر العرف ملاك في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها، كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله.

ص: ٤٩٣

الحقّ ما ذهب إليه المحققون منهم صاحب الكفاية من أنّه لا يعتبر في صدق المشتقّ حقيقة التلبس بالمبدء حقيقة كما في «الماء جارٍ» بل يكفي التلبس به ولو مجازاً كما في «الميزاب جارٍ» فإسناد الجارى إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز، إلّا أنّه في الإسناد لا في الكلمة، فالمشتقّ في مثل المثال بما هو مشتقّ قد استعمل في معناه الحقيقي وإن كان مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي، خلافاً لصاحب الفصول، حيث تخيل أنّه من قبيل المجاز في الكلمة (١).

هذا تمام الكلام في المشتقّ، وبه تمّ ما أردنا إيراده في المقدّمه.

ص: ٤٩٥

سرشناسه : يوسفى گنابادى خراسانى، محمدحسين

عنوان و نام پديدآور : اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه : تقريراً لما افاده المرجع الدينى آيه الله العظمى الشيخ محمدالفاضل اللكرانى قدس سره/ تاليف محمدحسين اليوسفى الكنابادى الخراسانى؛ اعداد و نشر مركز فقه الاثمه الاطهار عليهم السلام.

مشخصات نشر : قم: مركز فقه الاثمه الاطهار عليهم السلام، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهري : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه الامام الفاضل اللكرانى؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابك : ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹؛ ج. ۶: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳:

يادداشت : عربى.

يادداشت : كتابنامه.

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لكرانى، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

رده بندى كنگره : BP۱۵۹/۸/ى۹الف ۶ ۱۳۸۸

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملي : ۲۶۲۹۷۱۸

ص : ۱

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة : تقريراً لما افاده المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمدالفاضل النكراني قدس سره

تأليف محمدحسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

ص: ٣

المقصد الأول: في الأوامر

وفيه فصول

ص: ٦

فى معنى مادّه الأمر لغّه واصطلاحاً

الفصل الأول فيما يتعلّق بمادّه الأمر من الجهات

إشاره

وهى عديده:

الجهه الأولى: فى معناها اللغوى والاصطلاحى

إشاره

اختلفوا فى أنّ معناها اللغوى واحد أو متعدّد؟ وعلى الثانى هل هى مشترك لفظى بين المعنيين أو المعانى أو مشترك معنوى؟ ثم هل لها معنى اصطلاحى غير اللغوى أم لا؟ فاعلم أنّه قد ذكر للفظ الأمر معانٍ متعدّده، منها الطلب، وهو أمر اشتقاقى حدثى قابل للتصريف، كما يقال: «أمره بكذا» ومنها الشىء، كما تقول: «رأيت اليوم أمراً عجبياً» ومنها الشأن، كما يقال:

«شغله أمر كذا» ومنها الفعل، كما فى قوله تعالى: «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (١) ومنها الفعل العجيب، كما فى قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» (٢) ومنها الحادثه، كما يقال: «وقع اليوم أمر كذا» ومنها الغرض، كما تقول: «جاء زيد لأمر كذا».

ص: ٧

١- (١) هود: ٩٧.

٢- (٢) هود: ٦٦ و ٨٢.

ولا يخفى أنّ «الأمر» بالمعنى الأول يجمع على «أوامر» وبسائر المعانى على «أمور».

كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله حول معنى «الأمر»

وذهب سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله إلى أنّ الأمر فى الآيتين (١) بمعنى الطلب لا- بمعنى الفعل أو الفعل العجيب، والذى بمعنى الفعل العجيب إنّما هو «الإمر» بكسر الهمزة، كما فى قوله تعالى فى قصه موسى والخضر: «قَالَ أَخْرَقْتُهَا لِتُغْرَقَ أَهْلُهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا» (٢)، فعّد الفعل العجيب من معانى «الأمر» لعلّه من جهة الاشتباه ب «الإمر» بكسر الهمزة (٣).

كلام صاحب الكفايه وصاحب الفصول فى معنى «الأمر»

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه حقيقه فى الطلب فى الجملة (٤) والشىء، وأمّا البواقى فهى من اشتباه المصداق بالمفهوم (٥).

وذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى كونه حقيقه فى الطلب والشأن (٦).

ص: ٨

١- (١) أى قوله تعالى: «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بَرِّشِيدٍ» وقوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا».

٢- (٢) الكهف: ٧١.

٣- (٣) نهاية الأصول: ٨٥.

٤- (٤) يحتمل أن يكون قوله: «فى الجملة» ناظراً إلى بعض المباحث الآتية، من أنّ العلوّ أو الاستعلاء هل يعتبر فى الأمر أم لا؟ ومن أنّه حقيقه فى الوجوب أو فى الأعمّ منه ومن الندب، فإنّ هذه المباحث لا تضرّ بكونه بمعنى الطلب إجمالاً، ويحتمل أن يكون ناظراً إلى عدم صحّ استعماله فى جميع موارد استعمال الطلب، لعدم صحّ تبديل كلمه «طالب» فى قولنا: «طالب العلم» مثلاً إلى كلمه «آمر» وعلى هذا الاحتمال فىنبغى تقييد «الشىء» أيضاً بهذا القيد، لعدم صحّ تبديل كلمه «شىء» فى قولنا: «هذا البناء شىء عجيب» إلى كلمه «أمر». منه مدّ ظلّه.

٥- (٥) كفايه الأصول: ٨١.

٦- (٦) الفصول الغرويّه: ٦٢.

ويرد عليهما أنّ الطلب أمر حدثي اشتقاقي قابل للتصريف، وما وضع له هو المادّه (1) الساريه في فروعها التي لم تتحصّل بهيئته خاصّه، بل خاليه عن جميع الفعلّيات والتحصيلّيات، والموضوع للمعاني الأخرى هو لفظ «الأمر» جامداً المتحصّل بهيئته الخاصّه، كلفظ الإنسان والحيوان، وعليه فالوضعان لم ينحدرا على شيء واحد حتّى يجعل من الاشتراك اللفظي، بل على مادّه غير متحصّله تارّه، وعلى اللفظ الجامد اخرى.

نعم، لو كان مادّه المشتقّات هي المصدر لكان لفظ «الأمر» مشتركاً بين الطلب وغيره، لكنّه واضح الفساد، لعدم كون المصدر بمادّته وهيئته محفوظاً في المشتقّات كما لا يخفى.

ثمّ يرد على قول صاحب الكفايه: «ولا يخفى أنّ عدّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم» (2) أنّنا لو قلنا مكان «جاء زيد لأمر كذا»: جاء زيد لغرض كذا، أو مكان «شغله أمر كذا»: شغله شأن كذا، كان صحيحاً، وهكذا الأمر في سائر المعاني، ولا ينافيه استفاده الغرض من اللام أيضاً فيما إذا كان الأمر للغرض، فكيف يمكن ادّعاء استعماله في الموارد المذكوره في مصداق الغرض والشأن وغيرهما من المعاني لا في مفهومها؟! هذا أوّلاً.

ص: ٩

١- (١) وهي «ا - م - ر». م ح - ي.

٢- (٢) إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله - بعد نقل المعاني التي ذكرها للأمر - قال: ولا يخفى أنّ عدّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم، ضروره أنّ «الأمر» في «جاء زيد لأمر كذا» ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دلّ على الغرض، نعم، يكون مدخوله مصداقه، فافهم، وهكذا الحال في قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» يكون مصداقاً للتعجب لا - مستعملاً في مفهومه، وكذا في الحادثه والشأن... ولا يبعد دعوى كونه حقيقه في الطلب في الجملة والشئ. م ح - ي.

وثانياً: لو كان المستعمل فيه هو المصداق وكان معنى قولنا: «جتتك لأمر كذا» جتتك لملاقاتك مثلاً، فلو استعمل «الأمر» في الملاقاه بما أنها مصداق «الغرض» لكان استعماله في مفهوم الغرض صحيحاً بطريق أولى، ولو استعمل فيها بما أنها مصداق «الشيء» لم يكن من اشتباه المصداق بالمفهوم في شيء، ضروره أن اشتباه المصداق بالمفهوم يختص بما إذا قيس المصداق إلى مفهوم نفسه لا- إلى مفهوم آخر، مع أن المصداق في المقام أعني «الملاقاه» مصداق للغرض، والمفهوم هو مفهوم الشيء، فأين اشتباه المصداق بالمفهوم؟!

وقس على ما ذكرنا في «الغرض» سائر المعاني.

على أنه رحمه الله قال بكون «الأمر» حقيقةً في مفهوم الشيء، فكيف حملة في هذه الموارد على إرادته مصداق الشيء لا مفهومه؟!

والحاصل: أنه لو فرض صحه الاشتراك اللفظي فلا وجه لحصر «الأمر» في معنيين: «الطلب» و «الشيء» وإخراج سائر المعاني عنه بعد استعماله فيها أيضاً.

ثم لا يخفى وجود التهافت في كلام المحقق الخراساني رحمه الله، حيث اختار ابتداءً كون الأمر مشتركاً لفظياً بين الطلب والشيء، ثم قال بعد بيان معناه الاصطلاحي:

إنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغته (١)، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينه، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة، ولا- حجه على أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقه والمجاز، وما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلم ولم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به، فلا بدّ مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل. نعم، لو علم ظهوره في أحد معانيه ولو احتمال أنه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل

ص: ١٠

١- (١) وذلك لأن خطاب الشرع محمول على المعنى العرفي. م ح - ي.

عليه وإن لم يعلم أنه حقيقه فيه بالخصوص أو فيما يعمّه، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى (١) الأول (٢)، إنتهى كلامه.
ومنافاته لما اختاره أولاً من الاشتراك اللفظي واضح.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ونقده

وذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى كون «الأمر» مشتركاً معنوياً، والجامع الموضوع له هو «الواقعه التي لها أهميته في الجمله» وهذا المعنى تعمّ المعنى الاشتقاقي وغيره، فإنّ كلّاً منها واقعه ذات أهميته في الجمله (٣).

وفيه أولاً: أنّ ظاهر كلامه أنّ هذا المعنى جامع حقيقى ذاتى (٤) بين معانى الأمر، ولا بدّ في الجامع الذاتى من اشتراك المعانى فى الجنس (٥)، ولا جنس فى المقام، فإنّ الجنس إمّا أن يكون حدثياً أو غيره، فعلى الأوّل لا يشمل المعانى غير الحدثية، وعلى الثانى لا يعمّ المعنى الحدثى، فأين الجنس الجامع بينهما؟!!

نعم، عنوان «الشيء» يعمّهما، لكنّه جامع عرضى لا ذاتى.

وثانياً: أنّ «الأمر» بالمعنى الحدثى الاشتقاقي يجمع على أوامر، وبالمعانى الأخرى على امور، ولا يعقل أن يكون للفظ واحد ذى معنى واحد عامّ جمعان اختصّ كلّ منهما بنوع واحد من ذلك المعنى العامّ.

ص: ١١

١- (١) وهو الطلب. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٨٢.

٣- (٣) أجود التقريرات ١: ١٣١.

٤- (٤) الجامع ثلاثه: ١ - ذاتى ماهوى، كالحیوان بالنسبه إلى أنواعه والإنسان بالنسبه إلى أفراده، ٢ - عرضى عامّ أو خاصّ كالماشى والضاحك، ٣ - انتزاعى اعتبارى كالكائن فى هذا المجلس، فإنّه يعمّ كلّ واحد منّا. منه مدّ ظلّه.

٥- (٥) فإن كانت مشتركه فى الفصل أيضاً كان جامعاً ذاتياً كاملاً. منه مدّ ظلّه.

وبالجملة: لو كان الأمر مشتركاً معنوياً لم يكن له جمعان مختلفان من حيث اللفظ والمعنى كليهما. سلّمنا كونه مشتركاً معنوياً، لكن ما ذكره من المعنى لا يصلح للجامعيّ، إذ لو كان عنوان الأهمّيّ ولو في الجملة دخيلٌ في معنى الأمر لم يصحّ تقسيم الأمر إلى قسمين: مهمّ وغير مهمّ.

إذا عرفت المناقشه في الاشتراك اللفظي والمعنوي فهل يوجد طريق ينحلّ به الإشكال؟

كلام الإمام في المقام

وسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره - بعد المناقشه في الاشتراك اللفظي والمعنوي - قال: ثمّ الظاهر كما هو مقتضى التبادر من قولنا: «أمر فلان زيداً» أنّ مادّته موضوعه لجامع (١) اسمى بين هيئات الصيغ الخاصّه بما لها من المعنى، لا الطلب ولا الإراده المظهره ولا البعث وأمثالها (٢).

ولا يخفى أنّه لا يعمّ المعانى غير الحديثيه، فهو قدس سره بيّن في الواقع معنى الأمر الاشتقائي، من دون أن يتعرّض لغيره.

بيان الحق في المسأله

وبعد اللّتيا والّتي فالاشتراك اللفظي أولى من المعنوي، لكونه أقلّ إشكالاً منه، على أنّ ورود الإشكال عليه مبنيّ على ما هو التحقيق من كون المبدء هو المادّه التي لا تحضّل لها، وأما بناءً على كونه هو المصدر فلا إشكال فيه أصلاً.

ص: ١٢

١- (١) وهو هيئه افعال، فإنّها جامع اسمي شامل للهيئات الخاصّه بما لها من المعانى الحرفيه. م ح - ي.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ١٨٦.

رأى صاحب الكفايه فى المقام

قال المحقق الخراسانى رحمه الله بعد بيان معناه بحسب العرف واللغه:

وأما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقه فى القول (١) المخصوص ومجاز فى غيره، ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإن معناه حينئذ لا يكون معنى حديثاً، مع أن الاشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر (٢).

ثم أجاب عن الإشكال بقوله:

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب (٣) بالقول لا نفسه، تعبيراً عنه بما يدل (٤) عليه (٥).

نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام

وفيه: أن الإجماع المنقول ليس بحجّه عنده رحمه الله فكيف اعتمد عليه فى المقام بقوله: «فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقه فى القول المخصوص ومجاز فى غيره»؟!

على أن الواقع لا يوافق ثبوت معنى اصطلاحى له لا يفهمه العرف واللغه،

ص: ١٣

١- (١) يعنى صيغه افعال وما يشابهه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٨٢.

٣- (٣) فرجع المعنى الاصطلاحى إلى المعنى اللغوى الأوّل. نعم، يمكن الفرق بينهما بأن المعنى اللغوى مطلق الطلب والاصطلاحى الطلب بهيئه افعال فقط، فبينهما عموم وخصوص مطلق. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) فإنّ القول المخصوص أعنى هيئه «افعل» تدلّ على الطلب، فأعرضوا عن التعبير بنفس المعنى الاصطلاحى، وهو الطلب، وعبروا بما يدلّ عليه، وهو القول المخصوص. م ح - ي.

٥- (٥) كفايه الأصول: ٨٢.

فإنَّ العرف يفهم من لفظ «الأمر» عين ما يفهمه منه الفقهاء والأصوليون وبالعكس.

نظريته الإمام رحمه الله في معناه الاصطلاحي

وسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره أيضاً قائل باتّحاد العرف والاصطلاح في ذلك، وجعل ما في الكفايه من المعنى الاصطلاحي معنًى لغويّاً عرفياً واصطلاحياً، فإنّه رحمه الله - بعد بيان أنّ مادّة الأمر موضوعه لجامع (١) اسمى بين هيئات الصيغ الخاصّه بما لها من المعنى - قال: ولا يبعد أن يكون المعنى الاصطلاحي مساوفاً للغوي، أى لا يكون له اصطلاح خاصّ، مثلاً إذا قال:

«اضرب زيداً» يصدق على قوله إنّه أمره، وهو غير قولنا: إنّه طلب منه أو أراد منه أو بعثه، فإنّ هذه المفاهيم الثلاثه غير مفهوم الأمر عرفاً، وبعبارة أوضح: إنّ مادّة «الأمر» موضوعه لمفهوم اسمى منتزع من الهيئات بما لها من المعانى، لا بمعنى دخول المعانى فى الموضوع له، بل بمعنى أنّ الموضوع له جامع الهيئات المستعمله فى معانيها، لا نفس الهيئات ولو استعملت لغواً أو فى غير معناها، فالمعنى مفهوم اسمى مشترك بين الهيئات التى هى الحروف الإيجاديه (٢)، (٣)، إنتهى.

وحيث إنّ الإمام رحمه الله ذهب إلى أنّ الأمر لغّه واصطلاحاً بمعنى القول

ص: ١٤

-
- ١- (١) وهو صيغه افعال. م ح - ى.
 - ٢- (٢) الحرف إمّا إخطارى وإخبارى، مثل «فى» فإنّها تخبر عن الظرفيه فى قولنا: «زيد فى الدار» أو إيجادى، مثل حروف النداء والقسم، فإنّها لإيجاد النداء والقسم، وهيئه افعال من هذا القبيل. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام الإمام رحمه الله.
 - ٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ١٨٦.

المخصوص يتوجه إليه أيضاً إشكال عدم إمكان الاشتقاق منه، بل توجه الإشكال إليه أشد من توجهه إلى ما في الكفايه، فإنّ المحقق الخراساني رحمه الله جعل القول المخصوص معناه الاصطلاحي فقط، والإمام قدس سره ذهب إلى أنّه معناه اللغوي العرفي أيضاً، فإشكال عدم إمكان الاشتقاق يرد على المعنى اللغوي كوروده على الاصطلاحي.

وأجاب عن الإشكال بأنّ الجامع الإسمي - وهو هيئه افعال - وإن كان باعتبار كونه معنى محصياً لا غير مرتبط بالأمر لا يكون حديثاً، إلّا أنّه باعتبار انتسابه إليه وكونه صادراً عنه يكون معنى حديثاً قابلاً للاشتقاق، فإنّ هيئه «افعل» مثل «اضرب» إن كانت صادرة عن الأمر فيما مضى يصدق «أمر» وإن لم تكن صادرة عنه بعد، لكنّها ستصدر في المستقبل يصدق «يأمر»^(١).

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله في الجواب عن الإشكال.

رأى المحقق الاصفهاني رحمه الله في معناه الاصطلاحي

والمحقق الاصفهاني رحمه الله وافق صاحب الكفايه في كون معناه الاصطلاحي هو القول المخصوص، يعني «هيئه افعال وما يشابهه» ولكنّه أجاب عن الإشكال بوجه آخر:

وهو أنّ توهم عدم إمكان الاشتقاق منه إن كان لأجل توهم كونه فاقداً للمعنى^(٢) أصلاً، لأنّه من مقوله اللفظ لا المعنى، فهو مردود عندنا، فإنّا إذا قلنا: «زيد لفظ» يكون المحمول معنى اللفظ لا لفظه، فكلمه «القول واللفظ وهيئه افعال» وأمثالها معانٍ متصوّره معقوله، ويؤيده أنّ اللغويين ذكروها في معاجم

ص: ١٥

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) والاشتقاق وعدمه من شؤون المعنى. منه مدّ ظلّه.

اللغة وبيّنوا معانيها، وإن كان لأجل ما هو المعروف من عدم كونه حديثاً، ففيه أنّ لفظ «اضرب» صنف من أصناف طبيعه الكيف المسموع (١)، وهو من الأعراض القائم بالمتلفظ به، فقد يلاحظ نفسه من دون لحاظ قيامه وصدوره عن الغير، فهو المبدء الحقيقي السارى فى جميع مراتب الاشتقاق، وقد يلاحظ قيامه فقط، فهو المعنى المصدرى المشتمل على نسبه ناقصه، وقد يلاحظ قيامه وصدوره فى الزمان الماضى، فهو المعنى الماضوى، وقد يلاحظ صدوره فى الحال أو الاستقبال، فهو المعنى المضارعى، وهكذا، فليس هيئه «اضرب» كالأعيان الخارجيه والأمور غير القائمه بشىء حتى لا يمكن لحاظ قيامه فقط، أو فى أحد الأزمنه، وعليه ف «الأمر» موضوع لنفس الصيغه الداله على الطلب مثلاً، أو للصيغه القائمه بالشخص، و «أمر» موضوع للصيغه الملحوظه من حيث الصدور فى المضى، و «يأمر» موضوع للصيغه الملحوظه من حيث الصدور فى الحال أو الاستقبال (٢).

نقد كلام المحقق الاصفهاني من قبل المحقق الخوئي

«مدّ ظلّه»

وناقش فيه بعض الأعلام من تلامذته بقوله:

إنّ لكلّ لفظ حيثيتين موضوعيتين:

الأولى: حيثيه صدوره من اللأفظ خارجاً وقيامه به، كصدور غيره من الأفعال كذلك.

ص: ١٤

١- (١) الفرق بين كلامه وكلام الإمام رحمه الله أنّه قائل بكون المعنى وهو القول المخصوص قابلاً للاشتقاق ذاتاً، لكونه من مقوله الكيف المسموع، وهو معنى حدثى اشتقاقى، لكنّ الإمام قائل بإمكان الاشتقاق منه لأجل انتسابه إلى الأمر وصدوره عنه، لكن مآل الكلامين واحد، وهو إمكان الاشتقاق. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١: ٢٥٣.

الثانية: حيثه تحقّقه ووجوده في الخارج، فاللفظ من حيثيه الأولى وإن كان قابلاً للتصريف والاشتقاق، إلّا أنّ لفظ «الأمر» لم يوضع بإزاء القول المخصوص من هذه حيثيه، وإلّا لم يكن مجال لتوهم عدم إمكان الاشتقاق والصرف منه، بل هو موضوع بإزائه من حيثيه الثانية، ومن الطبيعي أنّه بهذه حيثيه غير قابل لذلك، فما أفاده مبنّى على الخلط بين هاتين حيثيتين (١)، إنتهى.

دفع ما أورده بعض الأعلام على المحقّق الاصفهاني رحمه الله

وفيه أولاً: منع كونه موضوعاً بإزائه من حيثيه الثانية، بل هو موضوع بإزائه من حيثيه الأولى، وأمّا مع قطع النظر عن هذه حيثيه فليس لنا مادّه قابله للاشتقاق أصلاً، فإنّ «الضرب» مثلاً يكون قابلاً للاشتقاق بلحاظ انتسابه إلى الضارب والمضروب، فإن كان صادراً عن الفاعل في المضىّ يقال:

«ضَرَبَ» وإن كان صادراً عنه في الحال أو الاستقبال يقال: «يُضْرَبُ» وهكذا، وأمّا بحسب كونه أمراً موجوداً خارجياً مع قطع النظر عن الانتساب فلا يقبل الاشتقاق أصلاً.

وثانياً: أنّ المحقّق الاصفهاني رحمه الله قال بكونه قابلاً للاشتقاق والتصريف ذاتاً، فلا فرق في ذلك بين حيثيتين.

نعم، بينهما فرق بناءً على ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أنّ صدوره عن الأمر وانتسابه به منشأ إمكان الاشتقاق منه، فيرد عليه إشكال بعض الأعلام على فرض تماميته.

ص: ١٧

ومِمَّا يُؤَيِّدُ كَلَامَ الْإِمَامِ وَالْمَحَقِّقِ الْأَصْفَهَانِيِّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ الْأَشْتِقَاقَ مِنَ الْبَيَاضِ وَالسَّوَادِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ» (١) لِأَنَّهُمَا أَوْلَى بِجُمُودِ الْمَعْنَى مِنَ الْقَوْلِ الْمَخْصُوصِ أَعْنَى هَيْئِهِ أَفْعَلٌ.

وَحَاصِلُ الْمَخْتَارِ فِي هَذِهِ الْجِهَةِ الْأُولَى: أَنَّ «الْأَمْرَ» لُغَةً وَعَرَفًا إِمَّا مَشْتَرِكٌ لِفِظِي بَيْنَ مَعْنَاهِ الْأَشْتِقَاقِي وَغَيْرِهِ، أَوْ يَتَعَدَّدُ اللَّفْظُ وَالْمَعْنَى فِيهِ، فَالَّذِي وَضَعَ لِلْمَعْنَى الْأَشْتِقَاقِي هُوَ الْمَادَّةُ غَيْرُ الْمُتَحَصِّلَةِ (٢)، وَمَا وَضَعَ لِغَيْرِهِ هُوَ لَفْظُ «الْأَمْرِ» بِمَادَّتِهِ وَهَيْئَتِهِ، وَلَيْسَ لَهُ مَعْنَى اصْطِلَاحِي وَرَاءَ مَعْنَاهِ اللَّغَوِيِّ، بَلِ الْفُقَهَاءُ وَالْأَصُولِيُّونَ يَسْتَعْمَلُونَهُ بِمَا لَهُ مِنَ الْمَعْنَى اللَّغَوِيِّ الْعَرْفِيِّ، وَهُوَ الْقَوْلُ بِالصِّيغَةِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْإِمَامُ قَدَسَ سِرُّهُ.

هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي هَذِهِ الْجِهَةِ.

ص: ١٨

١- (١) آل عمران: ١٠٦.

٢- (٢) أي «ا - م - ر». م ح - ي.

فى اعتبار العلوّ والاستعلاء فى معنى «الأمر»

الجهه الثانيه: فى اعتبار العلوّ والاستعلاء فى معنى «الأمر»

ولا- يخفى أنّ محلّ النزاع هنا إنّما هو الأمر بمعناه الحدّثى الاشتقاقى، سواء كان هو القول المخصوص أعنى «هيئته افعل وما يشابهه» كما هو المختار، أو الطلب، وأمّا المعنى غير الاشتقاقى فلا يتطرق إليه هذا البحث أصلاً كما هو واضح.

والعلوّ: اعتبار عقلاى به كان الأمر نافذ الكلمه وواجب الطاعه عندهم، سواء كان هذه القدره ونفوذ الكلمه بحقّ، كقدره الآباء والموالى على الأولاد والعييد وقدره الإمام بالحقّ على الرعيه، أم لا كقدره من تسلّط على الناس بالظلم، فله أيضاً علوّ عند العقلاء.

والاستعلاء هنا ليس بمعنى «تغليظ القول فى مقام البعث»^(١) كما زعم المحقّق القمى قدس سره، ولا- بمعنى طلب العلوّ، بل بمعنى الاتكاء على العلوّ الحقيقى إذا كان عالياً بالنسبه إلى المطلوب منه، أو التخيلى والادّعائى إذا كان سافلاً أو مساوياً له.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ فى المقام احتمالات^(٢) بل أقوالاً:

ص: ١٩

١- (١) نهايه الدرايه ١: ٢٥٩، نقلاً عن المحقّق القمى.

٢- (٢) هل يعتبر علوّ الأمر، أو استعلائه، أو هما معاً، أو أحدهما على سبيل منع الخلوّ، أو لا يشترط شىء منهما؟ هذه احتمالات خمسّه فى المقام. منه مدّ ظله.

والحقّ اعتبار العلوّ في معناه، لتبادره عند العرف، فإنّ الطلب من السافل أو المساوي لا يعدّ عندهم أمراً حقيقهً كما ذهب إليه المحقّق الخراساني (١). أيضاً، ولكنّه قال بعدم اعتبار الاستعلاء، مع أنّ الحقّ اعتباره أيضاً، فإنّ المولى إذا خاطب عبده بقوله: «أعطني ماءً» لكن بنحو التضرّع وخفض الجناح، لا عن موضع القدره لم يعدّ قوله عند العرف أمراً، إذ لا ريب في أنّ حقيقه الأمر بنفسه تغاير حقيقه الالتماس كما قال سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله.

كلام السيّد البروجردى في المقام

لكنّه قدس سره أخطأ فيما استنتجه منه حيث قال:

إنّ الطلب بنفسه ينقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: الطلب الذى قصد فيه الطالب انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب، بحيث يكون داعيه ومحركه إلى الامتثال صرف هذا الطلب، وهذا القسم من الطلب يسمّى أمراً.

القسم الثانى: هو الطلب الذى لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه من نفس طلبه، بل كان قصده انبعاث المطلوب منه من هذا الطلب منضمّاً إلى بعض المقارنات التى توجب وجود الداعى فى نفسه، كطلب المسكين من الغنى، فإنّ المسكين لا يقصد انبعاث الغنى من نفس طلبه وتحريكه، لعلمه بعدم كفايه بعثه فى تحرك الغنى، ولذا يقارنه ببعض ماله دخل فى انبعاث الغنى، كالتضرّع والدعاء لنفس الغنى ووالديه مثلاً، وهذا القسم من الطلب يسمّى التماساً أو دعاءً.

ص: ٢٠

فعلى هذا حقيقه الطلب على قسمين، غايه الأمر أن القسم الأول منه - أى الذى يسمّى بالأمر - حقّ من كان عالياً، ومع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبه إلى العالى كان أمراً أيضاً، ولكن يذمّه العقلاء على طلبه بالطلب الذى ليس شأناً له، فيقولون: أتأمره؟ كما أن القسم الثانى يناسب شأن السافل، ولو صدر عن العالى أيضاً لم يكن أمراً، فيقولون: لم يأمره، بل التمس منه، ويرون هذا تواضعاً منه.

وبالجملة: حقيقه الطلب منقسمه إلى قسمين: طلب يسمّى أمراً وطلب يسمّى التماساً أو دعاءً، والقسم الأول منه يناسب العالى، لا أن كون الطالب عالياً مأخوذ فى مفهوم الأمر، حتّى يكون معنى «آمر ك بكذا» أطلب منك وأنا عالٍ (1)، إنتهى.

نقد كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

وفيه: أن القسم الأوّل من الطلب إذا كان حقّ العالى وليس شأن السافل فكيف يكون طلبه بهذا النحو (2) مصداقاً للأمر؟! فعدم استحقاق السافل لهذا النحو من الطلب شاهد على اعتبار العلوّ فى معنى الأمر، وعدم كون طلب السافل - بأى نحو كان - أمراً.

وأما عدم كون معنى «آمر ك بكذا» أطلب منك كذا وأنا عالٍ، فليس شاهداً على دعواه، فإنّ الإنسانيّه أيضاً معتبره فى الأمر، مع أنّه ليس معنى «آمر ك بكذا» أطلب منك كذا وأنا إنسان، وكذا لا نفسّر الأمر بأنّه «طلب وجوبى»

ص: ٢١

١- (١) نهايه الأصول: ٨٦.

٢- (٢) أى: بقصد انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب، بحيث يكون داعيه ومحركه إلى الامتثال صرف هذا الطلب. م ح -

حتى على القول بكونه حقيقة في خصوص الوجوب.

والحاصل: اعتبار العلو والاستعلاء كليهما في معنى الأمر.

وقيل: يعتبر أحد الأمرين على سبيل منع الخلو، واستدل عليه بتقييح العقلاء الطالب السافل من العالى المستعلى عليه وتوييخهم إياه بمثل أنك لم تأمره؟

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأن التقييح والتوييخ إنما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، وأما إطلاق الأمر على طلبه فإنما هو لأجل ادّعائه صدور الأمر منه، فإن السافل إذا رأى أنّ الأمر متوقّف على العلو الذي هو فاقد له تمسك بالعلو الادّعائي ليتمكّن به من الأمر فاعتقد نفسه آمراً، فطلبه وإن لم يكن أمراً حقيقة، إلّا أنّه يراه آمراً، وبهذا الاعتبار يويّخه العقلاء بقولهم: «لم تأمره» (١)؟

ص: ٢٢

١- (١) كفايه الأصول: ٨٣.

فى كون «الأمر» حقيقه فى الوجود

الجهه الثالثه: فى كون «الأمر» حقيقه فى الوجود

اشاره

ولا يخفى أنّ هذا البحث لا يتفرّع على ما سيأتى من البحث حول كون «صيغه افعال» حقيقه فى خصوص الوجود أو الأعمّ منه ومن الندب، فإنّنا - سواء قلنا هناك بوضع الصيغه لخصوص الوجود أو بوضعها للأعمّ - نبحت هاهنا فى أنّ المادّه هل وضعت لخصوص جامع (١) اسمى بين هيئات الصيغ الخاصه الدالّه على الوجود أو لجامع يعمّ أيضاً الصيغ المستعمله - ولو على خلاف وضعها - فى الندب.

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى اختصاص لفظ «الأمر» بالوجود، والمحقّق العراقى إلى كونه حقيقه فى الأعمّ منه ومن الندب.

دليل القول بكونه للأعمّ ونقده

وأهمّ ما استدللّ به للقول الثانى تقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ تقسيمه إليهما إنّما يكون قرينه على استعماله فى المعنى الأعمّ، والاستعمال أعمّ من الحقيقه (٢)، ولا يجوز التمسك

ص: ٢٣

١- (١) وهو صيغه افعال وما يشابهه. م ح - ى.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٨٤.

فى المقام بأصالة الحقيقة، لأنَّ موردها إنَّما هو الشكُّ فى المراد لا فى كلففه الاستعمال، لعدم ثبوت بناء العقلاء على جريانها فى موارد الشكِّ فيها.

بيان الحقِّ فى المسأله

فالحقُّ ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من كونه حقيقةً فى الوجوب (١).

واستدلُّوا عليه بوجه:

١ - تبادر الوجوب عنه عند إطلاقه، وهو الدليل الوحيد لإثبات المدعى عندنا (٢).

٢ - قوله تعالى: «فَلْيُخَذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» (٣) فإنَّ وجوب الحذر (٤) على مخالفه الأمر دليل على كون «الأمر» أعنى «ا - م - ر» للوجوب.

٣ - قوله تعالى خطاباً لإبليس: «مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْبُحًا إِذْ أَمَرْتُكَ» (٥) فإنَّ صحَّ الاحتجاج عليه وتوبيخه على مجرد مخالفه أمره تعالى متوقَّفه على كون الأمر للوجوب كما هو واضح.

٤ - قوله صلى الله عليه وآله: «لو لا أن أشقَّ على امتى لأمرتهم بالسواك» (٦) فإنَّ المشقَّة على الأمة إنَّما هى فى الأمر الوجوبى، على أنَّ كلامه صلى الله عليه وآله يدلُّ على عدم صدور الأمر بالسواك منه صلى الله عليه وآله مع أنَّا نعلم بصدور الأوامر الاستجابية به منه صلى الله عليه وآله فلا بدَّ من أن يريد هنا الأمر الوجوبى.

ص: ٢٤

١- (١) كفايه الأصول: ٨٣.

٢- (٢) والتبادر أمر وجدانى لا يمكن إقامة البرهان عليه. منه مدَّ ظله.

٣- (٣) النور: ٦٣.

٤- (٤) دلالة الآية على وجوب الحذر مبتهى على ما سيأتى من أن صيغه الأمر حقيقة فى الوجوب. منه مدَّ ظله.

٥- (٥) الأعراف: ١٢.

٦- (٦) وسائل الشيعة ١٧: ٢، كتاب الطهارة، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤.

٥ - ما نقل أن بريره لما طلب النبي صلى الله عليه وآله منها الرجوع إلى زوجها، قالت:

أتأمرني يا رسول الله؟ فقال: «لا، بل إنما أنا شافع»^(١) فنفي الأمر وأثبت الشفاعة، وهي للندب.

ويمكن المناقشه في دلالة الآيتين والروايتين بأنهما لو تمت لا تدلّ على أزيد من وجوب إطاعه أوامر الله سبحانه والنبي صلى الله عليه وآله فلا يستفاد منها أن الأمر بنفسه دالّ على الوجوب، لاحتمال كون خصوص أوامرها كذلك، ولعلّ المحقق الخراساني رحمه الله لأجل ذلك لم يذكرها بعنوان أدله مستقله، بل ذكرها مؤيدة للتبادر.

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وأورد المحقق العراقي أيضاً على الاستدلال بالآيتين والروايتين بأن المراد معلوم، فإنّ القرائن المتقدمه داله على إرادته الوجوب، والمجهول إنما هو أن خروج الطلب الاستجابي عنها هل هو بنحو التخصيص أو التخصّص، ولا يجري أصاله الإطلاق أو العموم لإثبات الثاني، فإنّ الأصول اللفظيه إنما تجرى لتشخيص المراد لا لتشخيص أمر آخر مثل كون الخارج بنحو التخصّص وأنه ليس مصداقاً للعام^(٢).

وهذا إشكال متين، فلا يمكن التمسك في المقام بمثل هذه الآيات والروايات.

ثم إنّ المحقق العراقي رحمه الله بعد ذهابه إلى كون «الأمر» حقيقه في الأعمّ وضعاً، قال بظهوره في خصوص الوجوب بمقتضى الإطلاق ومقدّمات الحكمه، وذلك

ص: ٢٥

١- (١) سنن أبي داود ٢: ٤٦٥، كتاب الطلاق، باب «المملوكه تعتق وهي تحت حرّ أو عبد»، الحديث ٢٢٣١.

٢- (٢) نهايه الأفكار ١ و ٢: ١٦١.

لأنّ الطلب الوجوبي لَمَّا كان أكمل بالنسبه إلى الطلب الاستجابي، لما في الثاني من جهه نقص لا يقتضى المنع عن الترك، فلا جرم عند الدوران مقتضى الإطلاق هو الحمل على الطلب الوجوبي، إذ الطلب الاستجابي باعتبار ما فيه من النقص يحتاج إلى نحو تحديد وتقييد، بخلاف الطلب الوجوبي، فإنه لا تحديد فيه حتّى يحتاج إلى التقييد، وحينئذٍ فكان مقتضى الإطلاق بعد كون الأمر بصدد البيان هو كون طلبه طلباً وجوبياً لا استجابياً(١).

وفيه أولاً: أنّ هذا يقتضى أن يكون نفس الطلب أيضاً كذلك بطريق أولى، لأنّ أساس الاستدلال احتياج الطلب الاستجابي إلى التقييد وعدم احتياج الطلب الوجوبي إليه، فلا بدّ من الالتزام بأنّ المولى لو قال لعبده: «أنا أطلب منك كذا» ولم يقرينه على الاستجاب لكان ظاهراً في خصوص الوجوب بمقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمه، ولا يلتزم أحد به في الطلب، بل نفسه أيضاً لا يقول به فيه.

وثانياً: أنّه يستلزم أن يكون الطلب الوجوبي الذي هو قسم من الطلب متّحداً مع المقسم، لخلوّه عن القيد مثله، وهل هذا إلّا تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره(٢)؟!

الفرق بين الوجوب والاستجاب

ولا بأس بصرف عنان الكلام هاهنا إلى بيان ما هو الفرق بين الوجوب والاستجاب، ولا بدّ قبل ذلك من تمهيد مقدّمه حول ما به تمايز الأشياء،

ص: ٢٤

١- (١) نهاية الأفكار ١ و ١٦٢:٢.

٢- (٢) وسيجيء في مسأله ظهور صيغه الأمر في الوجوب جواب آخر أيضاً عن التمسّك بالإطلاق لإثبات ظهور المادّه أو الصيغه في الوجوب. فراجع ص ٧٠. م ح - ٥.

فبقول:

إنَّ الفلاسفة اتَّفَقوا على أنَّ امتياز شيء عن شيء آخر قد يكون بتمام الذات، كما في الجوهر والعرض، وقد يكون ببعضها، كما في أنواع جنس واحد، وقد يكون بالمشخصات الفرديَّة، كما في أفراد نوع واحد، واختلفوا في قسم رابع (١)، وهو التمايز بالشده والضعف، والكمال والنقصان، فما به الامتياز في هذا القسم عين ما به الاشتراك، وما به الاشتراك عين ما به الامتياز.

والحقُّ ثبوت هذا القسم، وهذا ما نعتبر عنه في المنطق بالكلِّي المشكك، ومثاله مراتب الوجود والنور والبياض ونحوها، فإنَّ امتياز وجود الواجب مثلاً عن وجود الممكن بالوجود الذي يشتركان فيه، وهكذا الحال في النور القوي والضعيف، والبياض الشديد والضعيف.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال ولا خلاف في عدم كون التمايز بين الوجوب والندب بتمام الذات.

وقد يتوهم أنَّ الامتياز بينهما بجزء ذاتيهما، بأن يكونا مشتركين في الجنس، وهو طلب (٢) الفعل، ويتفصل كلُّ منهما بفصل مختصَّ به، وما يمكن أن يعدَّ لهما فصلاً امور:

١ - أن يكون الفصل للوجوب المنع من الترك، وللاستحباب الإذن في الترك.

ص: ٢٧

١- (١) قال في المنظومه: الميز إما بتمام الذات أو بعضها أو جا بمنضمات بالنقص والكمال في الماهية أيضاً يجوز عند الإشراف شرح المنظومه، قسم الفلسفه: ٤٣.

٢- (٢) هذا على مسلك المشهور من كون الوجوب والندب قسامين للطلب، وأما على ما سيختاره الأستاذ «مدَّ ظله» من أنَّهما قسمان للبعث والتحريك الاعتباري فالجنس المشترك بينهما هو البعث والتحريك كما سيأتي في ص ٦٣. م ح - ي.

وفيه - كما قال سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله - أنّ معنى كلمه المنع ليس إلّما التحريك نحو الترك، أعنى طلب الترك، فإذا اضيف هذا إلى لفظ الترك صار حاصل معناه طلب ترك الترك، وهو عباره اخرى عن طلب الفعل المعدّ جنساً (١)، إنتهى.

ويمكن أن يناقش فيه بوجه آخر أيضاً، وهو أنّ مفهوم الترك ممّا لا يلتفت إليه الأمر عند الإيجاب ولا المأمور عند الاستماع، فكيف يمكن أن يكون المنع من الترك فصلاً مقوّماً للوجوب!؟

٢ - أن يقال: إنّ الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبه عند مخالفته، والاستحباب هو الطلب غير الموجب له.

وفيه: أنّ الوجوب بعد تحصيله وصيرورته وجوباً يصير موجباً لاستحقاق العقوبه، فإيجاب الاستحقاق من لوازمه وآثاره المترتبه عليه لا من مقوماته، وكذلك الكلام فى جانب الاستحباب.

ويشهد لذلك أنّ استحقاق العقوبه وعدمه من أحكام العقل، ولو كانا جزءاً للوجوب والندب لكانا أمرين شرعيين، لكون الوجوب والندب من الاعتبارات الشرعيه.

٣ - أن يقال: إنّ الوجوب هو الطلب المسبوق بالإراداه الشديده، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالإراداه الضعيفه.

وفيه: أنّ الإراداه من العلل الباعثه على الطلب، فالإراداه الشديده علّه للوجوب، والإراداه الضعيفه علّه للاستحباب، والمعلول بتمام ذاته متأخر عن العله، فمسبوقيتهما بالإراداه الشديده والضعيفه وكونهما ناشئين عنهما وإن كان

ص: ٢٨

حقاً، إلا أنه لا يمكن أن يكون من مقوماتهما وأجزائهما(١)، وبعبارة أخرى: الدليل لا يلائم المدعى، فإن المدعى هو اختلافهما في الذات، والدليل لا يثبت إلا اختلافهما في المنشأ.

٤ - وأضعف من هذا أن يقال: إن الواجب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الملزمه، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الراجحه.

ووجه الضعف: أن المصالح والمفاسد متقدمتان رتبة على الإرادة، لكونهما من عللها، فيكون الطلب متأخراً عن المصالح والمفاسد بمرتبتين، فلا يصح عددهما من مقومات الوجوب والاستحباب الذين هما قسمان من الطلب.

والحاصل: أن التمايز بينهما ليس ببعض الذات، لعدم فصل مميز لهما.

كلام صاحب الكفاية في المقام

وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن الوجوب والاستحباب فردان من الطلب متباينان(٢) عند العرف، وأما بالدقة العقلية فالفرق بينهما بشده الطلب وضعفه(٣).

وأورد عليه سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله بأن الوجوب والاستحباب قسمان من الطلب الإنشائي، وهو أمر اعتباري، والاعتباريات لا تقبل التشكيك، فإن أمرها دائر بين الوجود والعدم من دون أن يتحقق فيها مراتب

ص: ٢٩

١- (١) نعم، تغاير العله يستلزم تغاير المعلول، فإن حراره الماء المعلوله للنار غير حرارته المعلوله للشمس مثلاً، لكنّه لا يوجب كون التغاير ذاتياً، فالطلب الوجوبى غير الطلب الاستجابى، لكون الأول معلولاً للإرادة الشديده والثانى للإرادة الضعيفه، إلا أنه لا يوجب كون التغاير بينهما ذاتياً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) ظاهره هو التباين ببعض الذات. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٤٦٣.

بالكمال والنقصان والشده والضعف وغيرها(١).

وفيه: منع عدم تحقق التشكيك في الاعتباريات، ألا ترى أنّ البيع مثلاً مع كونه أمراً اعتبارياً قد يكون كاملاً، كما إذا صدر عن المالك، وقد يكون ناقصاً متوقفاً على الإجازة، كما إذا صدر عن الفضولي، بناءً على ما هو الحق من صحه بيع الفضولي.

المختار في المسأله

فالحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أنّ التمايز بين الوجوب والندب بشده الطلب وضعفه، لعدم توجه إشكال إليه.

كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله في المقام

ثم إن سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله - بعد المناقشه في التمايز الذاتى بين الوجوب والندب، سواء كان بتمام الذات أو ببعضها أو بالشده والضعف - ذهب إلى أنّهما متحدان ذاتاً متميزان بالمقارنات(٢).

وقال في توضيحه ما ملخصه: أنّ المولى إذا قال لعبده: «اضرب» مثلاً قد يقوله ضارباً رجليه الأرض ومحركاً رأسه ويديه، وقد يقوله مع اللين معقّباً إياه بقوله: «وإن لم تفعل فلا جناح عليك» وقد يقوله بدون هذه المقارنات، فينتزع عن الأول الوجوب، وعن الثانى الندب، واختلف في الثالث، فلا فرق

ص: ٣٠

١- (١) نهايه الأصول: ١٠١.

٢- (٢) قد عرفت أنّ هذا على مسلك المشهور من كون الوجوب والندب قسمين للطلب، وأما على ما سيختاره الأستاذ «مدّ ظله» من أنّهما قسمان من البعث والتحريك الاعتبارى فالتمايز بينهما بشده البعث وضعفه كما سيأتى فى ص ٦٣. ح - ى.

ذاتي بين الوجوب والاستحباب، إلماً أنّ منشأ انتزاع الأوّل هو الطلب المقترن بالمقارنات الشديده، ومنشأ انتزاع الثاني هو الطلب المقترن بالمقارنات الضعيفه، فعلى هذا ليس للطلب بنفسه وبحسب الواقع - مع قطع النظر عن المقارنات - قسمان، حتّى يكون المقارنات الشديده أو الضعيفه قرينتين عليهما.

والحاصل: أنّ الوجوب والندب إنّما ينتزع عن الطلب الإنشائي بما هو فعل خاصّ صادر عن المولى، لا بما أنّه لفظ استعمل فى معناه، فللطلب الإنشائي معنى واحد، إلماً أنّه ينتزع منه بلحاظ بعض المقارنات الوجوب، وبلحاظ بعضها الندب(1).

هذا ملخص كلام سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام.

وظاهره أنّ التمايز بين الوجوب والاستحباب عنده يشبه القسم الثالث، أعنى التمايز بالمشخصات الفرديّه.

وفيه أوّلاً: أنّ النزاع إنّما هو فى مقام الثبوت، وما أفاده رحمه الله مربوط بمقام الإثبات، توضيح ذلك: أنّا نبحت فيما به يمتاز ماهيته الوجوب عن ماهيته الندب مع قطع النظر عن كونهما بحسب الوجود ناشئين عن أى شىء، ومنتزعين من أى مكان، وما أفاده رحمه الله لا يرتبط ببيان ماهيتهما، بل بأنّ وجودهما منتزع عن الطلب المقترن بالمقارنات الشديده والضعيفه، وهو وإن كان حقّاً، إلماً أنّه خارج عن محلّ النزاع، لأنّه نظير أن يُسأل شخص عن الفرق بين البيع والإجاره، فأجاب بأنّ الأوّل يوجد بلفظ «بعث وملكت» والثانى بلفظ «آجرت وأكرت» من دون أن يبيّن ماهيتهما.

وثانياً: أنّه قال باتّحاد الوجوب والندب ذاتاً، وتمايزهما بالمقارنات، فلا بدّ له

ص: ٣١

١- (١) نهايه الأصول: ١٠١.

من تصوير شيء يكون ذاتهما، ولا يصلح لذلك إلا الطلب، فكيف قال بعدم انقسامه إليهما، مع أنه لا يشترط في الانقسام التكثير بحسب الذات، بل يصح الانقسام بحسب العوارض والزوائد، كتقسيم الإنسان إلى العالم والجاهل، كما يصح بحسب الذات، كتقسيم الحيوان إلى الإنسان والفرس.

فالحق ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن التمايز بينهما بالشده والضعف.

إشاره إلى كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام ونقده

والمحقق العراقي رحمه الله أيضاً تبعه في ذلك، كما عرفت كلامه، وهو رحمه الله وإن أصاب في ذلك، إلا أنك قد عرفت المناقشه في كلامه من جهه جعله النقصان حداً للندب من دون أن يجعل الكمال حداً للوجوب، ولأجل ذلك ذهب إلى أن مقتضى الإطلاق هو الحمل على الطلب الوجوبى (١).

كلام المحقق الخوئى

«مدّ ظلّه»

في منشأ ظهور الأمر في الوجوب

ولبعض الأعلام «مدّ ظلّه» طريق آخر لإثبات الوجوب، وهو حكم العقل به، فإنه قال: لا إشكال في تبادر الوجوب عرفاً من لفظ «الأمر» عند الإطلاق، وإنما الإشكال والكلام في منشأ هذا التبادر، هل هو وضعه للدلاله عليه، أو الإطلاق ومقدمات الحكمه، أو حكم العقل به؟ وجوه بل أقوال:

والصحيح هو الثالث، فإنّ العقل يدرك بمقتضى قضيه العبوديه والرقيه لزوم الخروج عن عهده ما أمر به المولى ما لم ينصب قرينه على الترخيص فى تركه، فلو أمر بشيء ولم ينصب قرينه على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه فى

ص: ٣٢

١- (١) راجع ص ٢٥ لى يتضح لك مرام المحقق العراقي رحمه الله ونقده من قبل الأستاذ «مدّ ظلّه». م ح - ى.

الخارج، قضاءً لحقّ العبوديّة، واداءً لوظيفه المولويّه، وتحصيلاً للأمن من العقوبه، ولا- نعنى بالوجوب إلّا إدراك العقل لابدّيه الخروج عن عهده فيما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج ما يدلّ على جواز تركه(1)، إنتهى.

وفيه: أنّ أوامر المولى على قسمين: حتميّ، وغير حتميّ، ولا ريب فى لزوم الإتيان بالمأمور به فى الأول دون الثانى، وإذا لم يكن قرينه فى البين على أحدهما فلم يكن للعقل حكم أصلاً.

والحاصل: أنّ «الأمر» حقيقه فى الوجوب، والدليل الوحيد لإثباته هو التبادر، لما عرفت من المناقشه فى سائر الأدلّه من الآيات والروايات، وفيما أفاده المحقّق العراقى وبعض الأعلام فى المقام.

ص: ٣٣

الجهه الرابعه: فى الطلب والإرادة

إشاره

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: الظاهر أنّ الطلب الذى يكون هو معنى «الأمر» ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعى، بل الطلب الإنشائى (١) الذى لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً، سواء انشأ بصيغه افعل أو بمادّه الطلب أو بمادّه الأمر أو بغيرها (٢).

توضيح ذلك: أنّ للطلب وجوداً إنشائياً (٣) وراء وجوده الحقيقى الذى هو أمر قائم بالنفس، محرّك للعضلات نحو المطلوب، ووراء وجوده ذهنى الذى هو مفهوم الطلب القائم بالنفس (٤).

ص: ٣٥

١- (١) ليس لكل مفهوم وجود إنشائى، لعدم تحقّقه فى مثل «الإنسان»، نعم، لا ينحصر الوجود الإنشائى بالأمر الاعتبارية فقط، لتحقّقه فى بعض الأمور الواقعيه أيضاً، كالطلب، بل والاستفهام والتمنى والترجى على ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من أنّ ما فى القرآن من الاستفهام والتمنى والترجى عباره عن إنشاء هذه المعانى، أى إيجادها بوجودات إنشائيه، لعدم صحه حملها على الحقيقى منها، لاستحالتها عليه تعالى، وتشخيص موارد الوجود الإنشائى بيد العقلاء، فهو يتحقّق فى خصوص الموارد التى اعتبروها فيها لا فى غيرها. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٨٤.

٣- (٣) سيأتى معنى الإنشاء وحقيقته. م ح - ي.

٤- (٤) ولا- يخفى عليك الفرق بين الطلب الحقيقى والذهنى مع قيام كليهما بالنفس، فإنّ الأول - على ما ذهب إليه المحقق الخراسانى من اتّحاده مع الإراده - عباره عن الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المطلوب؛ بخلاف الثانى، فإنّه مجرد تصوّره ذهنى، فربما يحضر مفهوم طلب شىء فى أذهاننا من دون أن يوجد شوق إليه فى أنفسنا، فيتحقّق وجوده ذهنى من دون وجوده الحقيقى. منه مدّ ظلّه.

ووعاء الوجود الإنشائي كما سيأتي نفس الأمر، كما أنّ وعاء الوجود الحقيقي هو الخارج (1)، ووعاء الوجود الذهني هو الذهن.

ولا- خلاف في كون الحمل شائعاً صناعياً في كلّ قضيّه كان موضوعها الوجود الحقيقي ومحمولها المفهوم الكلّي مع قطع النظر عن أيّ وجود، وأمّا إذا كان الموضوع الوجود الذهني أو الإنشائي، والمحمول المفهوم الكلّي فقد وقع الخلاف بين صدر المتألّهين وغيره، فهو رحمه الله ذهب إلى عدم كون الحمل فيه شائعاً صناعياً (2) ولا- أوليّاً ذاتياً، بل هو قسم ثالث من الحمل، وذهب غيره إلى كونه حملاً شائعاً.

والمحقّق الخراساني رحمه الله تبع في ذلك صدر المتألّهين، حيث قال: الظاهر أنّ الطلب الذي يكون معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً.

القول في حقيقه الإنشاء

حيث إنّ الطلب المستفاد من الأمر هو الطلب الإنشائي، فالبحت عن حقيقه الإنشاء بنحو الاختصار يناسب المقام، فنقول:

رأى المشهور حول حقيقه الإنشاء

ذهب المشهور ومنهم الشهيد الأوّل رحمه الله في قواعده إلى أنّ الإنشاء هو القول

ص: ٣٦

١- (١) لكن خارجيه كلّ شيء بحسبه، فخارجيه الطلب تحقّقه في نفس الطالب. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فيعتبر في الحمل الشائع الصناعي عند صدر المتألّهين كون الموضوع فرداً حقيقياً للمحمول، ولا يكفي كونه مصداقاً ذهنيّاً أو إنشائياً. منه مدّ ظلّه.

الذى يوجد به مدلوله فى نفس (١) الأمر (٢).

ويمكن أن يناقش فيه بعدم اشتراط القول فى تحقق جميع الأمور الإنشائية، فإنّ البيع مثلاً يتحقق بالمعاطاه مع كونه منها، إلّا أن لا يكون ذكر كلمه «القول» للاحتراز عن غير اللفظ، بل لبيان المصداق الواضح.

نقد كلام المشهور من قبل السيد الخوئى

«مدّ ظلّه»

وأورد بعض الأعلام على المشهور بقوله: المعروف بين العلماء أنّها (٣) موضوعه لإيجاد معنى من المعانى نحو إيجاد مناسب لعالم الإنشاء، وقد تكرر فى كلمات كثير منهم أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، وقد ذكرنا فى مباحثنا الأصوليه أنّه لا أصل للوجود الإنشائى، واللفظ والمعنى وإن كانت لهما وحده عرضيه منشأها ما بينهما من الربط الناشئ من الواضع، فوجود اللفظ وجود له بالذات، ووجود للمعنى بالعرض والمجاز، ومن أجل ذلك يسرى حسن المعنى وقبحه إلى اللفظ، وبهذا المعنى يصحّ أن يقال: وجد المعنى باللفظ وجوداً لفظياً، إلّا أنّ هذا لا يختصّ بالجمل الإنشائية، بل يعمّ الجمل الخبريه والمفردات أيضاً (٤).

أمّا وجود المعنى بغير وجوده اللفظى فينحصر فى نحوين، وكلاهما لا مدخل للفظ فيه أبداً:

ص: ٣٧

١- (١) المراد بنفس الأمر أعمّ من الخارج والذهن وعالم الاعتبار. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نضد القواعد الفقهيّه: ١٣٧.

٣- (٣) أى هيئه الجمله الإنشائيه. م ح - ي.

٤- (٤) مع أنّه لا- يمكن الالتزام بإنشائيه الجمل الخبريه والمفردات، فلا يكون تعريف الإنشاء بما ذكر مانعاً للأغيار. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام آيه الله الخوئى.

أحدهما: وجوده الحقيقي الذى يظهر به فى نظام الوجود من الجواهر والأعراض، ولا بدّ فى تحقّق هذا الوجود من تحقّق أسبابه وعلله، والألفاظ أجنبيّه عنها بالضرورة.

ثانيهما: وجوده الاعتبارى، وهو نحو من الوجود للشيء، إلّا أنّه فى عالم الاعتبار لا فى الخارج، وتحقّق هذا النحو من الوجود إنّما هو باعتبار من بيده الاعتبار^(١)، واعتبار كلّ معتبر قائم بنفسه، ويصدر منه بالمباشره، ولا يتوقّف على وجود لفظ فى الخارج أبداً، أمّا إمضاء الشارع أو إمضاء العقلاء للعقود أو الإيقاعات الصادره من الناس فهو وإن توقّف على صدور لفظ من المنشئ أو ما بحكم اللفظ، ولا أثر لاعتباره^(٢) إذا تجرّد عن المبرز من قول أو فعل، إلّا أنّ الإمضاء المذكور متوقّف على صدور لفظ قصد به الإنشاء، وموضع البحث هو مفاد ذلك اللفظ الذى جىء به فى المرحله السابقه على الإمضاء.

وعلى الجملة: إنّ الوجود الحقيقى والاعتبارى للشيء لا يتوقّفان على اللفظ، وأمّا إمضاء الشرع أو العقلاء للوجود الاعتبارى فهو وإن توقّف على صدور لفظ أو ما بحكمه من المنشئ، إلّا أنّه يتوقّف عليه بما هو لفظ مستعمل فى معناه، وأمّا الوجود اللفظى فهو عامّ لكلّ معنى دلّ عليه باللفظ، فلا أساس للقول المعروف: «الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ».

والصحيح: أنّ الهيئات الإنشائيّه وضعت لإبراز أمر ما من الأمور النفسانيّه، وهذا الأمر النفسانى قد يكون اعتباراً من الاعتبارات، كما فى الأمر والنهى والعقود والإيقاعات، وقد يكون صفه من الصفات، كما فى التمنى

ص: ٣٨

١- (١) فالبائع مثلاً- يعتبر فى نفسه ملكيه المشترى للمبيع، سواء أبرزها باللفظ أم لا، وسواء أمضاها الشارع والعقلاء أم لا. م ح -
ى.

٢- (٢) أى لا أثر لاعتبار المنشئ عند الشارع والعقلاء. م ح - ي.

والترجي، فهيات الجملة أمارات على أمر من الأمور النفسائيه، وهو في الجملة الخبريه قصد الحكايه، وفي الجملة الإنشائيه أمر آخر (١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

دفع ما أورده المحقق الخوئي على المشهور

وفيه أولاً: أنه قال بانحصار وجود المعنى في نحوين: حقيقي واعتباري، ولم يقم دليلاً على نفي الثالث، فيمكن دعوى ثبوت الوجود الإنشائي أيضاً، ودعوى تحقّقه باللفظ.

وثانياً: أنا لا نسلم تحقّق مثل البيع والنكاح من الأمور الاعتباريه في نفس البائع والزوجه قبل عقدهما، بل يوجدان بوجود إنشائي اعتباري بسبب صيغتيهما، والمعتبر هو البائع المنشئ والزوجه المنشئه، سواء اعتبرهما الشارع والعقلاء أيضاً أم لا، فإن اعتبرهما كانا بيعاً ونكاحاً شرعيين وعقلايين أيضاً، وإلا بقيا في مرحله الوجود الإنشائي الذي أنشأه البائع والزوجه بلفظ «بعت» و «زوّجت» من دون أن يترتب عليه أثر شرعي أو عقلائي. فلا وجود للبيع والنكاح قبل عقدهما، وهذا ما يحكم به العقلاء، على أن النكاح مثلاً لو وجد بمجرد اعتبار الزوجين من دون أن يكون لفظ في البين، وكان اللفظ لمجرد إبراز ما في أنفسهما لم يحتج إليه فيما إذا كان ما في ضميرهما معلوماً، مع أننا نقطع بلزوم الصيغه عند العلم والجهل.

فالحق ما ذهب إليه المشهور من أن «الإنشاء هو القول الذي يوجد به مدلوله في نفس الأمر».

ص: ٣٩

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله - بعد ذهابه إلى أنّ الطّلب الذى يكون هو معنى الأمر ليس هو الطّلب الحقيقى ولا مطلق الطّلب بل الإنشائى منه - قال:

ولو أبيت إلّا عن كونه موضوعاً للطّلب(١) فلا أقلّ من كونه منصرفاً إلى الإنشائى منه عند إطلاقه، كما هو الحال فى لفظ الطّلب أيضاً، وذلك لكثرة الاستعمال فى الطّلب الإنشائى، كما أنّ الأمر فى لفظ الإرادة على عكس لفظ الطّلب، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقىة، واختلافهما فى ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعره(٢)، من المغايره بين الطّلب والإرادَة، خلافاً لقاطبه أهل الحقّ والمعتزله من اتّحادهما بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، وما بإزاء أحدهما فى الخارج يكون

ص: ٤٠

١- (١) أى لمطلق الطّلب. م ح - ى.

٢- (٢) ولا بأس بالإشارَة إلى مبدء تكوّن الأشاعره والمعتزله وتسميتهما بهذين الاسمين، فنقول: إنّ الحسن البصرى - وببالي أنّه كان من الأسارى ثمّ أسلم - حيث كان عالماً شرع فى التعليم، وحضر فى مجلس درسه كثير من المسلمين منهم واصل بن عطاء، فوقع فى يوم من الأيام بينه وبين الحسن بحث علمى، فاعتزل بعد منازعه طويله بينهما عن مجلس الدرس وأسس حوزة درس فى مقابل الحسن، فاجتذب إليه جمع من المسلمين، فكان بعدئذٍ كلّ منهما يخالف الآخر فى أكثر المسائل. ثمّ إنّ أبا الحسن الأشعري - والظاهر أنّه من أعقاب أبى موسى الأشعري - بالغ بعد الحسن البصرى فى ترويج عقائده، فوجه تسميه المعتزله بهذا الإسم إنّما هو اعتزال رئيسهم عن مجلس درس استاذه، ووجه تسميه الأشاعره بهذا الاسم إنّما هو ترويج هذا المذهب بيد أبى الحسن الأشعري. وببالي أنّ أيدى اليهود - الذين كانوا أشدّ الناس عداوه للذين آمنوا، كما أنّهم الآن كذلك أيضاً - فرّقت بين المسلمين بهذا النحو وسائر أنحاء التفرقات، كما أنّ المعاندين للإسلام خذلهم الله تعالى يفرّقون اليوم بينهم بأنحاء مختلفه، منها أنّهم أوجدوا الوهايبه فى مهد نشوء الإسلام ومحلّ نزول القرآن. منه مدّ ظلّه.

بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية، وبالجملة:

هما متّحداً مفهوماً وإنشاءً وخارجاً (١)، إنتهى ملخصاً.

البحث حول الكلام النفسى

ولا بأس بالبحث مختصراً عن الكلام النفسى الذى سمى عند الأشاعره بالطلب المغاير للإرادة فى موارد الجمل الإنشائية الطلييه، فنقول:

إنّ أول مسأله وقعت محلّ النزاع بين الأشاعره والمعتزله كلامه (٢) تعالى، وأنّه هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل، بعد اتفاقهما فى صحّه إطلاق المتكلم عليه تعالى، لأجل كون القرآن كلامه أولاً، وتصريح بعض الآيات - كقوله: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (٣) - عليه ثانياً.

الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل

والفرق بين القسمين من الصفات من وجهين:

١ - أنّ صفات الذات كالعلم والقدره غير محدوده ولا مختلفه، لثبوتها فى مقام الذات الذى لا يكون محدوداً ولا مختلفاً، فإنّه تعالى بكلّ شىءٍ عليم، وعلى كلّ شىءٍ قدير، بخلاف صفات الفعل، كالرزق والخلق، فإنّها منتزعه عن مقام فعله تعالى، وتكون محدوده مختلفه، فإنّه سبحانه يرزق بعض أفراد الإنسان أكثر من بعض، ويخلق فى زمان أفراداً، وفى زمان آخر أفراداً اخرى، فلم يخلق فى الزمن الأوّل من خلقه فى الزمن الثانى، ولا فى الزمن الثانى

ص: ٤١

١- (١) كفايه الأصول: ٨٤.

٢- (٢) وهذا النزاع صار منشأ تسميه علم الكلام به. منه مدّ ظله.

٣- (٣) النساء: ١٦٤.

من خلقه في الزمن الأول.

٢ - أنّ صفات الذات قديمه، كما أنّ نفس الذات تكون كذلك، بخلاف صفات الفعل، فإنّها حادثه.

الأقوال في كلامه تعالى

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المعتزله والإماميّة قالوا بأنّ كلامه تعالى أصوات ككلام الإنسان، إلّا أنّها قائمه بالأجسام مسموعه منها كالشجر ونحوه، فهي حادثه ومن صفات الفعل.

بخلاف الأشاعره، فإنّهم ذهبوا إلى كون كلامه تعالى قديماً ومن صفات الذات (١)، فاضطروا لأجل توجيه مذهبهم إلى الكلام النفسى، ووسّعوا الكلام النفسى إلى الإنسان، فقالوا: إنّ للإنسان أيضاً كلاماً نفسياً، إلّا أنّه حادث بخلاف كلام الله تعالى (٢)، وقالوا في توضيح كلام الإنسان النفسى: إنّهُ إذا تكلم بجمله سواء كانت خبريّة أو إنشائيّة يقوم بنفسه صفتان، فإذا أخبر بمجىء زيد من السفر مثلاً كان صوره هذا الخبر قائمه بنفسه وتسمّى علماً، وفي نفسه صفة اخرى أيضاً تسمّى كلاماً نفسياً.

وأما الجمل الإنشائيّة فإن كانت أمراً كان في نفسه أمران: أحدهما هو الإراده، والثاني هو الذى يسمّى باسمه العامّ كلاماً نفسياً، وباسمه الخاصّ طلباً، وإن كانت نهياً فكذلك لو قلنا بكون معنى النهى هو طلب الترك، ففي نفسه

ص: ٤٢

١- (١) وصفات الذات عند الأشاعره زائده على الذات قائمه به قياماً حلولياً، خلافاً لما هو الحقّ من أنّها عينه، فالكلام النفسى عندهم صفة قديمه زائده على ذاته سبحانه حاله فيه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كما أنّ كلّاً من العلم والقدره في الإنسان حادث ومحدود، وفي الله سبحانه قديم وغير محدود. منه مدّ ظلّه.

وصفان: أحدهما الإرادة، والثاني الطلب، وأمّا لو قلنا بأنّ معنى النهى هو الزجر، فأحد الوصفين هو الكراهة، والآخر يسمّى باسمه العامّ كلاماً نفسياً، وباسمه الخاصّ زجراً، وإن كانت الجملة الإنشائية من قبيل العقود والإيقاعات، أو التمني والترجى والاستفهام، يقوم أيضاً بنفسه وصفان:

أحدهما حقيقة هذه الأمور الاعتباريّة أو الحقيقيّة، والآخر كلام نفسى من دون أن يكون له اسم خاصّ.

والحاصل: أنّهم قالوا بتحقيق الكلام النفسى فى جميع الجمل، لكنّه يسمّى باسم خاصّ فى خصوص الأمر والنهى من الجمل الإنشائيّة، دون الخبريّة وسائر الجمل الإنشائيّة، وهو فى موارد الأمر صفه قائمه بالنفس غير الإرادة التى هى أيضاً قائمه بها، وهو (١) الطلب الحقيقى.

وفى المقام قول ثالث حكاه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فى كتاب الطلب والإرادة عن بعض أهل التحقيق، وهو أنّه لا فرق بين كيفيّة إطلاق المتكلّم عليه تعالى وبين كيفيّة إطلاقه علينا، إلّا أنّنا نتكلّم بسبب الآله، وهى الفم واللسان دونه تعالى، فإنّه يوجد الكلام بدون آية آله حتّى الشجر والحجر ونحوهما (٢)، (٣).

ثمّ إنّ رحمه الله ناقش فى جميع الأقوال الثلاثة، وذهب إلى أنّ كلامه تعالى هو الوحي، وإن كان حقيقة الوحي مجهوله لنا، فإنّ القرآن

ص: ٤٣

١- (١) أى الكلام النفسى. م ح - ي.

٢- (٢) ويمكن أن يتأيد هذا القول بقوله تعالى: «وَمَا تَلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى» - طه: ١٧ - فإنّه كلامه تعالى بلا ريب، مع أنّه لم يتعلّق بشيء كالشجره ونحوها، فتكلّمه سبحانه لا ينحصر بإيجاد الكلام فى الأجسام. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الطلب والإرادة: ١٣.

مع كونه كلامه تعالى لا ينطبق عليه أحد هذه الأقوال، بل ينطبق عليه أنه وحى (١).

هل النزاع بين الأشاعره والمعتزله لغوى؟

ثم إن صدر كلام المحقق الخراساني رحمه الله ظاهر في أنّ النزاع بين المعتزله والأشاعره إنّما هو في ترادف لفظي الطلب والإرادة وعدمه، فذهب المعتزله إلى كونهما مترادفين بحسب المفهوم والوجود الخارجي والإنشائي (٢)، إلّا أنّهما يفتقان في مقام الانصراف، فالطلب منصرف إلى الطلب الإنشائي، والإرادة منصرفه إلى الإرادة الحقيقيه، وذهب الأشاعره إلى تباينهما في الموضوع له، فإنّ الطلب وضع للطلب الإنشائي، والإرادة للإرادة الحقيقيه (٣).

هذا حاصل كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

وعليه فكان النزاع بينهما في أمر لغوي.

بل صرح به بعد ذلك، حيث قال: ثم إنّّه يمكن ممّا حَقَّقناه أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين، بأن يكون المراد بحديث الأتحاد ما عرفت من العيئيه مفهوماً ووجوداً حقيقيّاً وإنشائياً، ويكون المراد بالمغايره والاثنيئيه هو اثنيئيه الإنشائي من الطلب كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه والحقيقي من الإراده كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظياً (٤)، إنتهى كلامه.

ص: ٤٤

١- (١) الطلب والإرادة: ١٤.

٢- (٢) والذهني كما في حاشيه المشكيني رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٨٤.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٨٧.

وفيه: أنّ الأشاعره كما عرفت ذهبوا إلى ثبوت صفه باسم الكلام النفسى قائمه بذاته تعالى، كالعلم والقدرة، وقالوا: إنّ للإنسان أيضاً كلاماً نفسياً، إلّا أنّه حادث، بخلاف كلام الله تعالى، وأما المعتزله فأنكروا الكلام النفسى من أصله، وذهبوا إلى أنّ تكلمه سبحانه من قبيل صفات الفعل، وهذا ينادى بأعلى صوته كون النزاع فى حقيقه عميقه، وهى وجود الكلام النفسى وعدمه، وهذا لا يرتبط بترادف لفظى الطلب والإراده وعدمه، بحيث لو قال الأشاعره بترادفهما لأنكروا الكلام النفسى، ولو قال المعتزله بمغايرتهما لأثبتوه، وتسميه الكلام النفسى فى بعض الموارد من قبل الأشاعره بالطلب فى مقابل الإراده لا توجب كون النزاع لغوياً بحيث لو قالوا باتّحاد الطلب والإراده لرفعوا اليد عن الكلام النفسى.

نقد أدله الأشاعره على دعواهم

ثمّ إنّ الأشاعره استدّلوا على الكلام النفسى بوجوه كلّها مردوده: منها: أنّه لا بدّ فى الجمله خبريّه (١) من صفه قائمه بنفس المخبر غير العلم بمطابقتها للواقع، لأنّه قد يشكّ فى المطابقه، بل قد يعلم عدمها، ومع ذلك يصدق على الجمله أنّها خبريّه، فلا بدّ من وجود صفه اخرى قائمه بنفس المخبر، وهى الكلام النفسى.

ويرد عليه: أنّ مراجعه الوجدان قاضيه بعدم أمر قائم بالنفس صالح لأن يكون كلاماً نفسياً، فإنّ الحقائق الموجوده عند التكلم بمثل «زيد قائم» إنّما هى أمور تسعه: ١ - لفظ الموضوع، ٢ - لفظ المحمول (٢)، ٣ - هيئه الجمله، ٤ - إرادته

ص: ٤٥

١- (١) هذا الدليل يختصّ بالجمل الخبريّه، والدليل الثانى الآتى بالجمل الإنشائيّه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) بمادّته وهيئته. منه مدّ ظلّه.

هذه الأمور الثلاثة، فإنّ الإخبار أمر اختياريّ، وكلّ أمر اختياريّ مسبق بالإرادة ومباذيتها، ٥ - معنى الموضوع، ٦ - معنى المحمول (١)، ٧ - معنى هيئه الجملة، وهو الاتّحاد والهوهويّه، ٨ - مطابقه الخبر للواقع أو عدمها، ٩ - علم المخبر بمطابقته له، أو بعدم مطابقته، أو شكّه فيها.

هذه الأمور التسعه كلّها امور حقيقيّه موجوده في الخارج، لكنّها لاتصلح لأن تكون مرادهم من الكلام النفسى، أمّا الأمور الثلاثه الأولى فواضح، فإنّها مربوطه بمقام اللفظ من غير أن تكون متعلّقه بالنفس، وكذا الخامس والسادس والسابع، فإنّها معانى الألفاظ من دون أن ترتبط بنفس المخبر، وأمّا الثامن، أعنى مطابقه الخبر للواقع وعدمها فإنّها صفه الجملة لا صفه المخبر.

بقى في المقام أمران: أحدهما: الإراده ومباذيتها، والثاني: الحالات الثلاثه، أعنى علم المخبر بالمطابقه، وبالمخالفه، وشكّه فيهما، وهذان الأمران وإن كانا صفتين قائمتين بنفس المخبر، إلّا أنّ الأشاعره لم يريدوهما، فإنّهم صرّحوا بأنّ الكلام النفسى غير العلم كما تقدّم، على أنّ العلم بالمطابقه لم يتحقّق إلّا في بعض الموارد، لما عرفت من تحقّق الشكّ في بعض الموارد، ومن تحقّق العلم بالمخالفه في بعضها، فهذه الصفه ليست أمراً متّحد المآل حتّى يكون هو الكلام النفسى.

وأمّا الإراده فإنّهم صرّحوا أيضاً بمغايرتها للكلام النفسى كما عرفت، على أنّ الدليل على تحقّق الإراده إنّما هو كون الإخبار أمراً اختياريّاً كما تقدّم، فلو كانت هي الكلام النفسى فلا بدّ من تحقّقه في جميع الأفعال الاختياريّه، كالخياطه والتجاره وغيرهما، مع أنّهم لا يلتزمون بتحقّق الكلام النفسى في

ص: ٤٦

مثل هذه الأعمال، بل قالوا بكونه محدوداً بموارد الكلام اللفظي.

أضف إلى هذا أنّ من مبادئ الإرادة تصوّر الشيء، والتصوّر أحد قسمي العلم (1)، وقد عرفت أنّهم قالوا بتغايره مع الكلام النفسي، فكانت الإرادة أيضاً مغايره له.

والحاصل: أنّ هذه الحقائق الموجوده عند قولنا: «زيد قائم» كلّها أجنبيّه عن الكلام النفسي، وليس في النفس صفه اخرى وجداناً، ولا تحتاج هذه الجملة في صدق الخبر عليها إلى أمر آخر نسميه بالكلام النفسي.

ومنها (2): أنّ المولى مثلاً قد يأمر مع عدم الإراده، كما في صورتى الاختبار والاعتذار (3)، فلو لم يكن في النفس صفه اخرى يلزم كون صدور الأمر لغواً وعبثاً، لخلوّه عن الدّاعى، فلا بدّ في جميع موارد الأمر من صفه نفسانيّه، وهى الطلب، لتكون داعيه إلى الأمر ولا يلزم محذور اللغويّه.

وفيه: أنّ المولى إذا قال لعبده: «جئني بالماء» وأراد به تحقّق المأمور به في الخارج، لا الاختبار أو الاعتذار كان جميع الحقائق الموجوده في الجمل الخبريّه موجوده فيه سوى المطابقه للواقع وعدمها، وسوى الحالات الثلاث القائمه بنفس المتكلم، أعنى علمه بالمطابقه أو بالمخالفه أو شكّه فيهما، فإنّ هذين الأمرين يختصّان بالخبر ولا يجريان في الإنشاء.

ص: ٤٧

١- (١) فإنّ العلم إمّا تصوّر وإمّا تصديق، كما قال التفتازانى في تهذيب المنطق: العلم إن كان إذعاناً للنسبه فتصديق وإلّا فتصوّر.

م ح - ٥.

٢- (٢) هذا الدليل يختصّ بالجمل الإنشائيّه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) توضيح الأوامر الاعتذاريّه أنّ المولى قد يعزم على عقوبه عبده من غير مبرّر عقلايى ظاهر، فيأمره بأمر يعلم عدم امتثاله من قبل العبد، فليس غرضه من الأمر إيجاد المأمور به، بل تحصيل مستمسك عقلايى لعقوبته، معتذراً بأنّه عصاه بترك المأمور به. منه مدّ ظلّه.

وبالجملة: غير هذين الأمرين من الأمور الحقيقيّة الموجوده في الجملة الخبريّة موجوده في هذه الجملة الإنشائيّة أيضاً، وقد عرفت عدم صلاحيّة واحد منها لأن يسمّى كلاماً نفسياً، ومراجعه الوجدان قاضيه بعدم أمر آخر حقيقيّ قائم بالنفس، بل يكفينا الشكّ فيه، فإنّ إقامه الدليل على من قال بثبوته، وهم الأشاعره، وأمّا نحن فحسبنا عدم الدليل على ثبوته.

وأما الأوامر الاختباريّة والاعتذاريّة فهي وإن كانت فاقده للإرادته، إلّا أنّ الأولى صادرة بداعي الاختبار والثاني بداعي الاعتذار، فلا يلزم اللغوّيه.

وبالجملة: الداعي على صدور الأمر تارة يكون تحقّق المأمور به، وأخرى غيره، كالاختبار والاعتذار، ولا- ملزم للقول بكون الداعي أمراً متّحد المآل في جميع الأوامر، فدعوى ثبوت أمر آخر يسمّى طلباً وكلاماً نفسياً فاسده.

ومنها (١): قول الشاعر:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وفيه أولاً: أنّ قول الشاعر ليس بحجّه علينا، لعدم كونه معصوماً، ولعلّه كان من الأشاعره، وثانياً: أنّه لا ظهور له فيما ادّعوه، إذ كلّ كلام كاشف عن معنى قائم بالنفس من العلم في الأخبار، والتمنّى والترجّى والاستفهام الحقيقيّ في تلك الصيغ، والإرادته في الأوامر والنواهي، إلى غير ذلك، ويحتمل أن يكون مراد الشاعر هذا المعنى وأنّ اللسان كاشف عن تلك الصفات.

والذي دعا الأشاعره إلى القول بالكلام النفسي هو تصحيح متكلّميته تعالى.

توضيحه: أنّه لا ريب في صدق عنوان المتكلّم عليه تعالى، وهو لفظ

ص: ٤٨

١- (١) هذا الدليل يعمّ الجمل الخبريّة والإنشائيّة كليهما. منه مدّ ظلّه.

مشتق، وقد تقدّم في مبحث المشتقّ أنّهم قالوا بلزوم قيام المبدء بالذات قياماً حلولياً في صدق المشتقّ حقيقه، فلو كان كلامه تعالى من قبيل الأصوات كان حادثاً، وهو مستلزم لكونه محلاً للحوادث، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فلا محاله كان كلامه نفسياً قديماً.

وفيه: ما تقدّم في مبحث المشتقّ من فساد هذا المبنى، فإنّه لا- دليل لهم على لزوم كون القيام حلولياً في صدق المشتقّ بنحو الحقيقه، على أنّ كثيراً من المشتقات كالضارب والمؤلم ليس كذلك كما هو واضح، بل المبدء في بعضها أمر اعتبارى ليس بإزائه شيء في الخارج حتّى يحلّ في الذات، كالمالك والزوج، فهل هم يلتزمون بأنّ صدق هذه المشتقات بالعيان والتجوّز؟!!

فالمشتقّ كما تقدّم في مبحثه على أنحاء، فإنّ المبدء تارة يكون حالاً في الذات، كالأبيض، وأخرى صادراً عنه، كالضارب، وثالثه غير ذلك، كالمالك.

بل قد يكون المبدء عين الذات، كما في صفاته تعالى الذاتيه.

بل قد لا يكون له مبدء بالمعنى الحدّثي المصدرى، كما في مثل اللّابن والتّامر والعطار والبقال، فلا بدّ من أن يعتبر المبدء، وهو اللّبن والتمر والعطر والبقل، بمعنى بيع التمر واللبن وهكذا.

فأين تحقّق القيام الحلولى في جميع المشتقات؟!!

ولا- يخفى أنّ عنوان «المتكلم» يكون من قبيل القسم الأخير من المشتقات، فإنّه نظير عنوان «العطار» و«البقال» في عدم مبدء له بالمعنى المصدرى من الثلاثى المجرد، فإنّ «الكلم» بمعنى الجرح، فلا يكون مبدءً للمتكلّم، فلا بدّ من أن يكون نفس «التكلم» بمعنى إيجاد الكلام مبدءً له، كما أنّ العطر بمعنى بيع العطر كان مبدءً لعنوان العطار، فالمتكلم بهذا المعنى أى بمعنى «موجد الكلام» يطلق على الله وعلى الناس من غير فرق وجداناً بين الإطّلاقين، إلّا أنّ إيجاد

الكلام فى الناس بسبب اللسان، وفه تعالى بواسطه الشجره والحصاه ونحوهما، على ما ذهب إليه المعتزله (١).

التكلم من صفات فعله سبحانه

وفى الكتاب والسنة شواهد على كون التكلم من صفات فعله تعالى، لا من صفات ذاته:

١ - قوله تعالى: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (٢) فإنه ظاهر فى أن الله تعالى كلم موسى فى زمان دون زمان آخر، ولم يكلم غيره عليه السلام فى حال تكلمه معه، وهاتان الخصوصيتان ترتبطان بصفات فعله تعالى، وأما صفات ذاته فهو لا تتصف بنقيضها أصلاً، وهى قديمه عامه لجميع الأشياء فى جميع الحالات، كما تقدم فى أوائل هذا البحث (٣).

٢ - حسنه (٤) أبى بصير عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سمعت أبى عبدالله عليه السلام يقول: «لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا- معلوم، والسمع (٥) ذاته ولا- مسموع، والبصر ذاته ولا- مبصر، والقدرة ذاته ولا- مقدور، فليأحدث الأشياء وكان المعلوم (٦) وقع العلم منه على المعلوم (٧)، والسمع على المسموع، والبصر على

ص: ٥٠

١- (١) ولو قيل: يمكن اتخاذ لفظ «الكلام» مبدءً للمتكلم. قلنا: الكلام أيضاً فاقد للمعنى الحدى المصدرى، فلا بد من أن يكون هو أيضاً بمعنى إيجاد الكلام مبدءً. منه مدّ ظله.

٢- (٢) النساء: ١٦٤.

٣- (٣) راجع ص ٤١ من هذا الجزء.

٤- (٤) فى سندها محمد بن خالد الطيالسى، وهو إمامى ممدوح، فالروايه حسنه اصطلاحاً. منه مدّ ظله.

٥- (٥) السمع والبصر هنا من شؤون العلم، أى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات. منه مدّ ظله.

٦- (٦) «كان المعلوم» أى وجد. م ح - ي.

٧- (٧) «وقع العلم على المعلوم» أى وقع على ما كان معلوماً فى الأزل وانطبق عليه وتحقق مصداقه، وليس المقصود تعلقه به تعلقاً لم يكن قبل الإيجاد، والمراد بوقوع العلم على المعلوم العلم به على أنه حاضر موجود وكان قد تعلق العلم به قبل ذلك على وجه الغيبه وأنه سيوجد، والتغير يرجع إلى المعلوم لا إلى العلم. الكافى ١: ١٠٧، التعليقه ١، نقلاً عن مرآه العقول.

المبصر، والقدره على المقدور» قال: قلت: فلم يزل الله متحرّكاً؟ قال: فقال:

«تعالى الله [عن ذلك] إنّ الحركة صفه محدثه بالفعل» قال: قلت: فلم يزل الله متكلماً؟ قال: فقال: «إنّ الكلام صفه محدثه، ليست بأزليته، كان الله عزّوجلّ ولا (1) متكلم» (2).

والحاصل: أنّه يستفاد من الآيات والروايات أنّ كلامه تعالى حادثه ومن صفات الفعل.

وأما ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أنّ كلامه تعالى هو الوحي (3) فلا يصل إليه أفهامنا القاصر، فإنّ الوصول إليه - كما قال هو قدس سره - مضافاً إلى توقّفه على كون الإنسان في مرتبه عاليه من العلوم، يتوقّف على الأعمال الجوارحيّه الدقيقه، والرياضات النفسانيّه، ونحن لم نصل إلى هذه المرتبه الشامخه حتّى نتمكّن من إدراك حقيقه الوحي.

والذي يسعه أفهامنا أنّه تعالى متكلم، بمعنى أنّه موجد للكلام، إمّا بواسطه مثل الشجره والحصاه كما ذهب إليه المعتزله، أو بلا وساطه أى شيء وآله على ما حكاه سيّدنا الأستاذ الإمام قدس سره عن بعض أهل التحقيق.

رجوع إلى مبحث اتحاد الطلب والإراده

ولنرجع إلى ما كنّا بصدده، وهو البحث عن اتحاد الطلب والإراده

ص: ٥١

١- (١) أى ولم يكن متكلماً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الكافي ١: ١٠٧، باب صفات الذات، الحديث ١.

٣- (٣) والوحي أيضاً كلام نفسى، لكن بمعنى خاصّ غير ما ذهب إليه الأشاعره. منه مدّ ظلّه.

وتغايرهما.

وظاهر كلام المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه أنّ مسأله الكلام النفسى ترتبط بمسأله اتّحاد الطلب والإرادة، فكُلّ من قال بتغاير الطلب والإرادة لابدّ من أن يلتزم بثبوت الكلام النفسى، وكلّ من قال باتّحادهما لابدّ من أن ينكر الكلام النفسى، ولا يجتمع إنكاره مع القول بتغايرهما(١).

ولعلّه استنتج هذا ممّا ذهب إليه الأشاعره فى الجمل الإنشائيّ الطليّيه من تحقّق صفه فى النفس غير الإراده، وهى تسمى باسمها العامّ كلاماً نفسياً وباسمها الخاصّ طلباً.

والحقّ أنّ كلّاً من المسألتين مستقلّ غير مربوطه بالأخرى، فإنّ مسأله الكلام النفسى مسأله فلسفيّه يبحث فيها عن وجود أمر واقعى قائم بالنفس صالح لأن يسمّى كلاماً نفسياً وعدمه، مع قطع النظر عن الألفاظ، وأمّا مسأله اتّحاد الطلب والإرادة مسأله لغويّه يبحث فيها عن أنّهما هل وضعا لمعنى واحد أو لمعنيين(٢)، فالجهه المبحوث عنها فى كلّ منهما غير الجهه المبحوث عنها فى الأخرى، ولذا ذهب بعضهم إلى تغاير الطلب والإرادة مع إنكاره للكلام النفسى.

كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

منهم: سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله، فإنّه قال:

إنّ ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من «اتّحاد الطلب والإرادة مفهوماً وخارجاً وإنشاءً» فاسد من أصله، فإنّ لفظ الإراده موضوع لصفه خاصّه من صفات

ص: ٥٢

١- (١) كفايه الأصول: ٨٥.

٢- (٢) وبناءً على وضع الطلب لغير ما وضعت له الإراده يمكن أن يكون معنى الطلب غير ما سمّاه الأشاعره كلاماً نفسياً، كما سيأتى عند نقل كلام آيه الله البروجردى وبعض الأعلام. منه مدّ ظلّه.

النفس، والصفات النفسانيه من الأمور الحقيقيه التي يكون بحداثها شيء في الخارج، فلا- تقبل الوجود الإنشائي، لإبء الأمور الحقيقيه هذا النحو من الوجود، بخلاف الطلب، فإن له معنى قابلاً لأن يوجد بالإنشاء، وهو البعث والتحرك.

وبعبارة اخرى: الموجودات على قسمين:

١ - ما يكون له وجود حقيقي في الخارج، بحيث يكون بإزائه شيء فيه، كالإنسان، والحيوان، والبياض، ونحوها.

٢ - ما لا- يكون كذلك، بل يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه، وهذا القسم يسمى بالأمور الانتزاعية، وهي أيضاً على قسمين: الأول: ما ينتزع عن الأمور الحقيقيه بحيث لا- يحتاج في انتزاعه إلى فرض الفارضين واعتبار المعبرين، كالفوقيه، والتحتيه، والأبوه، والبنوه، ونحوها(١)، الثاني: ما ينتزع عن الاعتبارات والإنشاءات، كالملكيه، والزوجيه، والسلطنه، والحكومه، ونحوها، فهذه أقسام ثلاثه.

والقسم الأول والثاني لا- يقبلان الإنشاء، وما يقبله هو القسم الثالث، وحقيقه الإراده - التي هي صفه من صفات النفس - من القسم الأول، فلا- تقبل الإنشاء، بخلاف الطلب، فإن له معنى قابلاً لأن ينشأ، إذ ليس معناه سوى البعث والتحرك نحو العمل، وكما أنهما يحصلان بالتحرك الفعلي، بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه ويجزه نحو العمل المقصود، فكذلك يحصلان بالتحرك القولي، بأن يقول الطالب: «اضرب» أو «أطلب منك الضرب» أو

ص: ٥٣

١- (١) هذه الأمور قسم من الأمور الاعتباريه، فإن الاعتباريات ما لا يكون بإزائه شيء في الخارج، سواء انتزع من شيء موجود في الخارج، كالفوقيه، والتحتيه، أم لا، كالملكيه، والزوجيه، فالأول اعتباري انتزاعي، والثاني اعتباري صرف. منه مدّ ظله.

«أمر ك بكذا» مثلاً، فقول الطالب: «افعل كذا» بمنزله أخذه بيد المطلوب منه وجرّه نحو العمل المقصود.

والحاصل: أنّ حقيقه الطلب مغايره لحقيقه الإراده، فإنّ الإراده من الصفات النفسائيه، بخلاف الطلب، فإنّه عباره عن تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود: إمّا تحريكاً عملياً، مثل أن يأخذ الطالب بيده ويجرّه نحو المقصود، أو تحريكاً إنشائياً، مثل «افعل كذا»، ولا-ارتباط لهذا المعنى - بكلا- قسميه - بالإراداه التي هي من صفات النفس. نعم، الطلب - بكلا معنييه - مظهر للإراداه ومبرز لها، فمن أراد من عبده تحقّق فعل خاصّ أو وجود مقدّماته بقصد التوصلّ بها إلى الفعل، قد يحركه نحو الفعل تحريكاً عملياً، وقد يقول له: «افعل كذا» مريداً بهذا القول تحقّق ذاك التحريك، فمفاد «افعل» تحريك تنزيلي يعبر عنه بالطلب الإنشائي.

ولا- يتوهم ممّا ذكرنا - من اختلاف الطلب والإراداه مفهوماً - موافقتنا الأشاعره، إذ نزاع الأشاعره مع العدليه - كما بيناه - ليس في اختلاف الإراده والطلب مفهوماً، أو اتّحادهما كذلك، بل في وجود صفه نفسائيه اخرى في قبال الإراده وعدم وجودها(1)، إنتهى كلامه.

نقد كلام السيّد البروجردى رحمه الله

أقول: كلامه رحمه الله وإن كان متيناً في المغايره المعنويّه بين الطلب والإراداه، فإنّ الطلب هو البعث والتحريك عملاً وقولاً، والإراداه صفه قائمه بالنفس، إلّا أنّ ما أفاده من الفرق بينهما من حيث قابليته الإنشاء وعدمها لا يصحّ، فإنّه إن

ص: ٥٤

أراد تعلق الإنشاء في باب الطلب بالبعث والتحريك العملي، فهو مردود بأن البعث والتحريك العملي من الواقعيّات، ولا يتعلّق الإنشاء بها كما قال رحمه الله في مقدّمه كلامه، وإن أراد تعلقه بالبعث والتحريك القولي، فمضافاً إلى أنّه أيضاً أمر واقعي خارجي، يتوجّه إليه إشكال آخر، وهو أنّه هو البعث والتحريك المنشأ بالقول، فلا يمكن أن يتعلّق به الإنشاء ثانياً، لاستلزامه تأخر المنشأ عن الإنشاء مع أنّه متقدّم عليه رتبته، وإن أراد تعلقه بمفهوم الطلب وماهيته، فلا فرق بينه وبين الإرادة في المقام، لعدم كون ماهيته الإرادة أيضاً أمراً واقعياً، فإن كان ماهيته الطلب قابله للإنشاء كان ماهيته الإرادة أيضاً كذلك.

كلام المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام، وهو أحسن الأقوال

ومنهم: بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات، وإليك بيانه مع توضيح منّا:

إنّ الطلب مغاير للإرادة، إذ الإرادة صفه قائمه بالنفس، والطلب فعل اختياريّ من الأفعال الجوارحيّه لغه وعرفاً:

فإنّ اللغويين فسّروه بـ «محاولة وجدان الشيء وأخذه».

وأهل العرف يقولون: «طالب العلم» ولم يريدوا به مجرّد من له شوق مؤكّد إلى تحصيل العلم، بل يريدون به من يسعى ويجهد في تحصيله بالفعل، وفي الحديث: «طلب العلم فريضه على كلّ مسلم»^(١)، ولا ريب في أنّ المراد به إنّما هو الاشتغال بتحصيله، لا مجرّد الشوق المؤكّد إليه، وقال الفقهاء أيضاً فيمن يكون فاقداً للماء في البرّ: لا يجوز له التيمّم إلّا بعد الفحص عن الماء إلى

ص: ٥٥

١- (١) الكافي ١: ٣٠، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه، الحديث ١.

اليأس، ويكفي الطلب غلوه (١) سهم في الحزنه (٢) ، وغلوه سهمين في السهله في الجوانب الأربعة، ولا إشكال في أنّ مرادهم بالطلب في هذه العبارة هو الفعل الخارجى، أعنى المشى لوجدان الماء.

وبالجملة: الطلب هو فعل اختياري، إلّا أنّه على قسمين: ١ - ما تعلق بفعل نفس الإنسان، كطالب الضالّه، وطالب العلم، وما شاكلهما، ٢ - ما تعلق بفعل غيره، كأمر المولى عبده، وعلى كلا التقديرين فلا يصدق على مجرد الإرادة.

والطلب كالإرادة في عدم قابليته للإنشاء، لكونه أيضاً أمراً واقعياً خارجياً، أمّا القسم الأوّل منه فظاهر، وأمّا القسم الثانى فلأنّ الأمر - أعنى قول المولى لعبده مثلاً: «اضرب زيداً» - نفسه هو الطلب، لا أنّه إنشاء الطلب، فالقسم الثانى من الطلب أيضاً أمر واقعى غير قابل للإنشاء (٣).

هذا حاصل كلام بعض الأعلام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا، وهو أحسن الأقوال فى المقام، لخلوّه عن الإشكال.

والحاصل: أنّ بين الطلب والإرادة مغايره معنويّه، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله، ولكنهما يشتركان فى عدم تعلق الإنشاء بهما.

هذا تمام الكلام فى مادّه الأمر.

ونحن وإن تعرّضنا لمسأله الجبر والتفويض عند تدريس الكفايه، إلّا أنّنا لا نتعرّض لها هنا، خوفاً من طول الكلام.

ص: ٥٦

١- (١) الغلوه: الغايه، وهى رميه سهم أبعد ما تقدر عليه. م ح - ى.

٢- (٢) الحزنه: ما غلظ من الأرض، وقلّما يكون إلّا مرتفعاً. م ح - ى.

٣- (٣) محاضرات فى اصول الفقه ٢: ١٤.

فى معنى صبغه الأمر

الفصل الثانى فيما يتعلق بصبغه الأمر

إشاره

وفيه مباحث:

المبحث الأول: فى المعانى التى تستعمل فيها صبغه الأمر

إشاره

ربما يذكر للصيغه معانٍ قد استعملت فيها، وقد عدّ منها التّرجى والتّمنى والتّهديد والإنذار والإهانه والاحتقار والتّعجيز والتسخير إلى غير ذلك.

نظريّه صاحب الكفايه فى المقام

وناقش فيه المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله:

وهذا كما ترى، ضروره أنّ الصيغه ما استعملت فى واحد منها، بل لم تستعمل إلّا فى إنشاء الطلب، إلّا أنّ الداعى إلى ذلك كما يكون تارةً هو البعث والتّحريك نحو المطلوب الواقعى، يكون اخرى أحد هذه الأمور كما لا يخفى، وقصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعى البعث والتّحريك، لا بداعٍ آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقه، وإنشائه بها تهديداً مجازاً، وهذا غير كونها مستعمله فى التّهديد

ص: ٥٧

وغيره (١)، إنتهى.

أقول: قوله: «لم تستعمل إلما فى إنشاء الطلب» ظاهر فى كون المستعمل فيه هو الإنشاء، ولا يخفى أنّ الإنشاء عنده من مقومات الاستعمال كما نفى البعد عنه فى أواخر الأمر الثانى من المقدمه (٢)، فالظاهر أنّ فى عبارته هنا مسامحةً، ومراده كون المستعمل فيه هو الطلب الإنشائى، ومنه تظهر المسامحة فى قوله:

«موضوعه لإنشاء الطلب» أيضاً.

وكيف كان، فكلامه هذا مبنى على ما اختاره من قابليته الطلب للإنشاء.

الحق فى المسأله

وأما على ما اخترناه من عدم تعلّق الإنشاء بالطلب فالمنشأ بهيئه «افعل» إنّما هو البعث والتحرك، سواء استعملت الصيغه وكان غرض المستعمل تحقّق الأمور به فى الخارج، كما إذا قال المولى العطشان لعبده: «جئنى بالماء» أو استعملت وكان غرضه أمراً آخر، كالتهديد والتسخير والتعجيز ونحوها.

فلا بدّ من توضيح المطلب بالنسبه إلى كلا القسمين:

أما القسم الأوّل - أعنى ما إذا استعمل الأمر بقصد وقوع الأمور به - فتوضيحه يتوقّف إلى بيان امور ثلاثه:

١ - أنّ الأمر فى هذا القسم يرغب إلى التوصل إلى الأمور به بلا إشكال، وليس بين الأمر والرغبه ملازمه بحيث لو لم يأمر لم تتحقّق الرغبه، بل قد يكون الإنسان يحبّ شيئاً من دون أن يأمر بإتيانه، إمّا لعدم كونه ذا عبد،

ص: ٥٨

١- (١) كفايه الأصول: ٩١.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٧.

أو غير ذلك. نعم، الأمر أماره تحقّق الرغبه فى نفس المولى، من دون أن يكون بينهما ارتباط وملازمه.

٢ - أنّ الأمر ليس علّه لتحقّق المأمور به، بل يوجب تحقّق الإطاعه والعصيان، بمعنى أنّ العبد إذا وافقه عدّ مطيعاً، وإذا خالفه عدّ عاصياً، ولو لا الأمر لم يصدق عليه المطيع ولا العاصى كما هو واضح.

٣ - أنّ البعث والتحرّيك تارة يكون تكويئياً واقعيّاً، كما إذا أخذ المولى بيد العبد وجزه إلى تحقّق مطلوبه، وأخرى اعتبارياً يتحقّق بواسطة صدور الأمر، والمطلوب لا يتخلّف عن البعث والتحرّيك فى الأوّل، لعدم إمكان العصيان فيه، بخلاف الثانى كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المنشأ بهيئه «افعل» إنّما هو القسم الثانى من البعث والتحرّيك، وهو أمر اعتبارى يعتبره العقلاء والشارع عقيب التلفّظ بهيئه «افعل»، ويترتب عليه استحقاق المثوبه على الموافقه، والعقوبه على المخالفه، كما يترتب على سائر الأمور الاعتبارية آثارها.

لا- يقال: لا- فرق بين البعث والطلب، فلا- يتمّ ما ذهبتم إليه من أنّ المنشأ هو البعث ولا يمكن تعلق الإنشاء بالطلب، فالنزاع بينكم وبين المحقّق الخراسانى رحمه الله إنّما هو فى التسميه، حيث إنّ الإنشاء تعلق بأمر يسمّيه الطلب وتسمّونه البعث.

فإنّه يقال: كلّما، فإنّ الطلب إنّما هو نفس الأمر، أعنى قول المولى: «جئنى بالماء» وهو أمر واقعى لا يمكن تعلق الإنشاء به كما تقدّم، فإنّه نفس الإنشاء لا- ما تعلق به الإنشاء، وأمّا البعث الذى تعلق به الإنشاء فهو أمر اعتبارى يوجد بذلك القول فى عالم الاعتبار، فيبينهما بون بعيد.

وبعبارة اخرى: الطلب إنّما هو إنشاء البعث والتحرّيك الاعتبارى، وأمّا نفس البعث والتحرّيك الذى تعلّق به الإنشاء فهو مغاير للطلب.

ويشهد له أنّ البعث دائماً يتقوّم بشخصين: أحدهما الباعث والآخر المبعوث، وفيه شىء ثالث أيضاً، وهو المبعوث إليه، بخلاف الطلب الذى أحد طرفيه شخص ذو العقل، وهو الطالب، وطرفه الآخر وهو المطلوب يكون غالباً من غير ذوى العقول، وليس له أمر ثالث، فيقال: طالب العلم، طالب الدنيا، طالب الآخرة، ونحوها.

إن قلت: قد يرى فى الطلب أيضاً شخص آخر غير الطالب والمطلوب، وهو المطلوب منه.

قلت: لم نجد فى كتب اللغة أثراً من عنوان «المطلوب منه» بل جعل هذا العنوان ناشٍ عن أنّهم تخيّلوا أنّ هيئته «افعل» تكون لإنشاء الطلب، ولا يمكن عدم إضافته الطلب المنشأ بها إلى المكلف، فإذا قال المولى لعبده: «جننى بالماء» فكما أنّ المولى يسمّى طالباً، والماء مطلوباً، فلا بدّ من أن يسمّى العبد أيضاً مطلوباً منه.

على أنّه شاهد على المغايره بين البعث والطلب، لا- على الاتّحاد، لأنّ المراد ب «المطلوب منه» هو المبعوث، والمراد ب «المطلوب» هو المبعوث إليه، فالذى تعلّق به حرف الجرّ فى كلّ منهما غير الذى تعلّق به فى الآخر، على أنّ حرف الجرّ فى أحدهما «من» وفى الآخر «إلى» فكيف يمكن أن يكونا متّحدين بحسب المعنى؟!!

وبالجملة: الطلب على ثلاثه أقسام، فإنّ من يريد تحقّق شىء تارةً يحصّيه بنفسه، وأخرى يكره الغير على تحصيله، كالأخذ بيده وجرّه إليه بنحو يصير

مسلوب الاختيار، وثالثه يأمره على تحصيله، وكلها امور واقعيه لا- يتعلّق بها الإنشاء، وأمّا البعث فهو على قسمين كما تقدّم: حقيقي واعتباري، والثاني هو الذي تعلّق به الإنشاء في صيغه الأمر.

هذا كلّه فيما إذا كان غرض المستعمل تحقّق المأمور به في الخارج.

وأمّا القسم الثاني - أعنى ما إذا كان غرضه أمراً آخر - من التهديد والتسخير والتعجيز وغيرها، فالصيغه في هذه الموارد استعملت أيضاً في إنشاء البعث والتحريك، لكن بادّعاء كون التهديد مثلاً من مصاديقهما أيضاً.

والحاصل: أنّ هيئه «افعل» وضعت لإنشاء البعث والتحريك، واستعمالها في سائر الموارد مجاز، لكن قد عرفت (1) أنّ المجاز ليس من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل هو استعماله في المعنى الحقيقي كما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره تبعاً لأستاذه الشيخ محمّد رضا الاصفهاني النجفي صاحب كتاب «وقايه الأذهان»، فإذا استعملت صيغه الأمر في مقام التهديد مثلاً استعملت في معناه الحقيقي، بادّعاء توسعته بحيث يشمل التهديد أيضاً، فيكون مصداقاً ادّعائياً له.

إزاحه شبهه

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال في مقام دفع شبهه قرآنيّه:

إيقاظ: لا يخفى أنّ ما ذكرناه في صيغه الأمر جارٍ في سائر الصيغ الإنشائيّه، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمنيّ أو الترجي أو الاستفهام بصيغها تارةً هو ثبوت هذه الصفات حقيقهً، يكون الداعي غيرها اخرى، فلا- وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى،

ص: ٦١

١- (١) راجع «الأمر الثالث: في استعمال اللفظ في المعنى المجازي» ص ٢٣٥ من الجزء الأوّل.

لاستحاله مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى مما لازمه العجز (١) أو الجهل (٢) ، وأنه لا وجه له (٣) ، فإن المستحيل إنما هو الحقيقي منها لا- الإنشائي الإيقاعي الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغه كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً، لا لإظهار ثبوتها حقيقة، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة (٤) أو الإنكار، أو التقرير، إلى غير ذلك، ومنه ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيره لصيغه الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً (٥) ، إنتهى كلامه.

أقول: إن التمني والترجي والاستفهام امور حقيقته قائمه بالنفس، فلا يتعلق بها الإنشاء، فلا بد من حل إشكال استعمال أدواتها في القرآن بما مرّ نظيره في صيغه الأمر، من أن أدوات التمني والترجي والاستفهام موضوعه لإظهار الحقيقي من هذه الأمور، ومستعمله فيه دائماً، حتى في كلامه تعالى، لكن بادعاء توسعه المعنى الحقيقي، بحيث يعم مثل إظهار المحبة ونحوه، فإذا استعملت في إظهار معانيها مع تحققها حقيقة في النفس كان حقيقة، وإلا فمجازاً (٦).

ص: ٦٢

- ١- (١) كما في التمني. م ح - ي.
- ٢- (٢) كما في الترجي والاستفهام. م ح - ي.
- ٣- (٣) قال آيه الله الحكيم في حقائق الأصول: هذا تأكيد لقوله: «لا وجه للالتزام». م ح - ي.
- ٤- (٤) كما في قوله تعالى: «وَمَا تَلَكَ بِبَيْمِينِكَ يَا مُوسَى» طه: ١٧. م ح - ي.
- ٥- (٥) كفايه الأصول: ٩١.
- ٦- (٦) الحقيقة: من الحق، وهو بمعنى الثبوت، والمجاز: من الجواز، وهو بمعنى العبور، فإننا إذا استعملنا اللفظ في معناه حال كونه ثابتاً، أعني من دون أن يكون معبراً للوصول إلى المعنى المجازي الذي هو مصداق ادعائي له كان حقيقة، وإذا استعملناه فيه حال كونه معبراً للوصول إليه كان مجازاً. منه مدّ ظلّه.

اختلفوا فى أنّ الصيغه حقيقه فى خصوص الوجوب، أو فى الأعمّ منه ومن الندب بنحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى على أقوال:
وقبل الخوض فى المسأله لا بأس بذكر امور مقدّمه:

١ - قد عرفت (١) أنّ اختلاف الوجوب والندب فى شدّه الطلب وضعفه، فاعلم الآن أنّهما قسمان من البعث والتحريك الاعتبارى، لا- من الطلب، لما عرفت من أنّ الصيغه موضوعه لإنشائهما، لا- لإنشائه، فما ذكرنا هناك كان مبتتاً على مسلك المشهور من كون المنشأ بالصيغه هو الطلب، وإلّا فالحقّ فى التعبير أن يقال: اختلافهما فى شدّه البعث والتحريك وضعفهما، وإنّما كان عبارتنا هناك ملائمه لمذهب المشهور، لتوقف التعبير بالبعث والتحريك على إثبات أنّ الصيغه وضعت لإنشاء البعث والتحريك الاعتباريين، وهذا لم يكن مفروغاً عنه هناك، فاضطررنا إلى التعبير المناسب لمسلك المشهور.

٢ - لا إشكال فى اتّصاف البعث والتحريك الواقعيين بالشدّه والضعف، وأمّا الإراده فربما يستظهر من تفسيرها بالشوق المؤكّد المستتبع لتحرك العضلات نحو المراد كما فى الكفايه عدم اتّصافها بهما، مع أنّه خلاف الواقع، ألا ترى أنّك

إذا أردت إنقاذ الغريق من البحر كان إلقاء نفسك فيه مسبوqاً بإرادته شديده، وإذا أردت السباحه كان الإلقاء مسبوqاً بإرادته ضعيفه؟

اللهم إنا أن يكون للشوق المؤكّد مراتب يكون في بعضها نفس التأكّد وفي بعضها كمال التأكّد، وعليه فلا إشكال في تفسير الإراده به.

والكاشف عن شدّه الإراده وضعفها تارةً هو الأعمال المترتبه عليها، فخروج الإنسان عن الدار مثلاً سريعاً عرباناً مضطرباً كما في موارد الزلزله كاشف عن تعلّق الإراده الشديده بالخروج، وخروجه عنها بطيئاً مطمئناً كاشف عن تعلّق الإراده الضعيفه به، وأخرى هو عللها المكوّنه لها التي أهمّها درك المرید أهمّيّه المراد، فإذا كان درك المرید لعظمه المراد قويّاً كان إرادته له شديده، وإذا كان ضعيفاً كانت ضعيفه، فحن نصلي، والأئمه عليهم السلام أيضاً كانوا يصلّون، لكن لا ريب في أنّ إرادتهم للصلاه كانت أشدّ من إرادتنا، لأنّ إدراكهم لعظمتها كان أقوى من إدراكنا.

فالكاشف أمران: عمل المرید، ومقدار درك عظمه المراد(1).

٣ - الأفعال الاختيارية كلّها مسبوقة بالإرادته ومبادئها بحكم العقل، والإرادته مخلوقه نفس الإنسان، فإنّ الله سبحانه أودع في نفس الإنسان قوه خلقه تخلق الإراده قبل كلّ فعل اختياري، ومنه التكلّم، فالمتكلّم يريد - قبل

ص: ٦٤

١- (١) إذا انجزّ الكلام إلى هنا فلا بأس بذكر أمر إجمالاً حول العصمه: وهو أنّ العصمه تتحقّق لا محاله للإنسان إذا أدرك واقعته المعاصي وعظم خطرهما، وبعض مراتب العصمه متحقّقه لنا أيضاً، ألا ترى أنّه لا يمكن لعاقل أن يكشف عورته بمرأى الناس ومنظرهم مع كونه مختاراً فيه، وذلك لأنّه أدرك عظمه قبحه، والمعصومون عليهم السلام حيث أدركوا عظمه قبح جميع المعاصي لم يمكن لهم ارتكابها، ومع ذلك لم يكونوا مسلوبى الاختيار مكرهين على الترك، ولو كنّا نحن أيضاً مدركين عظمه قبحها كما أدركوها لصرنا معصومين، فصدور الغيبه التي هي أشدّ من الزنا منّا دونهم ناشٍ عن عدم إدراكنا قبحها العظيم وإدراكهم ذلك. منه مدّ ظلّه.

صدور كل جملة - لفظ الموضوع والمحمول وهيئة الجملة ومعنى كل واحد من هذه الأمور الثلاثة، ففي كل جملة إرادات ستته مخلوقه لنفس المتكلم، ولكل إرادته مبادٍ مخصوصه بها، وإن كنا نتخيل صدور الألفاظ وإلقاء معانيها من قبل المتكلم من غير إرادته، وعلى هذا فصدور صيغته «افعل» أيضاً يكون مسبوقة بإرادته الأمر، كسائر الأفعال الاختيارية.

أدلة القول بظهور الصيغ في الوجوب

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنه قد استدلل لدلالة الصيغ على خصوص الوجوب بأمر:

الأول: التبادر، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله: لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينه (١).

الثاني: الانصراف، بمعنى أن الصيغ وإن وضعت للأعم، إلا أنها لكثرة الاستعمال في الوجوب منصرفه إليه. هذا ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله في المبحث الرابع من الكفاية (٢).

الثالث: قضيه الإطلاق ومقدمات الحكمه، فإن الصيغ وإن وضعت للأعم إلا أن المولى إذا استعملها بلا قيد وقرينه وكان في مقام البيان كانت ظاهره في الوجوب، فإن الندب لنقصانه يحتاج إلى تقييد وتحديد، بخلاف الوجوب الذي هو طلب كامل. وهذا مما أفاده المحقق العراقي رحمه الله لإثبات ظهور صيغته الأمر في الوجوب (٣)، كما كان أفاده أيضاً لإثبات ظهور الماده فيه.

ص: ٦٥

١- (١) كفاية الأصول: ٩٢.

٢- (٢) كفاية الأصول: ٩٣.

٣- (٣) نهاية الأفكار ١ و ١٧٩: ٢.

وسبقه إلى ذكره المحقق الخراساني رحمه الله في المبحث الرابع من الكفايه (١).

الرابع: أنّ صدور الصيغه كاشف عند العقلاء عن الإراده الحتميه القائمه بنفس المتكلم، فلا يرضى المتكلم بترك الأمور به.

الخامس: أنّ العقل والعقلاء يحكمان بأنّ صدور الصيغه عن المولى حجّه على العبد حتّى يظهر خلافه، وهذا معنى ظهورها في الوجوب.

البحث حول أدلّه ظهور الصيغه في الوجوب

أمّا الدليل الأوّل، وهو التبادر فقد ناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بكلام موجز بل ناقص على ما في تقارير بحثه، فلا بدّ لتوضيح مرامه من ذكر أمر، وهو أنّ الحروف - سواء كانت حاكيه، مثل «في» حيث إنّها تحكى عن الظرفيه الخارجيه، أو إيجاديه، مثل حروف القسم والنداء، حيث إنّ كلّاً منهما يوجد بحروفه - موضوعه لمعانيها بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ عند المشهور، فإنّ الواضع تصوّر مفهوم «الظرفيه» ومفهوم «النداء» ثمّ وضع كلمتي «في» و «يا» لمصاديق هذين المفهومين وأفرادهما الخارجيه.

وحيث إنّ للهيئات معاني حرفيه، لافتقارها إلى الطرفين كالحروف يكون الوضع فيها أيضاً عامّاً والموضوع له خاصّاً عند المشهور، سواء في ذلك الهيئات الحاكيه، كهيئه الماضي والمضارع، والإيجاديه، كهيئه الأمر، فالواضع عند وضعه صيغه الأمر تصوّر مفهوم البعث والتحيك الاعتباري، ثمّ وضعها لمصاديقه الخارجيه، لا لهذا المفهوم الكلي المتصوّر.

إذا عرفت هذا فلنشرع في توضيح كلام الإمام قدس سره وهو يرجع إلى استحاله

ص: ٦٦

التبادر ثبوتاً على بعض التقادير وإلى عدم الدليل على إثباته على بعضها الآخر، فإنه قال:

لو كانت الصيغه موضوعه (١) للوجوب لكان «الإرادة الحتميه» دخيله في معناها، ولا يمكن تقييد البعث والتحريرك الاعتبارى الخارجى بمفهوم الإراده الحتميه، لاستحاله تقييد الجزئى بالكلى، ولا بحقيقتها القائمه بنفس الأمر، لأن البعث والتحريرك معلول لحقيقه الإراده، فهو متأخر عنها رتباً، فلو كان مقيداً بها للزم كون المتقدم متأخراً أو المتأخر متقدماً، وكلاهما يمتنعان.

نعم، هاهنا تصوير آخر، وهو أنه قد مرّ في البحث عن معانى الحروف أنه لا يمكن تصوير جامع حقيقى بين معانيها من غير فرق بين الحاكيات والإيجاديات، إذ الجامع الحرفى لابد وأن يكون ربطاً بالحمل الشائع، وإلا صار جامعاً اسمياً، وما هو ربط كذلك يصير أمراً مشخّصاً لا يقبل الجامعيه، فالجامع الذى تصوّره الواضع عند وضع الحروف هو جامع اسمى عرضى، فتصوّر عند وضع كلمه «من» مفهوم «الابتداء» ثمّ وضعها لمصاديق هذا المفهوم وأفراده الخارجيه.

وعليه وإن كان لا يمكن تصوير جامع حقيقى بين أفراد البعث الناشئ عن الإراده الحتميه، إلا أنه لا مانع من تصوير جامع اسمى عرضى بينها، كالبعث الناشئ من الإراده الحتميه، ثمّ توضع الهيئه بإزاء مصاديقه من باب عموم الوضع وخصوص الموضوع له من غير تقييد (٢).

ص: ٦٧

- ١- (١) التعبير بالوضع بدل التبادر إنما هو لأجل كون التبادر كاشفاً عن الوضع. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) أى لا يكون الموضوع له - وهو أفراد البعث ومصاديقه الخارجيه - مقيداً حتى يلزم أحد المحذورين، بل المقيد مفهوم البعث الذى هو جامع اسمى بينها، والقيد أيضاً مفهوم الإراده، فهو من قبيل تقييد كلى بكلى آخر، ولا محذور فيه أصلاً. منه مدّ ظلّه.

وهذا التصوير وإن لم يكن مستحيلاً، إلّا أنّ التبادر على خلافه، فإنّ المتفاهم من الهيئه لدى العرف هو البعث والإغراء، لا البعث الخاصّ الناشئ عن الإراده الحتميه.

وبالجملة: منشأ التبادر هو الوضع، والوضع لخصوص الوجوب يتصوّر على أنحاء ثلاثه، يستحيل اثنان منها ثبوتاً، ولا دليل على إثبات الثالث مع كونه ممكناً^(١).

هذا حاصل كلام الإمام قدس سره.

وهو متين في حدّ نفسه، إلّا أنّه مبنيّ على كون الاتّصاف بالشّدّه والضعف منحصراً في منشأ البعث والتحرّيك الاعتباري فقط، وهو الإراده من دون أن يكون نفس البعث والتحرّيك منقسماً إلى القسمين، ولكن يمكن أن يدعى أنّه أيضاً كمنشأ ينقسم إلى الشديّد والضعيف، كما أنّ البعث والتحرّيك التكوينيّ الحقيقي أيضاً يتّصف بهما قطعاً، فإنّنا نجد المولى يأخذ بيد عبده ويجرّه إلى مطلوبه تارةً بالشّدّه والعنف، وأخرى بالرفق واللين.

لا- يقال: البعث والتحرّيك الحقيقي وإن كان قابلاً للشّدّه والضعف، إلّا أنّ الاعتباري لا يقبلهما، فإنّ الأمور الاعتباريه أمرها دائر بين الوجود والعدم من دون أن يتحقّق فيها المراتب والتشكيك.

فإنّه يقال: كلّاً، ألا ترى أنّ الملكيه مع كونها أمراً اعتبارياً قد تكون ثابتة غير قابله للانحلال، وقد تكون مترزله قابله له؟! فلم لا يمكن أن يكون البعث والتحرّيك الاعتباري أيضاً كذلك؟

ويؤيّدّه أنّ المولى قد يقول لعبده بصوت غليظ خشن: «اضرب» حال

ص: ٦٨

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٩٨.

كونه ضارباً برجليه الأرض ومحرّكاً رأسه ويديه، وقد يقوله بكلام لطيف لئِن معقّباً إيّاه بقوله: «وإن لم تفعل فلا جناح عليك»، والبعث المتحقّق في عالم الاعتبار شديد في الأوّل وضعيف في الثاني، فإنّ البعث يسمّى بالفارسيّه «فرمان»، ولا ريب في أنّهم يقولون في الأوّل: «فرمان شديد است» وفي الثاني: «فرمان ضعيف است»، فينسبون الشدّه والضعف إلى البعث، لا إلى الإراده التي هي علّته.

وإذا كان نفس البعث والتحرّيك منقسماً إلى قسمين: شديد وضعيف، فلا- يبعد دعوى تبادل خصوص الأوّل، وهو البعث الوجوبي من الصيغه عند استعمالها بلا قرينه، كما قال صاحب الكفايه.

نقد دعوى انصراف الصيغه إلى الوجوب

وأما الدليل الثاني: فيدفعه أنّ صاحب المعالم رحمه الله - مع ذهابه إلى كون الصيغه حقيقه في خصوص الوجوب - قال: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّه عن الأئمه عليهم السلام أنّ استعمال صيغه الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحه (١) المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرجّح الخارجى، فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام (٢)، إنتهى.

فأين كثره استعمالها في الوجوب حتّى تكون منصرفه إليه؟!

وأورد المحقّق الخراسانى رحمه الله على صاحب المعالم بأنّ المعنى المجازى لا يصير

ص: ٦٩

١- (١) واختلف في أنّ المجاز المشهور هل يوجب حمل اللفظ عليه عند استعماله بلا قرينه، أو يوجب التوقّف بينه وبين المعنى الحقيقى. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) معالم الدّين وملاذ المجتهدين: ٥٣.

مجازاً راجحاً إلا إذا كثر استعمال اللفظ فيه من دون قرينه متّصله، ليتحقّق الأنس والربط الشديد بينهما، كما لو استعمل لفظ «أسد» مثلاً في الرجل الشجاع كثيراً، وأقيمت القرينه الدالّة على المراد في كلّ مورد منفصله بعد الاستعمال، فإذا تحقّق كثره الاستعمال كذلك تحقّق بينهما انس شديد بحيث إذا اطلق بلا قرينه لم يجز حمله على المعنى الحقيقي، وصيغه الأمر وإن كثر استعمالها في الندب، إلّا أنّ هذه الاستعمالات مقرونة بالقرينه المتّصله، وهي لا توجب صيرورته مجازاً راجحاً (١).

وهذا كلام متين، ولكن لا يخفى عليك أنّه يبطل دعوى كون الندب مجازاً راجحاً، ولكنّه لا يصحّ دعوى انصراف الصيغه إلى الوجوب، لتوقّفه على كثره استعمالها فيه، وهي ممنوعه بعدما عرفت من كثره الاستعمال في الندب كما هو واضح.

نقد دعوى استفادة الوجوب من إطلاق الصيغه

ويرد على الدليل الثالث - وهو مسأله الإطلاق ومقدّمات الحكمه - أولاً: ما تقدّم في مادّه الأمر من استلزامه اتّحاد المقسم مع أحد قسميه، وهو واضح البطلان، ضروره أنّ كلّ قسم مشتمل على المقسم وعلى أمر زائد عليه، سواء كان المقسم ماهيّة منقسمه إلى أفرادها، كانقسام «الإنسان» إلى زيد وعمرو وبكر، أو إلى أصنافها، كانقسام «الإنسان» إلى الأبيض والأسود، أو إلى أنواعها، كانقسام «الحيوان» إلى الإنسان والبقر والفرس.

ص: ٧٠

وثانياً (١): أن مقدمات الحكمه لا تثبت إلّانفس البعث (٢) والتحريك الذى هو القدر المشترك بين الفردين.

توضيحه: أنّ اللفظ إنّما يدلّ على ما وضع بإزائه دون غيره من اللوازم والمقارنات، والمفروض أنّ صيغه الأمر وضعت لنفس الجامع بلا خصوصيّة فرديّه، والإطلاق المفروض لا يفيد إلّاكون ما وقع تحت البيان تمام المراد، وقد فرضنا أنّ البيان بمقدار الوضع، ولم يقع الوضع إلّانفس الجامع، دون الخصوصيّة، فمن أين يستفاد كون الوجوب هو المراد دون الجامع مع أنّ مصبّ المقدمات هو الثانى دون الأوّل، والدلاله والبيان يتوجّه إلى الجامع دون الوجوب، وبعبارة اخرى: إذا تحقّق الإطلاق لابدّ من الاقتصار على الموضوع له ولا يجوز التعدّى والعبور منها إلى بعض أفراده، فكما إذا قال المولى: «أعتق رقبه» كان نتيجة الإطلاق حمل الرقبه على ما وضعت له من غير أن نتجاوز منه إلى غيره فكذلك الأمر فى المقام.

نقد القول بالكاشفیه العقلية

ويرد على الوجه الرابع أنّه لا دليل على كون صدور الأمر كاشفاً عقلائياً عن الإراده الحتمية، بل الدليل على خلافه، فإنّ الكاشفیه العقلية لابدّ لها من منشأ، ولا منشأ لها فى المقام بعد إنكار الوضع والانصراف.

نعم، صدور الأمر كاشف عقلاً عن الإراده، لما تقدّم من مسبوقيه كلّ فعل

ص: ٧١

-
- ١- (١) ويمكن أن يجاب بهذا الجواب أيضاً عن الاستدلال بالإطلاق لإثبات ظهور مادّه الأمر فى الوجوب. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) والقائلون بكون الصيغه لإنشاء الطلب يعبرون عن القدر المشترك به دون البعث والتحريك، ولا- فرق بينهما فى هذا البحث. منه مدّ ظلّه.

اختيارى بها، لكنّه أوّلاً: كاشف عن أصل الإرادة لا- عن الإرادة الحتميه الشديده، وثانياً: ما تعلق به كلّ منهما غير ما تعلق به الأخرى، فإنّ الإرادة المنكشفه عن صدور الأمر تعلقت به (١)، والإرادة التي يدعى أنّها حتميه شديده موجهه لكون البعث والتحرك وجوبياً تعلقت بفعل العبد.

وبعبارة اخرى: إنّ المولى إذا قال لعبده: «ادخل السوق واشتر اللحم» كان له إرادتان: إحداهما: إرادته صدور الأمر، أعنى إرادته التكلّم بقوله: «ادخل السوق واشتر اللحم»، والثانيه: إرادته تحقّق الأمور به فى الخارج بواسطة العبد، وما ينكشف بسبب الفعل الاختيارى هو الإرادة الأولى، وما له دخل فى صيروره البعث والتحرك وجوبياً أو استحبابياً هو الثانيه.

والحاصل: أنّ الكاشفیه العقلائيه لا- منشأ لها أصلاً، وأمّا الكاشفیه العقلية فهى مربوطه بأصل الإرادة لا الإرادة الحتميه أوّلاً، والإرادة الموجهه لصيروره البعث والتحرك وجوبياً أو استحبابياً هى الإرادة المتعلّقه بفعل العبد لا المتعلّقه بصدور الأمر ثانياً.

إبطال دعوى حكم العقل بظهور الصيغه فى الوجوب

وأما مسأله حكم (٢) العقل والعقلاء على تماميه الحجّه على العبد عند صدور البعث من المولى فهى وإن قال بها كثير من الأعلام منهم سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام وآيه الله البروجردى^٥، إلّا أنّها أيضاً مع ذلك لا تتمّ عندنا.

وينبغى توضيح هذا الدليل قبل بيان الإشكال الوارد عليه بنظري القاصر، فنقول: تقريب الاستدلال به أنّ العقل والعقلاء إذا لاحظا الزمان الذى قبل

ص: ٧٢

١- (١) أى بصدور الأمر. م ح - ي.

٢- (٢) وهو الدليل الخامس. م ح - ي.

صدور الأمر والزمان الذى بعده حكماً بتغيرهما من حيث توجه الأمر إلى العبد فى الزمان الثانى دون الأول، والأمر الصادر من المولى حجّه على العبد، فلا بدّ له من الخروج عن عهدها، ولا يجوز له ترك المأمور به كما كان له تركه قبل صدور الأمر، ولو تركه بعد صدور الأمر لاستحقّ العقوبه، وهذا معنى ظهور الصيغه فى الوجوب.

بل ذهب آيه الله البروجردى رحمه الله إلى عدم جواز الإذن فى الترك من قبل المولى بواسطه دالّ آخر، فإليك بيانه:

بل يمكن أن يقال: إنّ الطلب البعثى مطلقاً منشأ لانتزاع الوجوب، ويكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبه، وأنّه معنى لا- يلائمه الإذن فى الترك، بل ينافيه، لوضوح عدم إمكان اجتماع البعث والتحرّيك نحو العمل مع الإذن فى الترك المساوق لعدم البعث.

وعلى هذا فيجب أن يقال: إنّ الصيغ المستعمله فى الاستحباب لا- تكون مستعمله فى الطلب البعثى، ولا- تتضمّن البعث والتحرّيك، وإنّما تستعمل بداعى الإرشاد إلى وجود المصلحه الراجحه فى الفعل، وببالي أنّ صاحب القوانين أيضاً اختار هذا المعنى، فقال: «إنّ الأوامر النديّه كلّها للإرشاد» وهو كلام جيّد (1)، إنتهى.

أقول: فى كلامه رحمه الله تهافت، فإنّه عدل عن التمسك بالتبادر - لعدم تماميته عنده - إلى هذا الدليل، مع أنّ كلامه هذا يدلّ على كون اللزوم والوجوب دخيلاً فى ماهيته البعث والتحرّيك الاعتبارى الذى وضع الصيغه له، بحيث لا يمكن للمولى الإذن فى الترك، وهذا يقتضى تبادر الوجوب عنها، وبعبارة

ص: ٧٣

أخرى: كيف يمكن الجمع بين إنكار وضع الصيغ للبعث والتحرك الوجوبي من طرف، وبين تسلّم كونها موضوعه للبعث والتحرك من طرف آخر مع القول بكون اللزوم والوجوب دخیلاً في ذات البعث والتحرك بحيث لا يمكن الإذن في الترك عقبه؟!

ويمكن المناقشه في أصل الدليل أيضاً بأنّ حكم العقل والعقلاء لا بدّ له من ملاك، ولا ملاك لحكمهما بكون صدور الأمر حجّه على العبد موجباً لاستحقاقه العقوبه على المخالفه بعد إنكارهم الأدله الأخرى (1) كما هو ظاهر عدولهم عنها إلى هذا الدليل الخامس.

والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفايه من أنّه لا يبعد تبادر الوجوب عن الصيغ عند استعمالها بلا قرينه، وإن كان سائر الأدله غير تامّه.

ص: ٧٤

١- (١) وهي التبادر والانصراف والإطلاق والكاشفیه العقلائيه. م ح - ي.

المبحث الثالث: فى الجملة الخبرية المستعملة فى مقام الإنشاء

أشاره

هل الجملة الخبرية التى قصد بها الإنشاء وبيان الحكم - مثل يغتسل (١) ويتوضأ ويعيد - ظاهره فى الوجوب أو لا؟

نظريته صاحب الكفاية فى المقام

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: الظاهر الأول، بل يكون أظهر من الصيغ، ولكنه لا يخفى أنه ليست الجملة الخبرية الواقعة فى ذلك المقام - أى الطلب - مستعملة فى غير معناها (٢)، بل تكون مستعملة فيه، إلا أنه ليس بداعى الإعلام، بل بداعى البعث بنحو الأكيد حيث إنه أخير بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه، فىكون أكد فى البعث من الصيغ، كما هو الحال فى الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنها أبدأ تستعمل فى معانيها الإيقاعية لكن بدواعٍ آخر كما مر.

لا يقال: كيف ويلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك فى

ص: ٧٥

-
- ١- (١) الغالب استعمال المضارع فى مقام الإنشاء، لكن قد يستعمل الماضى أيضاً كذلك، كما فى قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى». وسائل الشيعة ٨: ٢١٧، كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ٣.
 - ٢- (٢) وهو ثبوت النسبة بين الفعل والفاعل فى الموجبات وعدمها فى السوالب. منه مدّ ظله.

الخارج، تعالى الله وأوليائه عن ذلك علوّاً كبيراً.

فإنّه يقال: إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعى الإخبار والإعلام لا لداعى البعث، كيف وإلّا يلزم الكذب فى غالب الكنايات، فمثل «زيد كثير الرماد» أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر فى مقام التأكيد أبلغ، فإنّه مقال بمقتضى الحال.

هذا مع أنّه إذا أتى بها فى مقام البيان فمقدّمات الحكمه مقتضيه لحملها على الوجوب، فإنّ تلك النكته إن لم تكن موجب لظهورها فيه فلا أقلّ من كونها موجب لتعيّنه من بين احتمالات ما هو بصدده، فإنّ شدّه مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجب لتعيّن إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينه خاصّه على غيره (١)، إنتهى.

وذهب بعضهم إلى عدم ظهورها فى الوجوب، لتعدّد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها بعد تعدّد حملها على معناها.

بيان الحقّ فى المسأله

أقول: قد عرفت أنّ أهمّ ما استدللّ به على ظهور الصيغه فى الوجوب أمران: ١ - حكم العقل والعقلاء بأنّ صدورها عن المولى حجّه على العبد وموجب لاستحقاقه العقوبه على المخالفه، ٢ - تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينه.

فمن تمسك هناك بالأوّل - كالإمام الخمينى وآيه الله البروجردى ٠ - فلا

ص: ٧٦

إشكال في جواز تمسّكه به هنا أيضاً، لعدم الفرق في البعث والتحريك الاعتباري بين كونه مستفاداً من الصيغه وبين كونه مستفاداً من الجملة الخبرية المستعمله في مقام الإنشاء، فإذا كان في الأوّل حجّه على العبد كان في الثاني أيضاً كذلك من غير أن يكون أحدهما أقوى وأكد من الآخر في إفاده الوجوب.

نعم، بينهما فرق من جهه كونه في الأوّل مفاداً حقيقياً للصيغه، وفي الثاني مفاداً مجازياً للجملة الخبرية، لكنّه ليس فارقاً فيما تقدّم من حكم العقل والعقلاء.

وأما من تمسّك هناك بالتبادر كما قوّيناه تبعاً للمحقّق الخراساني رحمه الله فلا مجال للتمسّك به هاهنا، للعلم بعدم كون الجملة الخبرية موضوعه للوجوب، بل لثبوت النسبه بين الفعل والفاعل.

ولكنّ الذي يسهّل الخطب أنّا لسنا في المقام بصدد ما وضع له الجملة الخبرية، بل بصدد المعنى الذي هي ظاهره فيه فيما إذا استعملت في مقام الإنشاء وبيان الحكم، والظهور أعمّ من الحقيقه، ويمكن إثباته ببعض الأخبار الصحيحه، مثل صحيحه زراره التي استدّلوا بها على حجّيه الاستصحاب، قال: قلت (١): أصاب ثوبي دم رعا ف أو شيء من منى، فعلمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاه ونسيت أنّ بثوبي شيئاً صلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاه وتغسله»، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبتّه فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته،

ص: ٧٧

١- (١) وهذه الروايه وإن كانت مضمرة، إلّا أنّ إضمامها لا يضرّ باعتبارها حيث كان مضمراً زراره، ومثله لا يكاد يستفتى من غير الإمام المعصوم عليه السلام. م ح - ي.

قال: «تغسله وتعيد الصلاة»، قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثم صلّيت فرأيت فيه، قال: «تغسله ولا- تعيد الصلاة»، قلت: لم ذاك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»^(١). الحديث.

فإن زواره لم يكن يسأل في مثل المقام عن استحباب غسل الثوب وإعادة الصلاة، بل عن وجوبهما، فقوله عليه السلام: «تعيد الصلاة» و «تغسله» ظاهر في وجوبهما بمقتضى تطابق الجواب مع السؤال.

إن قلت: فعلى هذا لعلّ الوجوب مستند إلى مسبقته الجواب بالسؤال المذكور، لا إلى نفس الجملة الخبرية المستعمله في مقام بيان الحكم.

قلت: لا، فإنه عليه السلام لو قال مكان الجملتين: «أعد الصلاة» و «اغسله» لكان الوجوب مستفاداً من الصيغه بلا ريب، ولم يحتمل دخل السؤال فيه كما لا يخفى، ولا فرق بين الصيغه وبين الجملة الخبرية في ذلك.

نعم، مسبقته الجملة الخبرية بالسؤال المذكور قرينه على ظهورها في الوجوب، لكنّ الظهور مستند إلى نفس الجملة لا- إلى المسبقته.

والحاصل: أنّ الجمل الخبرية المستعمله في مقام الإنشاء أيضاً ظاهره في الوجوب، كصيغه الأمر^(٢).

ص: ٧٨

١- (١) تهذيب الأحكام ١: ٤٣٢، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات، الحديث ٨، والاستبصار ١: ٢٩٢، باب الرجل يصلّي في ثوب فيه نجاسه قبل أن يعلم، الحديث ١٣.

٢- (٢) وأمّا موارد استعمالهما فالذى يخطر ببالى أنّ الجملة الخبرية تستعمل فيما إذا كانت القواعد الكليّة الواردة في الكتاب والسنة بيد السائل، كقاعده نفى العسر والحرج وبطلان الصلاة إذا وقعت نسياناً في النجاسه، ولكنه يستل عن الحكم لعدم توجيه التأم إلى تلك الأصول الشامله لمورد السؤال، والصيغه تستعمل فيما إذا كان الحكم بأصله وأساسه مجهولاً للراوى، فلا يقال: «تصلّي صلاة الجمعة» في مقام إنشاء وجوبها، بل يقال: «صلّ صلاة الجمعة»، وعليكم بالتأمل في موارد استعمالهما لكى يتضح لكم صحّه ذلك وسقمه، فإنه وإن خطر بالبال، إلّا أنّى لم أتتبع موارد الاستعمال. منه مدّ ظلّه.

نعم، يقع الكلام في كَيْفِيَّته دلالتها على البعث بعدما عرفت من تحقيق معنى المجاز وأنه استعمال فيما وضع له بجعله معبراً إلى المقصود، فدلالتها عليه إمّا لما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّه أخير بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلّا بوقوعه.

أو لما ذكره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ استعمال الجملة الخبريّة مكان الصيغه لغرض تشويق المأمور، بدعوى تحقّق معناها منه وأنّه يقوم به من غير احتياج إلى الأمر، بل فطرته السليمة ورشده في حيازه المصالح تبعته إليه بلا دعوه داع، فقول الوالد لولده: «ولدى يصلّي» أو «يحفظ مقام أبيه» لا يريد منها إلّا الأمر، لكن بلسان الإخبار عن وقوعه وصدوره عنه بلا طلب من والده، بل بحكم عقله ورشده وتمييزه (١).

كلام السيّد البروجردى رحمه الله حول أوامر النبي والأئمّة عليهم السلام

في دلالة أوامر النبي والأئمّة عليهم السلام على الوجوب

ثمّ إنّ سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله بعد إثبات ظهور صيغه «افعل» والجملة الخبريّة المستعمله في مقام الإنشاء في الوجوب استشكل في استفادته الوجوب من الأوامر الصادره عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام أو من الجملة الخبريّة الواقعة في كلامهم في مقام الإنشاء وبيان الحكم بقوله:

إنّ الأوامر والنواهي الصادره عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام على قسمين:

القسم الأوّل: الأوامر والنواهي الصادره عنهم في مقام إظهار السلطنة وإعمال المولويّة نظير الأوامر الصادره عن الموالى العرفيّة بالنسبة إلى عبيدهم،

ص: ٧٩

مثال هذا: جميع ما صدر عنهم عليهم السلام فى الجهاد وميادين القتال، بل كلِّما أمرُوا به عبدهم وأصحابهم فى الأمور الدنيويَّة ونحوها، كبيع شىء لهم وعماره بناء ومبارزه زيد مثلاً.

القسم الثانى: الأوامر والنواهى الصادره عنهم عليهم السلام فى مقام التبليغ والإرشاد إلى أحكام الله تعالى، كقولهم: «صلِّ» أو «اغتسل للجمعه والجنبه» أو نحوهما، ممَّا لم يكن المقصود منها اعمال المولويَّة، بل كان الغرض منها بيان ما حكم الله به، نظير أوامر الفقيه فى الأحكام الشرعيَّة بالنسبه إلى مقلديه.

أمَّا القسم الأوَّل: فهو وإن كان ظاهراً فى الوجوب كما فضِّلناه، ولكنَّه نادر جدًّا بالنسبه إلى القسم الثانى، الذى هو العمده فى أوامرهم ونواهيهم عليهم السلام، وهو محلُّ الابتلاء أيضاً.

وأما القسم الثانى: فلمَّا لم يكن صدورها عنهم لاعمال المولويَّة، بل كان لغرض الإرشاد إلى ما حكم الله به على عباده كانت فى الوجوب والندب تابعه للمرشد إليه، أعنى ما حكم الله بها، وليس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه، لعدم كون الطلب فيها مولويًّا، فتأمل جيِّداً (١).

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظريَّة السيّد البروجردى رحمه الله حول أوامر النبىِّ والأئمّه عليهم السلام

وفيه: أنه لا- إشكال فى كون القسم الأوَّل أوامرهم المولويَّة، وأمَّا القسم الثانى فلا يرتبط بهم عليهم السلام أصلاً، حتّى بنحو الإرشاد، بل هى أوامر الله تعالى حقيقةً وأنهم عليهم السلام بصدد بيانها، وكذلك أوامر الفقيه بالنسبه إلى

ص: ٨٠

مقلديه (١)، فما صدر عنهم عليهم السلام من الأوامر فى مقام بيان الحكم أوامر مولويه صادرة عن الله عز وجل بيانهم عليهم السلام، فإنهم حينما يقولون مثلاً: «صلوا» يكون بمعنى أن الله سبحانه يقول: «صلوا».

ويؤيده أن أحدهم عليهم السلام لو سئل عن عله أمره الذى يكون من قبيل القسم الأول لم يجب بعدم صدور الأمر عنه، بخلاف ما إذا سئل عن سبب القسم الثانى من أوامره، فلو سئل أمير المؤمنين على عليه السلام عن أنك لم أمرتنا بقتال الخوارج لم يجب بأنى لم أمركم، بل أجب بأن فى قتالهم مصلحه الإسلام وحفظ بيضته، أو نحو هذا الجواب، وأما لو سئل مثلاً عن أنك لم أمرتنا بصلاته الجمعه لأجاب بأنى لم أمركم بها، بل الله تعالى أمركم بإتيانها، وهذا ما يشهد عليه الوجدان السليم.

والعجب من سيدنا البروجردى رحمه الله حيث علل فى مقدمه كتاب «جامع أحاديث الشيعة» حججه قول الأئمة عليهم السلام حتى بالنسبه إلى أهل السنه بما ورد عن الصادقين عليهما السلام بأن كلما حدثاه فهو عن آبائهما عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عليه السلام عن الله عز وجل (٢).

فمع ذلك كيف جعل الأوامر الصادره عنهم عليهم السلام فى مقام بيان الأحكام أوامره، مع أن مقتضى هذه الروايات أن كلامهم كلام الله عز وجل حقيقه، كما أن كلام الرواه عند نقل الحديث كلامهم عليهم السلام واقعاً، فكما أن زواره مثلاً إذا قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صل صلاة الجمعه» يكون ناقلاً للأمر لا أمراً، فكذلك النبى والأئمة عليهم السلام حينما يبينون أحكام الله تعالى ويبلغونها إلى

ص: ٨١

١- (١) والفرق بين الفقيه والمعصومين عليهم السلام أنهم قاطعون بأحكام الله تعالى، والفقيه لا يقدر غالباً إلا على أعلى تحصيل الظن بها، فأوامرهم أوامر الله تعالى قطعاً، وأوامر الفقيه أوامره سبحانه ظناً. منه مد ظله.

٢- (٢) جامع أحاديث الشيعة ١: ١٨١ و ١٨٢، باب حججه فتوى الأئمة عليهم السلام، الحديث ٣ و ٧.

العباد ليس لهم أمر أصلاً، ولو إرشاداً، بل كلامهم عليهم السلام صرف بيان أحكامه تعالى، إمّا بنحو النقل والروايه بحذف سلسله السند، أو من عندهم بدون النقل، لأجل إحاطتهم العلميه بجميع أوامره ونواهيه سبحانه.

فهذا النوع من أوامره عليهم السلام أوامر الله تعالى المولويه، والأستاذ المحقق البروجردى رحمه الله أيضاً معترف بظهور الأوامر المولويه فى الوجوب.

والحاصل: أنّ صيغ الأمر والجمل الخبريه المستعمله فى مقام الإنشاء ظاهران فى الوجوب، حتّى فيما إذا استعملتا فى كلامهم عليهم السلام لبيان حكم الله عزّ وجلّ (١).

ص: ٨٢

١- (١) ولو لم تكن ظاهره فى الوجوب فيما إذا صدرت عنهم عليهم السلام لبيان الحكم كما قاله آيه الله البروجردى رحمه الله لاختلّ نظام الفقه الإسلامى جدّاً، ولكنّه رحمه الله أيضاً مع ذهابه إلى هذا القول فى الأصول تمسك فى أبواب الفقه لإثبات الوجوب بما استعمل فى كلامهم عليهم السلام لبيان الحكم من صيغ الأمر والجمل الخبريه المستعمله فى مقام الإنشاء. منه مدّ ظلّه.

المبحث الرابع: فى التعبدى والتوصلى

اشاره

هذا هو العنوان المذكور فى كلمات الأصوليين، وظاهره أمران: أحدهما: أنّ تقسيم الواجب بهذا اللحاظ ثنائى، والثانى: أنّ طرفى التقسيم هما عنوان التعبدى والتوصلى، والحقّ أنّه لا يصحّ الجمع بينهما.

توضيح ذلك: أنّ التعبدى من العباده، وهى لغه عمل خاصّ صادر من العبد بقصد التقرب إلى المعبود، سواء كان المعبود المتقرب إليه هو الله تبارك وتعالى، أو الصنم، فإنّ عباده الصنم أيضاً مصداق حقيقى للعباده لغه، ولذا تعدّ شركاً، ولكن ليس كلّ عمل صادر بقصد التقرب إلى الله تعالى أو إلى غيره عباده، ألا ترى أنّ إطاعه الولد لوالده أو العبد لمولاه لا تعدّ عباده لهما، وإن صدرت بقصد التقرب إليهما، وكذا إنقاذ الغريق وغسل الثوب النجس ليسا عباده وإن قصد المنقذ والغاسل امتثال أمر الله تعالى، نعم، يترتب حينئذٍ عليهما الثواب، وكذلك الأمر فى بعض الواجبات المشروطه بقصد القربه، كالزكاه والخمس، إذ لا يصدق على المشتغل بأدائهما أنّه مشتغل بالعباده.

فعلى هذا يعلم أنّ للعباده مضافاً إلى اشتراطها بقصد القربه خصوصيّته اخرى بها تمتاز عن سائر الواجبات المشروطه به.

والحقّ أنّ العبادات لا تعرف إلّا من طريق الأدله الشرعيه، وليست

عباديتها ذاتية.

واستدل من خالفنا في ذلك بأن السجود بين يدي الغير عباده ذاتاً، فلا يتوقف عباديته على بيان الشارع.

وفيه: أنه لو كان عباده ذاتاً لكان سجود الملائكة لآدم عليه السلام عبادة له، فكان شركاً، فكيف أمرهم الله سبحانه به؟ مع أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» (١).

لا يقال: لعل هذه الآية خصت بما يستفاد من أمره تعالى الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، فكان حاصلها أن الله لا يغفر أن يشرك به إلا ما كان بأمره تعالى.

فإنه يقال: لسان الآية آية عن التخصيص، فلا عباده لغير الله إلا أنها شرك محرم.

فلا بد من القول بعدم كون سجودهم له عليه السلام عباده، فلا يكون عباديته ذاتية، فطريق معرفه العبادات ينحصر في بيان الشارع.

وبالجملة: إن الواجبات التقريبية على قسمين: تعبدي، كالصلاه والصيام، وغير تعبدي، كالخمس والزكاة.

فتقسيم الواجب إلى التعبدي والتوضيحي يوجب خروج بعض الواجبات عنه، فلا بد إما من إبدال التعبدي بالتقريبي، أو من جعل التقسيم ثلاثياً، بأن نقول: الواجب إما تعبدي أو تقريبي أو توضيحي، ونريد بالتقريبي - بقريته مقابلته بالتعبدي - خصوص غير العبادات من الواجبات التقريبية، وأما جعل التقسيم ثنائياً مع كون طرفيه عنواني التعبدي والتوضيحي - كما فعله المشهور - فغير

ص: ٨٤

صحيح كما تقدّم.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ هاهنا مسائل كلّها مهمّة مستحقّة للبحث عنها بالأصالة، وإن جعل بعضها مقدّمه للبعض الآخر في الكفايه.

بيان المراد بالتعبدي والتوصلي

(١)

المسألة الأولى: أنّ الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ الوجوب التوضيحي هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب، ويسقط بمجرد وجوده، بخلاف التبعدي، فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لابدّ في سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقرّباً به منه تعالى (٢).

وأما ما قيل من أنّ التبعدي هو ما كان الغرض منه مجهولاً لنا، والتوضيحي ما كان الغرض منه معلوماً فغير صحيح، فإنّ الصلاة والصيام أمران تعبديان مع أنّنا نعلم الغرض منهما من طريق قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٣) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (٤).

فالملاك في التبعدي والتوضيحي إنّما هو اعتبار قصد القربة في حصول الغرض وعدمه، لا الجهل بالغرض والعلم به.

إن قلت: كيف يصحّ تسميه الواجب التوضيحي واجباً؟ مع أنّه لا يعتبر

ص: ٨٥

١- (١) كلّما نعبر بالتبعدي فإنّما هو على مذاق المشهور، وإلا فقد عرفت أنّ الحقّ إنّما هو التعبير بالتقريبي. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٩٤.

٣- (٣) العنكبوت: ٤٥.

٤- (٤) البقره: ١٨٣.

صدوره من نفس المكلف مباشرة، بل يكفي تحقّقه بواسطة الغير، ولو بدون الاستنابه، فإذا تنجّس ثوب مثلاً ببول ما لا يؤكل لحمه فكيف يتوجّه إليه خطاب «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»؟ مع أنّه يكفي في سقوطه تطهيره بواسطة غيره وإن لم يستنبه في ذلك، بل يحصل الطهاره ويسقط الأمر بإلقاء مثل الريح إياه في الماء، فيعلم من ذلك أنّ غسل الثوب لم يكن واجباً على زيد.

قلت: لا- يمكن المناقشه في الواجبات التوضيئيه، لا- لأجل ثبوت التكليف، ولا- لأجل سقوطه، أمّا الثبوت فلاّنه مشروط بكون المكلف قادراً على الامتثال، وهو حاصل فرضاً، وأمّا السقوط فلاّنه ملا- كه حصول الغرض من التكليف، سواء كان بفعل المكلف، أو بفعل الغير، أو بواسطة اخرى، ولا- منافاه بين وجوب عمل على شخص وسقوطه عنه بفعل غيره ونحوه إذا حصل الغرض به.

إمكان أخذ قصد القربه في متعلق الأمر

في إمكان أخذ قصد القربه في متعلق الأمر

المسأله الثانيه: ذهب المحقّق الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله إلى استحاله (1) أخذ قصد التقرب المعبر في الواجب التعبدي في متعلق الأمر شرعاً مطلقاً، أى شرطاً أو شرطاً، وهو رحمه الله أوّل من تّبّه إلى هذه المسأله، وعنونها في مباحثه الأصوليه، ثمّ تبعه في القول بالاستحاله تلامذته، منهم المحقّق الخراساني رحمه الله في

ص: ٨٦

١- (١) لا بدّ أن يعلم أنّ القائلين بالاستحاله إنّما قالوا بها إن اريد بقصد القربه إتيان الأمور به بداعي الأمر، وأمّا لو اريد به إتيانه لأجل محبوبيته للمولى، أو لأجل كونه ذا مصلحه ملزمه، أو لأجل كونه أمراً حسناً، كما في الزكاه، فإنّها إحسان إلى الفقير، أو لحصول القرب إلى المولى، فلا استحاله في أخذه في متعلق الأمر عندهم أيضاً. منه مدّ ظلّه.

الكفاية، وإن اختلفوا في كفيّتها وإقامه البرهان عليها، فذهب بعضهم إلى الاستحاله بالذات، وبعضهم إلى الاستحاله بالغير.

نمره المسأله

ويترتب على هذا البحث أنّا إذا قلنا بإمكان أخذ قصد القربه في متعلق الأمر فإن شككنا في تعبدية واجب وتوصية لئتميته نتمسك بأصالة الإطلاق لنفي التعبدية وإثبات التوصية، ولا- يصل النوبه إلى إجراء الأصول العمليه، بخلاف ما إذا قلنا بالامتناع، فلا بدّ عليه من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملي في موارد دوران المأمور به بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

وسياتى توضيح تطبيق هذه الثمره على البحث في المسأله الثالثه.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

قال الشيخ رحمه الله: قيود الواجبات المركبه والمقيده على قسمين: قسم يمكن للعبد تقييدها به حتّى قبل الأمر، كالسوره والطهاره بالنسبه إلى الصلاه، وقسم آخر لا يمكن ذلك إلّا بعد الأمر، كقصد القربه بالنسبه إليها، فالعبد يقدر على إتيان الصلاه مع السوره والطهاره ولو لم تكن مأموراً بها، ولكنّه لا يقدر على إتيانها بداعي الأمر إلّا بعد كونها مأموراً بها، فيمكن أخذ القسم الأوّل في متعلق الأمر، دون القسم الثاني، لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذلك الأمر (1).

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله.

ص: ٨٧

١- (١) مطارح الأنظار ١: ٣٠٢.

ولابدّ حينئذٍ من ملاحظه أدله القائلين بالاستحالة، ولنبدأ بأدله من قال بالامتناع الذاتى:

الأول: أنّ الحكم بالنسبه إلى متعلّقه كالعرض بالنسبه إلى معروضه، فكما أنّ المعروض متقدّم على عرضه رتبته، فكذلك متعلّق الحكم متقدّم عليه، فلو كان لقصد القربه دخل فى المأمور به شرطاً أو شرطاً كان ممّا تعلق به الأمر، فلا بدّ من كونه متقدّماً عليه رتبته مع أنّه لا- يكاد يتأتّى إلّا من قبل الأمر، فكان متأخراً عنه رتبته، لتوفّقه عليه، فأخذ قصد القربه فى متعلّق الأمر مستلزم لتقدّم الشىء على نفسه، وهو ممتنع ذاتاً.

وفيه: أنّه لا إشكال فى تقدّم رتبه المعروضات على أعراضها، لقيام العرض بالمعروض، ولكن قياس المقام بتلك المسأله باطل.

لأنّ الحكم إمّا أن يراد به الإراده التى هى من الصفات المتأصّله القائمه بنفس المرید، أو البعث والتحرّيك الاعتبارى كما قلنا سابقاً: إنّ مفاد صيغه «افعل».

فعلى الأوّل لا- ريب فى كون الإراده التى فرض أنّه الحكم أمراً حقيقياً كالعرض، ولا- ريب أيضاً فى احتياجها(1) إلى المراد، كاحتياج العرض إلى معروضه، ولكن هذا لا يوجب استحاله أخذ قصد الأمر فى متعلّقها، إذ الذى يحتاج إليه الإراده ليس المراد الخارجى الذى يسمّى مراداً بالعرض، لأنّه ربما لا يكون موجوداً حين الإراده، كما إذا أردت الحضور فى الدرس حين خروجك من الدار، ولكن يوجد المراد أعنى الحضور بعد ساعه مثلاً، فلا

ص: ٨٨

١- (١) لكون الإراده من الأمور ذات الإضاافه، لها إضاافه إلى نفس المرید وإضاافه إلى المراد. منه مدّ ظلّه.

يصلح المراد الخارجى لأن يكون طرفاً للإضافه، بل الصالح له هو المراد بالذات، أعنى الصوره الذهنيه للمراد الخارجى، فإذن لا إشكال فى أن المرید يتمكن من تصوّر المراد مع قيد قصد الأمر حين الإراده من دون أن يستلزم محالاً، فالشارع حينما يريد إقامه الصلاه بواسطه العباد يتصوّر المراد، وهو الصلاه بجميع قيودها التى منها قصد امتثال الأمر، ثم يأمرهم بها، فالصلاه الخارجيه وإن كانت متأخره عن الإراده، إلّا أن ما يتوقّف عليه تحقّق الإراده هو الصلاه بوجودها الذهني لا الخارجى، ولا يلزم منه تقدّم الشىء على نفسه كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى بعد كون الحكم بمعنى الإراده.

وعلى الثانى فالأمور الاعتباريه لا يتصوّر فيها التقدّم والتأخر، لأنّ الأمر الاعتبارى ليس بشىء وراء الاعتبار، فكيف يكون رتبته متقدّمه على شىء أو متأخره عنه؟! مع أنّهما يختصّان بالأمور الحقيقيه.

ولو توقّف البعث والتحرّيك الاعتبارى فى المقام إلى وجود العبادات خارجاً لكان بعثاً إلى تحصيل الحاصل.

ويدلّك على عدم جريان أحكام الواقعيّات فى الاعتباريّات أنّ الأعراض لكونها أموراً حقيقيه متأصيله لا يمكن اجتماع ضدّين منها فى معروض واحد فى وقت واحد ولو من قبل شخصين، ألا ترى أنّه لا يمكن اجتماع البياض والسواد فى جسم واحد فى زمان واحد ولو كان المؤثّر فى بياضه زيد وفى سواده عمرو مثلاً، بخلاف الحكمين المختلفين، فإنّه يمكن أن يوجب شخص عملاً خاصاً فى زمان ويحرّمه شخص آخر فى ذلك الزمان، فيصير واجباً بالنسبه إلى الأوّل وحرماً بالنسبه إلى الثانى. فلا مجال لقياس الأحكام التى هى من الأمور الاعتباريه بالأعراض التى هى من الحقائق الخارجيه.

الثاني: أن أخذ قصد القرية في متعلق الأمر مستلزم للدور، لأن قصد الأمر لا يمكن أن يتحقق خارجاً إلا بعد الأمر، وصدور الأمر يتوقف على قدره المكلف على الأمور به بجميع أجزائه وقيوده، لأنها من الشرائط العقلية لكل تكليف، فالقدره على قصد الأمر متوقف على الأمر، وهو متوقف عليها، وهذا دور مصرح، ولا ريب في استحالته الذاتيه.

وفيه: أن قدره العبد على قصد الأمر وإن كان متوقفاً على الأمر، إلا أن الأمر لا يتوقف على القدره في زمنه، لأن العقل لا يحكم بأن القدره حين التكليف شرط له، بل يحكم بأن القدره في ظرف الامتثال شرط له، وهي حاصله للعبد في زمن الامتثال، وإن جاءت من قبل الأمر.

الثالث: أن أخذ قصد القرية في متعلق الأمر يستلزم تعلق لحاظين - آلي واستقلالي - بشيء واحد في آن واحد، وهو محال.

توضيح ذلك: أن كل أمر يلاحظ الأمر والمأمور به كليهما، لكن ملاحظه الأمر إنما هي لأجل التوصل إلى المأمور به، ولا يلاحظه مستقلاً، فإن المولى إذا قال لعبده: «اشتر اللحم» كان غرضه الأصلي نفس اشتراء اللحم، وأما الأمر به فإنما هو لأجل تحققه، فلا يكون الأمر ملحوظاً للأمر إلا بنحو الآليه.

وأما المأمور به فهو بجميع أجزائه وشرائطه ملحوظ له بنحو الاستقلال.

فلو كان قصد الأمر مأخوذاً في متعلقه يلزم أن يكون الأمر لأجل كونه آله ووسيله إلى التوصل إلى المأمور به ملحوظاً بنحو الآليه، ولأجل دخله في المأمور به ملحوظاً بنحو الاستقلال، والجمع بين لحاظين في آن واحد محال، سيما إذا اختلفا في الآليه والاستقلاليه.

وفيه: أن اللحاظين ليسا في آن واحد، فإن الأمر يلاحظ المأمور به بجميع

أجزائه وشرائطه أولاً ثم يلاحظ الأمر ثم يأمر، فلحاظ الأمر بما أنه من قيود المأمور به متقدّم على لحاظه بما أنه آله للتوصّل إليه.

كلام المحقّق النائيّ رحمه الله في المقام

الرابع: ما أفاده المحقّق النائيّ رحمه الله وقال بعض الأعلام في المحاضرات: هو أحسن الوجوه، وهو أنّ القضايا المتضمّنه للأحكام ترجع إلى القضايا الحقيقيه، وكلّ قيد في القضايا الحقيقيه إذا اخذ مفروض الوجود في الخارج سواء كان اختيارياً أم كان غير اختيارىّ يستحيل تعلّق التكليف به، والسبب في ذلك أنّ القضايا الحقيقيه ترجع إلى قضايا شرطيه مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، مثلاً قولنا: «المستطيع يجب عليه الحجّ» قضيه حقيقيه ترجع إلى قضيه شرطيه، وهى قولنا: «إذا وجد في الخارج شخص وصدق عليه أنه مستطيع وجب عليه الحجّ» فيكون وجوب الحجّ مشروطاً بوجود الاستطاعه في الخارج، فتدور فعليته مدار فعليتها، لاستحاله فعليته الحكم بدون فعليته موضوعه.

وعليه فلا يمكن أن يقع مثل هذا القيد مورداً للتكليف، بدهاه أنّ المشروط لا يقتضى وجود شرطه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون ذلك القيد اختيارياً أو غير اختيارىّ، والأوّل: كالعقد، والعهد، والنذر، والاستطاعه، وما شاكل ذلك، فإنّ مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) أو نحوه يرجع إلى أنّه إذا فرض وجود عقد في الخارج يجب الوفاء به، لا أنّه يجب على المكلف إيجاد عقد في الخارج والوفاء به، والثانى: كالوقت، والبلوغ، والعقل، حيث إنّها خارجه عن

ص: ٩١

اختيار المكلف، فلا تكون مقدورة له، ومن الطبيعي أن مثل هذه القيود إذا أخذت في مقام الجعل فلا محاله أخذت مفروضه الوجود في الخارج، يعني أن المولى فرض وجودها أولاً، ثم جعل الحكم عليها، ومرّد ذلك إلى أنه متى تحقّق وقت الزوال مثلاً فالصلاه واجبه، ومتى تحقّق البلوغ في مادّه المكلف فالتكليف فعلى في حقّه، وهكذا، وليس معنى «إذا زالت الشمس فصلّ» وجوب الصلاه ووجوب تحصيل الوقت، حيث إنّه تكليف بغير مقدور، بل معناه ما ذكرناه، فإنّ ما هو مقدور للمكلف هو ذات الصلاه، وإيقاعها في الوقت عند تحقّقه، وأمّا تحصيل نفس الوقت فهو غير مقدور له، فلا يعقل تعلق التكليف به.

وقد تحصّل من ذلك أنّ كلّ قيد إذا أخذ في مقام الجعل مفروض الوجود فلا يعقل تعلق التكليف به، سواء كان اختيارياً أم لم يكن، غايه الأمر أنّ القيد إذا كان غير اختياريّ فلا بدّ من اخذه مفروض الوجود، ولا يعقل اخذه في متعلّق التكليف بغير ذلك، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ قصد الأمر إذا أخذ في متعلّقه فلا محاله يكون الأمر موضوعاً للتكليف ومفروض الوجود في مقام الإنشاء، لما عرفت من أنّ كلّ قيد إذا أخذ متعلّقاً لمتعلّق التكليف فبطبيعته الحال كان وجود التكليف مشروطاً بفرض وجوده فرضاً مطابقاً للواقع الموضوعي، وحيث إنّ متعلّق المتعلّق فيما نحن فيه هو نفس الأمر فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج، فيلزم عندئذٍ كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه، وهذا خلف، ضروره أنّ ما لا يوجد إلّا بنفس إنشائه كيف يعقل أخذه مفروض الوجود في موضوع نفسه، فإنّ مرجعه إلى اتّحاد الحكم والموضوع (1).

ص: ٩٢

١- (١) هذا ما حكاه في المحاضرات ١٥٤:٢ عن المحقّق النائيني رحمه الله.

وفيه أولاً: أنّ دعوى رجوع جميع القضايا المتضمنه للأحكام أو أكثرها سواء كانت خبريّه أم إنشائيّه إلى القضايا الحقيقيّه فاسده، لوضوح عدم رجوع مثل «أقيموا الصلاه» و «أوفوا بالعقود» إليها.

نعم، لا- بأس بالقول بكون «المستطيع يجب عليه الحجّ» قضيه حقيقيّه، لكنّه لم يوجد بهذه العبارة في دليل شرعي أصلاً، بل الدليل هو قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (١)، إلّا أن يقال باتّحادهما معنى، فلا بأس حينئذٍ بالقول برجوع الآيه الشريفه إلى قضيه حقيقيّه، وهي «المستطيع يجب عليه الحجّ».

وثانياً: رجوع جميع القضايا الحقيقيّه إلى الشرطيّه ممنوع، ألا ترى أنّا لا نجد في قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» شيئاً يصلح لأن يصير مقدّماً للشرطيّه، فإنّ مفادها «إقامه الصلاه واجبه» والمحمول في هذه القضيه وإن كان صالحاً لأن يجعل تالياً للشرطيّه، إلّا أنّ الموضوع لا- يصلح لأن يجعل مقدّماً كما هو واضح، نعم، يمكن القول برجوع مثل «المستطيع يجب عليه الحجّ» إلى شرطيّه، وهي قولنا: «أيها الناس إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ».

والضابط في ذلك أنّ كلّ تكليف كان فيه المكلف معنوياً بعنوان خاصّ (٢)، كالمستطيع ونحوه يرجع إلى قضيه شرطيّه، وأمّا ما لم يكن كذلك فلا، فقوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» حيث إنّّه متضمّن

ص: ٩٣

١- (١) آل عمران: ٩٧.

٢- (٢) هذا العنوان الخاصّ سمّاه المحقق النائيني موضوع الحكم، ففي آيه الحجّ لنا امور ثلاثه: ١ - الحكم، وهو الوجوب، ٢ - متعلّقه، وهو الحجّ، ٣ - موضوعه، وهو المستطيع. م ح - ٥.

للحكم، وهو الوجوب الدالّ عليه «اللام» و «على»، ولمتعلّقه، وهو «حجّ البيت»، ولعنوان خاصّ للمكلّف، وهو «المستطيع» الدالّ عليه قوله: «من استطاع» يرجع إلى قضيه شرطيه، يجعل هذا العنوان مقدّمًا وذلك الحكم تاليًا، وأما قوله: «أقيموا الصلاه» فلا، لخلوّه عن العنوان الخاصّ الصالح لأن يكون مقدّمًا في الشرطيه.

نعم، لا بأس بالقول برجوع القضايا المتضمّنه للأحكام بلحاظ قيودها الخارجه عن قدره المكلّف كالبلوغ والعقل وزوال الشمس وغروبها إلى القضايا الشرطيه، فكأنّ الشارع قال: «إذا بلغتكم الصلاه» و «إذا غربت الشمس يجب عليكم العشاءان» وهكذا، فهذه الأمور - كما قال المحقّق النائيني - اخذت مفروضه الوجود خارجاً في القضايا المتضمّنه للأحكام.

إن قلت: قصد الأمر أيضاً كذلك، لأنّه مرّكب إضافي، والمضاف إليه - وهو الأمر - خارج عن اختيار المكلّف.

قلت: إنّه لا يكون معتبراً إلّا في ظرف الامتثال، وقد عرفت كونه أمراً اختيارياً في هذا الوقت، بخلاف مثل زوال الشمس، حيث إنّه خارج عن قدره المكلّف قبل التكليف وبعده.

على أنّ القضايا المتضمّنه للتعديّات لا يمكن إرجاعها بالنسبه إلى قصد الأمر إلى الشرطيات، وإلّا لكان الشرطيه هكذا «إذا قصدتم الأمر يجب عليكم الصلاه» مثلاً، وهو واضح الخلاف، لعدم اشتراط وجوبها بقصد الأمر.

وبعبارة اخرى: ماذا أراد المحقّق النائيني رحمه الله بقوله: «إنّ القيد إذا كان غير اختياريّ فلا بدّ من أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل»؟

إن أراد أنّ لوجوده الذهني دخلاً في جعل الحكم فلا فرق بين المقدور

وغير المقدور، إذ الفرق بينهما إنما هو بحسب الوجود الخارجى، وأما بحسب التصور الذهنى فجميع القيود اختيارية، حتى مثل زوال الشمس وغروبها، بل حتى المحالات العقلية، كاجتماع النقيضين، وإلا لم يمكن الإخبار عنه بقولنا: «اجتماع النقيضين محال».

وإن أراد أن وجوده الخارجى دخيل فيه (1) فلا نسلم كون قصد الأمر غير مقدور، لما عرفت من اعتبار قدره فى ظرف الامتثال لا- فى زمان الأمر، فقصد الأمر ليس من قبيل زوال الشمس الذى لا يقدر عليه المكلف لا قبل التكليف ولا بعده، بل من قبيل تطهير الثوب من النجاسة، إلا أن مقدوريه تطهير الثوب منها لا يتوقف على التكليف، بخلاف قصد الأمر، وهذا الفرق لا يكون فارقاً بعد كون العبد قادراً على كليهما فى ظرف الامتثال.

مضافاً إلى أن اشتراط وجوب التعبدات بقصد الامتثال كاشتراط وجوب صلاة الظهر بالزوال واضح المنع كما تقدم. والحاصل: أنه لا دليل على كون أخذ قصد القربة فى متعلق الأمر ممتنعاً ذاتاً.

البحث حول امتناعه الغيرى

نظريه صاحب الكفايه فى المقام

وأما الاستحاله بالغير فهى تستفاد من كلام المحقق الخراسانى رحمه الله ولا يخفى أن صدر كلامه ظاهر فى الاستحاله الذاتيه، لكن ما أفاده فى مقام الاستدلال ناظر إلى الامتناع الغيرى.

ص: ٩٥

١- (١) أى فى جعل الحكم. م ح - ى.

فإنه قال: وذلك (١) لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك الأمر مطلقاً، شرطاً أو شرطاً (٢).

وهذا ظاهر في الاستحاله الذاتيه، لظهوره في تحقّق الدور المحال ذاتاً.

ثمّ قال في مقام الاستدلال: فما لم تكن نفس الصلاه متعلّقه للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امثال أمرها (٣).

وهذا ظاهر في الاستحاله بالغير، لظهوره في أنّ أخذ قصد القربه في متعلق الأمر ليس بمستحيل ذاتاً، لكنّه يمتنع لأجل استلزامه سلب القدره عن المكلف على الامثال، وهذا أعني الامثال مع عدم القدره عليه محال ذاتي.

ثمّ أورد على نفسه بأمور وأجاب عنها، ونحن ننقل محصّل كلامه مع توضيح:

قال بعد الفقرتين المتقدمتين من كلامه:

وتوهم عدم الاستحاله لا في مقام الأمر ولا في مقام الامثال، أمّا عدمها في مقام الأمر فلاّنه لا يحتاج إلى أزيد من تصوّر الأمر الأمر ومتعلّقه أعني الصلاه بداعى الأمر، ولا ريب في إمكان تصوّر كليهما قبل الأمر، وأمّا في مقام الامثال فلاّنّ المكلف قادر على إتيان الصلاه بداعى أمرها في هذا المقام، لتعلّق الأمر بها قبله، والمعتبر من القدره المعتبره عقلاً في صحّحه الأمر إنّما هو في حال الامثال لا حال الأمر، واضح الفساد، ضروره أنّه وإن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان، فيرتفع الإشكال عن مقام الأمر، إلّا أنّه لا يرتفع عن مقام الامثال، لأنّ الأمر تعلق بالصلاه المقئده بداعى الأمر فرضاً لا بذات

ص: ٩٦

١- (١) أى عدم أخذ قصد الامثال في نفس العباده شرعاً. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٩٥.

٣- (٣) المصدر نفسه.

الصلاه وحدها، ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلق به لا إلى غيره، فكيف يقدر المكلف على الإتيان بالصلاه بداعي الأمر مع أنّه لم يتعلّق بها؟

إن قلت: إذا كان الصلاه مقيدةً وأموراً بها فنفس الصلاه أيضاً صارت مأموراً بها.

قلت: كلّما، فإنّ ذات المقيّد والتقيّد كان كلّ منهما جزءاً تحليلياً عقلياً، والجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً، بل المقيّد بما هو مقيد وجود واحد واجب بالوجوب النفسى، لأنّ التقيّد وإن كان داخلاً في المقيّد إلّا أنّ القيد خارج عنه، كما قال في المنظومه:

«تقيّد جزء وقيد خارجي» (١).

إن قلت: نعم، لكنّه إذا اخذ قصد الامتثال شرطاً، وأمّا إذا اخذ شرطاً فلا محاله نفس الفعل الذى هو جزء الواجب فرضاً يكون متعلّقاً للوجوب، إذ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلق الأمر بكلّ جزء بعين تعلقه بالكلّ، ويصحّ أن يؤتى به بداعي ذاك الوجوب، ضروره صحّه الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.

قلت: يرد عليه أولاً: أنّ اعتبار قصد الأمر فى المتعلّق بنحو الجزئيه حتى يتعلّق الأمر به أيضاً يستلزم تعلق الوجوب بأمر غير اختيارى، وهو محال.

توضيح ذلك: أنّ اختيارية كلّ شىء بمسبوقيته بالإرادة، فنفس القصد والإرادة كانت لا محاله أمراً غير اختيارى وإلّا كانت مسبوقة بإرادته اخرى، فنقل الكلام إلى تلك الإرادة الثانيه، فتسلسلت، فأخذ قصد الامتثال جزءً للمأمور به يستلزم تعلق الأمر بأمر غير اختيارى، وهو محال.

ص: ٩٧

وثانياً: لا يمكن إثبات داعى الأمر بداعى الأمر، لاستلزامه اتّحاد المحرّك والمتحرّك.

لا يقال: نعم، ولكن يمكن إثبات نفس الصلاه بداعى أمرها.

فإنّه يقال: إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إثبات الكلّ بهذا الداعى، وأحد جزئى الكلّ هو داعى الأمر، وقد عرفت عدم إمكان الإتيان به بداعى الوجوب، لأنّه يوجب اتّحاد المحرّك والمتحرّك (١).

هذا حاصل ما كتنا بصدد نقله من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

نقد كلام صاحب الكفايه

وأورد على ما أفاده فى توجيه الاستحاله بوجوه:

١ - ما جاء فى كلام المحقّق البروجردى والإمام الخمينى ٠ فإليك بيانهما:

الحقّ فى الجواب يتوقّف على ذكر مقدّمات (٢):

المقدّمه الأولى: ما هو الداعى حقيقةً إلى طاعه المولى وإتيان ما أمر به، أمر قلبى راسخ فى نفس العبد، يختلف بحسب تفاوت درجات العبيد واختلاف حالاتهم وملكاتهم، فمنهم من رسخت فى قلبه محبّه المولى والعشق إليه، وباعتبار ذلك يصدر عنه وعن جوارحه جميع ما أحبّه المولى وجميع ما أمر به، وبعضهم ممّن وجد فى قلبه ملكه الشكر وصار بحسب ذاته عبداً شكوراً، وباعتبار هذه الملكة تصدر عنه إطاعه أوامر المولى لأجل كونها من مصاديق الشكر، ومنهم من وجد فى قلبه ملكه الخوف من عقاب المولى، أو ملكه

ص: ٩٨

١- (١) كفايه الأصول: ٩٥.

٢- (٢) العبارات مأخوذه من تقارير بحث آيه الله البروجردى رحمه الله، لكنّ المطلب موجود أيضاً فى تهذيب الإمام الخمينى قدس سره بعبارة أوجز. م ح - ى.

الشوق إلى ثوابه ورضوانه، أو رسخت في نفسه عظمه المولى وجلاله وكبرياؤه، فصار مقهوراً في جنب عظمته، وباعتبار هذه الملكة القلبيه صار مطيعاً لأوامر مولاه.

وبالجملة: ما يصير داعياً للعبد ومحركاً إياه نحو طاعه المولى هو إحدى هذه الملكات الخمس النفسائيه وغيرها من الملكات الراسخه.

وعلى هذا فما اشتهر من تسميه الأمر الصادر عن المولى داعياً فاسد جداً، ضروره أن صرف الأمر لا يصير داعياً ومحركاً للعبد ما لم يوجد في نفسه أحد الدواعي الخمسه المذكوره، أو غيرها من الدواعي القلبيه المقتضيه للإطاعه، كما يشاهد ذلك في الكفّار والعصاه.

نعم، هنا شيء آخر، وهو أنه بعد أن ثبت للعبد إحدى الملكات القلبيه المقتضيه لإطاعه المولى، وصار نفسه - باعتبار ذلك - منتظراً لصدور الأمر عن المولى، حتى يوافق ويمتثله، يكون لصدور الأمر عن المولى أيضاً دخاله في تحقّق الإطاعه والموافقه، فإنّه المحقّق لموضوع الطاعه ويصير بمنزله الصغرى لتلك الكبريات.

فالداعى حاله بسيطه موجوده في النفس مقتضيه للإطاعه بنحو الإجمال، والأمر محقّق لموضوعها وموجب لتحريك الداعى القلبى وتأثيره في تحقّق متعلّقه، وما هو الملا-ك في عباديه العمل ومقرّبيته إلى ساحه المولى هو صدوره عن إحدى هذه الدواعي والملكات الحسنه، وليس للأمر بما هو أمر تأثير في مقرّبيه العمل أصلاً، فإنّ المحقّق لعباديه العمل هو صدوره عن داعٍ إلهى، وقد عرفت أنّ ما هو الداعى حقيقهً عباره عن الملكة القلبيه (1). نعم، يمكن بنحو

ص: ٩٩

١- (١) وإن خطر ببالك أنه خروج عن محلّ النزاع، حيث إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله بنى البحث على كون قصد القربه بمعنى إتيان العمل بداعى الأمر، فسيأتى جوابه فى ص ١٠٧. م ح - ى.

المسامحه تسميه الأمر أيضاً داعياً، من جهه دخالته فى تحقّق الطاعه عمّن وجد فى نفسه إحدى الملكات القلبيّه، وما ذكرنا واضح لمن له أدنى تأمل.

المقدّمه الثانيه: لا- إشكال فى أنّ الأمر المتعلّق بشيء كما يكون داعياً إلى إيجاد نفس ذلك الشيء كذلك يكون داعياً إلى إيجاد أجزاءه الخارجيه والعقليه ومقدّماته الخارجيه، فإنّ العبد الذى وجد فى نفسه إحدى الدواعى القلبيّه التى أشرنا إليها، وصار باعتبار ذلك بصدد إطاعه أوامر المولى، كما يوجد متعلّق الأمر بداعى الأمر المتعلّق به بالمعنى الذى يتصوّر لداعويه الأمر، كذلك يوجد مقدّماته بنفس هذا الداعى، من دون أن ينتظر فى ذلك تعلق أمر بها على حده، ويكفى فى عباديتها ومقرّبتها أيضاً قصد إطاعه الأمر المتعلّق بذاتها، لكونها فى طريق إطاعه الأمر المتعلّق به، ولا نحتاج فى عباديه الأجزاء والمقدّمات إلى تعلق أمر نفسى أو غيرى بها، فإن لم نقل بوجود المقدّمه تبعاً لذيها، ولم يتعلّق بها أمر نفسى أيضاً، لكفى فى عباديتها قصد الأمر المتعلّق بذاتها، بل لو قلنا بوجود المقدّمه وتعلّق أمر غيرى بها أمكن أن يقال أيضاً بعدم كفايه قصده فى عباديه متعلّقه، لعدم كونه أمراً حقيقياً، بل هو نحو من الأمر يساوق وجوده العدم.

والحاصل: أنّ ما اشتهر من أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه فاسد(1)، فإنّ الأمر كما يدعو إلى متعلّقه يدعو إلى جميع ما يتوقّف عليه المتعلّق أيضاً، والمحقّق لعباديتها ومقرّبتها أيضاً نفس الأمر المتعلّق بذاتها، والسّرّ فى ذلك أنّ الداعى الحقيقى على ما عرفت ليس عبارته عن الأمر، بل هو عبارته عن الملكه

ص: ١٠٠

١- (١) وانقدح بذلك فساد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه: ٩٥: «ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلق به لا إلى غيره» م ح - ى.

الراسخه النفسانيه الداعيه إلى الطاعه بنحو الإجمال، والأمر محقق لموضوعها من جهه أنّها تتوقف على وجود الأمر خارجاً، وحينئذٍ فإذا صدر الأمر عن المولى متعلقاً بشيء له مقدمات فذلك الداعي القلبي بوحدته وبساطته يوجب تحرك عضلات العبد نحو إيجاد متعلق الأمر بجميع ما يتوقف عليه، وكل ما صدر عن إحدى هذه الملكات الحسنه فهو مما يقرب العبد إلى ساحه المولى من غير فرق في ذلك بين نفس متعلق الأمر وبين أجزائه ومقدماته الوجوديه والعلميه.

المقدمه الثالثه: أنّ دخاله شيء في الأمور به على أنحاء: فتارة من جهه أنّه اخذ فيه بنحو الجزئيه، وأخرى من جهه أخذه بنحو القيديه، بحيث يكون التقييد داخلياً والقيد خارجاً، وثالثه من جهه دخالته في انطباق عنوان الأمور به على معنونه، بأن يكون الأمور به عنواناً بسيطاً ينطبق على مجموع امور متشتمه ويكون هذا الشيء دخيلاً في انطباق هذا العنوان البسيط على هذه الأمور، بحيث لولاه لم ينطبق عليها، وبعبارة اخرى يكون هذا الشيء من مقدمات الوجوديه.

الجواب عن الإشكال:

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّنا لا نحتاج في إيجاد الصلاه بداعي الأمر إلى تعلق أمر بذات الصلاه كما هو محط نظره قدس سره (1) ، بل نفس الأمر بالمقييد يدعو إليها أيضاً، ويكفي أيضاً في مقربيتها وعباديتها إتيانها بداعي هذا الأمر، وذلك لما عرفت في المقدمه الثانيه من أنّه يكفي في عباديه الأجزاء التحليليه

ص: ١٠١

١- (١) أي محطّ نظر المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال في الكفايه: ٩٥: «ذات المقييد لا تكون مأموراً بها، فإنّ الجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً». م ح - ي.

والخارجيّه والمقدّمات الوجوديّة والعلميّة، إتيانها بداعي الأمر المتعلّق بالكلّ وبذى المقدّمه.

وقوله: «لا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلّق به لا إلى غيره»^(١) واضح الفساد، فإنّ الأمر كما يكون داعياً إلى نفس متعلّقه، كذلك يكون داعياً إلى كلّ ما له دخل في تحقّقه، من غير احتياج في مدعوّيّتها للأمر إلى تعلّق أمر بها على حده، ففيما نحن فيه بعدما وجد في نفس المكلف أحد الدواعي القلبيّه التي أشرنا إليها، وصار باعتبار ذلك بصدد موافقه أوامر المولى وإطاعتها بأيّ نحو كان إذا حصل له العلم بأنّ مطلوب المولى وما أمر به عباره عن طبيعه الصلاه المقيّده بداعي الأمر مثلاً، فلا محاله يصير بصدد تحصيلها في الخارج بأيّ نحو اتّفق، وحينئذٍ فإذا لاحظ أنّ إتيان ذات الصلاه بداعي الأمر «المتعلّق بها بداعي الأمر» يلازم في الخارج حصول هذا القيد، الذي لا تعقل داعويّه الأمر إليه أيضاً، فلا محاله تنقذح في نفسه إرادته إتيان ذات الصلاه، ويتحقّق بذلك المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه، إذ الفرض تحقّق الصلاه بداعويّه الأمر، وتحقّق قيدها أعنى الداعويّه قهراً.

فإن قلت: إتيان الأجزاء بداعي الأمر المتعلّق بالكلّ إنّما يتمشّى فيما إذا كان المكلف بصدد إتيان الكلّ، وكانت دعوه الأمر إليها في ضمن دعوته إليه، وفيما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ داعويّه الأمر أيضاً أحد الأجزاء، ولا يعقل كون الأمر داعياً إلى داعويّه نفسه.

قلت: هذا إذا لم يكن بعض الأجزاء حاصلًا بنفسه، وكان حصول كلّ منها متوقّفًا على دعوه الأمر إليه، وأما إذا كان بعضها حاصلًا بنفسه ولم نحتج في

ص: ١٠٢

حصوله إلى دعوته الأمر، بل كانت دعوته إليه من قبيل الدعوه إلى تحصيل الحاصل، فلا محاله تختصّ دعوته الأمر بسائر الأجزاء، ويتحقّق الواجب بجميع ما يعتبر فيه، مثلاً إنّ تعلق الأمر بالصلاه المقيّده بكون المصلّي مستتراً ومتطهراً ومتوجّهاً إلى القبلة، فدعوته إلى إيجاد هذه القيود تتوقّف على عدم حصولها للمكلف بأنفسها، وأمّا إذا كانت حاصله له من غير جهه دعوته الأمر فلا يبقى مورد لدعوته الأمر بالنسبه إليها، ولا محاله تنحصر دعوته فيما لم يحصل بعد من الأجزاء والشرائط، ففيما نحن فيه أيضاً قيد التقرّب ودعوته الأمر يحصل بنفس إتيان الذات بداعى الأمر، فلا نحتاج في تحقّقه إلى دعوته الأمر إليه حتّى يلزم الإشكال.

والحاصل: أنّ كلّ ما كان من الأجزاء والشرائط حاصلًا قبل دعوته الأمر إليه، أو يحصل بنفس دعوته إلى سائر الأجزاء، فهو ممّا لا يحتاج في حصوله إلى دعوته الأمر إليه، ولا محاله تنحصر دعوته في غيره.

والحاصل: أنّ كلّ واحد من المكلفين بعدما وجد في نفسه أحد الدواعى والملكات القلبيّه المقتضيه لإطاعه المولى وموافقته، وصار باعتبار ذلك متهيئاً ومنتظراً لصدور أمر من قبل مولاه حتّى يمثله، إذا عثر على أمر المولى بالصلاه بداعى الأمر مثلاً فلا محاله يصير بصدد إيجاد متعلّقه في الخارج بأى نحو كان، وحينئذٍ فإذا رأى أنّ إيجاد الأجزاء التي يمكن دعوته الأمر إليها في الخارج بداعوه الأمر المتعلّق بالكلّ يلازم وجود المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه قهراً، فلا محاله تنقدح في نفسه إرادته إتيان هذه الأجزاء ويصير الأمر بالكلّ داعياً إليها، وبإتيانها يتحقّق الامتثال والقرب إلى المولى أيضاً، فإنّ الملاك في المقرّبيه على ما عرفت هو استناد الفعل إلى الملكات والدواعى القلبيّه التي أشرنا إليها في المقدّمه الأولى، والمفروض فيما نحن فيه إتيان

الأجزاء بإرادته متولّده من إرادته موافقه المولى المتولّده من أحد الدواعى القلبيّه التى أشرنا إليها، فتدبّر.

وقد ظهر لك ممّا ذكرنا ما هو الحقّ فى الجواب عن إشكال الباب بناءً على كون قصد الأمر جزءً للمأمور به أو قيده، وتبيّن لك أيضاً فساد كلام المحقّق الخراسانى.

ثمّ إنّ فيما ذكره أخيراً من عدم اختياريّه الإراده لإيجابها التسلسل أيضاً ما لا يخفى، فإنّ اختياريّه كلّ فعل بالإرادته، واختياريّه الإراده بنفسها.

مضافاً إلى أنّ الإراده لو كانت غير اختياريّه، وكان هذا مانعاً من جعلها جزءً و شرطاً كان مانعاً من شرطيتها أيضاً، فلمّ خصّ الإشكال بصورة جزئيتها؟ بل يرد عليه أنّ الإشكال بعينه وارد أيضاً بناءً على تعلق الأمر بنفس الصلاه وعدم سقوط الغرض إلّا بإتيانها بقصد الامتثال، كما هو مبناه قدس سره فإنّ قصد الامتثال إذا كان غير اختياريّ، لا يمكن أن يكون تحصيل الغرض المتوقّف عليه واجباً، للزوم إناطه الامتثال بأمر غير اختياريّ (١).

وقد تلخّص ممّا ذكرناه إمكان أخذ قصد القربه فى المأمور به (٢).

إنتهى كلامه ملخّصاً.

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام ونقده

٢- وقد تصدّى المحقّق الحائرى رحمه الله فى الدرر لدفع الإشكال بوجهين آخرين:

الوجه الأوّل: ما حاصله أنّ المعتبر فى العبادات ليس قصد إطاعه الأمر،

ص: ١٠٤

١- (١) بل لو كانت الإراده غير اختياريّه لكان جميع الأفعال كذلك وثبت الجبر، ضروره أنّ منشأها هو الإراده، فهى لا محاله أمر اختياريّ مخلوق للنفس، فإنّ الله تعالى أعطى النفس الإنسانيّه قوه بها تخلق الإراده بالاختيار، وقد ذكرنا تفصيل البحث فى إحدى دورات تدريس الكفايه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نهايه الأصول: ١١٦، وتهذيب الأصول ١: ٢١٦.

وإنما المعبر فيها وقوع الفعل بنحو يصير مقرّباً، وهذا لا يتوقّف على الأمر، بيان ذلك: أنّ الأفعال على قسمين: أحدهما: ما ليس للقصد دخل في تحقّقه وصدق عنوانه عليه، بل لو صدر عن الغافل أيضاً لصدق عليه عنوانه (1)، ثانيهما: ما يكون قوامه بالقصد، كالتعظيم والإهانة وأمثالهما، ثمّ إنّ لا- إشكال في أنّ تعظيم المولى بما هو أهل له، وكذلك مدحه بما يليق به حسنان عقلاً ومقرّبان إليه بالذات من غير احتياج في مقرّبيتهما إلى الأمر بهما، ولا إشكال أيضاً في أنّ اختلاف خصوصيات المعظم والمعظم والمادح والممدوح موجب لاختلافهما، فقد يكون تعظيم شخص بالسلام عليه، وقد يكون بتقريب يده، وقد يكون بغير ذلك، وقد يشكّ بالنسبة إلى بعض الموالى في أنّ التعظيم اللائق بجنابه والمدح المناسب لشأنه ماذا، وحينئذ فنقول: إنّ علم العبد بأنّ التعظيم والمدح اللائقين بجناب مولاه ماذا فلا محاله يأتيهما ويصيران مقرّبين له من غير احتياج إلى الأمر بهما، وأمّا إذا شكّ في أنّ أى فرد من أفراد التعظيم يناسب مقامه فلا بدّ حينئذ من الإعلام من قبل المولى والأمر بما يحصل به التعظيم والمدح، ولكنّ الأمر إنّما هو لتشخيص ما يحصل به التعظيم فقط، لا لكون قصده دخيلاً في حصول القرب، بل القرب يحصل بصرف إيجاد الفعل مع قصد عنوانه، فالصلاه مثلاً وإن لم تكن ذوات أفعالها وأقوالها من دون إضافه قصد إليها بمحبوبه ولا مجزيه، ولكن من الممكن كون صدور هذه الهيئه المركبه من الحمد والثناء والتهليل والتسبيح والخضوع والخشوع مقرونه بقصد هذه العناوين محبوباً للأمر ومناسباً لمقامه، غايه الأمر قصور فهم

ص: ١٠٥

١- (١) وذلك كالإتلاف الذى جعل فى الشريعة موضوعاً للضمان، سواء قصد المتلف الإتلاف أم لا، بل يترتب عليه الحكم ولو كان المتلف نائماً أو صغيراً. منه مدّ ظلّه.

الإنسان عن إدراك ذلك أحوجه إلى أمر المولى بها، بحيث لو كان عقله كاملاً لم يحتج إلى الأمر أبداً، وعلى هذا ففي عباديتها ومقرّبتها لا نحتاج إلى قصد الأمر حتى يلزم المحذور(١).

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله بقوله:

إنّ قصد عنوان الفعل إن كان كافياً بلا احتياج إلى قصد حصول القربة كان حاصل ذلك عدم اشتراط قصد القربة في حصول العباده، وهذا مخالف لضروره الدّين وإجماع(٢) المسلمين(٣).

وفيه: أنّه لم يرد في آيه أو روايه اعتبار قصد القربة في العبادات - كما اعترف هو رحمه الله في مباحث الصلاه التي قررتها وسميتها «نهايه التقرير» - مع أنّه لو اعتبر زائداً على قصد عناوينها لورد في الشريعة، كما أنّه ورد «لا صلاه إلّا بطهور»(٤) و «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب»(٥)، ونحوهما.

نعم، ورد النهى عن أضداد قصد القربة وأنها مبطله للعباده، كالرياء ونحوه، ولكنّ الرياء مثلاً يتحقّق بمجرد وقوع صور العمل من قبل المرئى من دون قصد عنوان الفعل، فإذا قصد عنوان الفعل لم يتحقّق الرياء وتحققت العباده، فلا تحتاج في وقوعها إلى قصد القربة زائداً على العنوان الذى به يتحقّق التعظيم.

ص: ١٠٦

١- (١) درر الفوائد: ٩٥.

٢- (٢) فإنّ الفقهاء قالوا: لا بدّ لتحقق العباده من أمرين: أحدهما: قصد عنوان الفعل، كالصلاه والصوم ونحوهما، الثانى: قصد القربة. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) نهايه الأصول: ١١٦.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١: ٣٦٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٥- (٥) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاه، الباب ١ من أبواب القرائه، الحديث ٥.

فما ذهب إليه المحقق الحائري رحمه الله من أنّ قصد عنوان الصلاة محقق لعباديتها صحيح، لأنّ إرادته عنوان الصلاة تستلزم خلوّها عن أضداد قصد القربة، وخلوّها عنها يلازم حصول نفس قصد القربة، وإن كان قول الفقهاء باعتبار قصد العنوان والقربة كليهما ظاهراً في عدم تحقّق الملازمه بينهما.

نعم، يرد على صاحب الدرر إشكال آخر، وهو أنّ جوابه عن المحقق الخراساني رحمه الله مبني، فإنّه بنى الإشكال على أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر على أمرين: أحدهما: أنّ قصد القربة من مقومات العبادة، وبه يمتاز عن الواجبات التوضيحية، كما هو مذهب المشهور، الثاني: أن يكون قصد القربة بمعنى قصد امتثال الأمر وإتيان العمل بداعيه، والمحقق الحائري رحمه الله أنكر المبنى الأوّل، وقال: لا يحتاج العبادة إلى قصد القربة، بل يكفي في وقوعها تحقّق عنوان التعظيم، وهو يوجد بقصدته بعد العلم بكونه تعظيماً مناسباً له تعالى.

لا- يقال: فكيف تسلّمتم جواب السيّد السندين البروجردي والإمام ٠ عن صاحب الكفاية مع أنّه أيضاً مبني، فإنّهما أنكرا المبنى الثاني، وقالوا: ليس معنى قصد القربة إتيان العمل بداعي الأمر، بل إتيانه بداع إلهي من الخوف عن النار أو الطمع في الجنّة ونحوهما.

فإنّه يقال: نعم، ولكنّهما ذهبا إلى أنّه لا يمكن أن يكون قصد القربة بمعنى إتيان العمل بداعي الأمر، لعدم كون الأمر داعياً إليه، وإلّا لتحقّق المأمور به من جميع المكلفين قهراً ولم يقدر أحد على مخالفته الأمر، مع أنّنا نشاهد المعاصي الكثيره في العالم، بخلاف المحقق الحائري رحمه الله، فإنّه لم يقل بعدم إمكان كون قصد القربة من مقومات العبادة، بل قال بأنّها لا نحتاج إليه.

إن قلت: إنّ المحقق الخراساني رحمه الله لم يقل بكون الأمر داعياً تكويئياً إلى

العمل، بل قال بكونه داعياً اعتبارياً، والعمل لا يكاد يمكن أن يتخلف عن داعيه الواقعي التكويني، ولكنه قد يتخلف عن داعيه الاعتباري، فلا بأس بالقول بكون الأمر داعياً إلى العمل.

قلت: الأمور الحقيقيه لابد من أن يكون عللها الداعيه إليها أيضاً أموراً حقيقيه، والصلاه التي توجد في الخارج وإن كان تركبها من تلك الأقوال والأفعال تركباً اعتبارياً، إلّا أنّ نفسها أمر حقيقي واقعي كما هو واضح، فهي تحتاج في تحقّقها إلى داعٍ تكويني واقعي، ولا يكفي مجرد اعتبار شيء داعياً إليها.

الوجه الثاني: أنّ ذوات الأفعال مقيدة بعدم صدورها عن الدواعي النفسانيه محبوبه عند المولى، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمات ثلاث:

الأولى: قد اشتهر أنّ العبادات عباره عن إتيان الفعل بداعي أمر المولى، فهي مركبه من أمرين: ذات الفعل، وداعي الأمر، لكن يمكن أن يقال: إنّها مركبه من ثلاثه امور: ١ - ذواتها، ٢ - عدم الدواعي النفسانيه، ٣ - وجود داعي الأمر، ويتحقّق الملازمه بين الجزئين الأخيرين، لأنّ الفاعل المختار إذا لم يكن له داعٍ نفساني كان له داعٍ إلهي لا محاله.

هذا بناءً على كون قصد الأمر جزءاً، وأما بناءً على كونه قيداً فالعباده هي الصلاه المقيدة بقيد مركب من جزئين: أحدهما: عدم الدواعي النفسانيه، والآخر داعي الأمر، وعلى هذا الفرض أيضاً كلّ واحد من جزئي القيد ملازم لجزئه الآخر.

الثانيه: أنّ الأمر الملحوظ فيه حال الغير تارة يكون للغير، وأخرى يكون غيرتاً، مثال الأوّل: الأمر بالغسل قبل طلوع الفجر في شهر

رمضان (١)، فإنه لا يمكن أن يكون غيرياً مقدّمياً، لأنه لا يعقل وجوب المقدّمه قبل وجوب ذبيها، فلا بدّ من أن يكون وجوب الغسل نفسياً، لكنّه لأجل الصوم، ومثال الثانی: الأوامر الغيریه المسبیه من الأوامر المتعلّقه بالعناوين المطلوبه نفساً، فتقسيم الواجب بهذا اللحاظ يصير ثلاثياً، لأنه إمّا نفسى لنفسه، أو نفسى لغيره، أو غيرى.

الثالثه: أنّه لا إشكال فى أنّ القدره شرط فى تعلّق الأمر بالمكّلف، ولكن هل يشترط ثبوت القدره سابقاً على الأمر ولو رتبته، أو يكفى حصول القدره ولو بنفس الأمر؟ الأقوى الأخير، لعدم وجود مانع عقلاً فى أن يكلف العبد بفعل يعلم بأنّه يقدر عليه بنفس الأمر.

إذا عرفت هذا فنقول: الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسائيه وثبوت الداعى الإلهى الذى يكون مورداً للمصلحه الواقعيه وإن لم يكن قابلاً لتعلّق الأمر به بملاحظه الجزء الأخير، أمّا من دون ضمّ القيد الأخير فلا مانع منه.

ولا- يرد أنّ هذا الفعل من دون ملاحظه تمام قيوده التى منها الأخير لا يكاد يتّصف بالمطلوبيه، فكيف يمكن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظه تمام القيود التى يكون بها قوام المصلحه.

لأننا نقول: عرفت أنّه قد يتعلّق الطلب بما هو لا- يكون مطلوباً فى حدّ ذاته، بل يكون تعلّق الطلب لأجل ملاحظه حصول الغير، والفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسائيه وإن لم يكن تمام المطلوب النفسى مفهوماً، لكن

ص: ١٠٩

١- (١) والمثال الأوضح: الأمر بتعلّم الواجبات، فإنه عند بعض الفقهاء والأصوليين نفسى، لما ورد من أنّه إذا قيل يوم القيامة لمن ترك الواجبات: «لم تركتها؟» فإن قال: ما كنت عالماً بها، قيل له: «هلّا تعلمت؟» فالمؤاخذه على تركّ التعلّم دليل على أنّه واجب نفسى، لكنّه لأجل الغير، ضروره أنّ تعلّمها واجب لأجل العمل بها، لا لأجل نفس التعلّم. منه مدّ ظلّه.

لَمَّا لم يوجد في الخارج إلبداعى الأمر - لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داع - يصحّ تعلق الطلب به، لأنّه يتحدّ في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقته، كما لو كان المطلوب الأصلي إكرام الإنسان فإنّه لا شبهه في جواز الأمر يا كرام الناطق، لأنّه لا يوجد في الخارج إلبتحداً مع الإنسان الذي إكرامه مطلوب أصلي، وكيف كان فهذا الأمر ليس أمراً صورياً، بل هو أمر حقيقي وطلب واقعي، لكون متعلّقه متحدّاً في الخارج مع المطلوب الأصلي.

نعم، يبقى الإشكال في أنّ هذا الفعل - أعنى الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّه - ممّا لا يقدر المكلف على إيجاده في مرتبه الأمر، فكيف يتعلّق الأمر به؟ وقد عرفت جوابه في المقدمه الثالثه (1).

هذا حاصل كلام المحقّق الحائري رحمه الله في الجواب الثاني.

وفيه أولاً: أنّ الصلاه مع كونها أهمّ الواجبات كيف يمكن القول بكون الأمر المتعلّق بها للغير؟! ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين.

وثانياً: أنّه رحمه الله تكلف نفسه في هذا الجواب لتصحيح أخذ داعى الأمر في متعلّقه، مع أنّك قد عرفت عدم كون الأمر داعياً إلى المأمور به، بل الداعى إليه إنّما هو الصفات النفسانيّه الإلهيّه، من الخوف عن العقاب، أو الطمع في الثواب، أو وجدان المولى أهلاً للعباده، ونحوها.

وثالثاً: أنّ عدم الدواعى النفسانيّه لو كان دخلياً في المأمور به شرطاً أو شرطاً، للزم الإتيان به أيضاً بداعى الأمر، مع أنّه لا ضروره فيه، لو لم نقل بعدم معقوليّته، بل يكفي إتيان نفس الصلاه بداعى الأمر.

ص: ١١٠

فى المقام

٣ - وقد تصدّى بعض الأعلام لدفع الاستحالة التى ادّعاها المحقق الخراسانى رحمه الله وغيره بوجه آخر، وذكر لتقريب مرامه مقدمتين:

المقدمه الأولى: قوله: يمكن تصوير الواجب التعبدى على أنحاء:

الأول: أن يكون تعبدياً بكافه أجزائه وشرائطه، الثانى: أن يكون تعبدياً بأجزائه مع بعض شرائطه، الثالث: أن يكون تعبدياً ببعض أجزائه دون بعضها الآخر.

أمّا النحو الأول: فالظاهر أنه لا مصداق له خارجاً، ولا يتعدى عن مرحله التصوّر إلى الواقع الموضوعى.

وأمّا النحو الثانى: فهو واقع كثيراً فى الخارج، حيث إنّ أغلب العبادات الواقعة فى الشريعة المقدّسه الإسلاميه من هذا النحو، منها الصلاه مثلاً فإنّ أجزائها بأجمعها أجزاء عباديه، وأمّا شرائطها فجملة كثيره منها غير عباديه، وذلك كطهاره البدن والثياب واستقبال القبلة وما شاكل ذلك، فإنّها رغم كونها شرائط للصلاه تكون توصلّيه، وتسقط عن المكلف بدون قصد التقرب.

نعم، الطهارات الثلاث خاصه تعبديه، فلا تصحّ بدونه، وأضف إلى ذلك أنّ تقييد الصلاه بتلك القيود أيضاً لا يكون عبادياً، فلو صلّى المكلف غافلاً عن طهاره ثوبه أو بدنه ثمّ انكشف كونه طاهراً صحّت صلاته، مع أنّ المكلف غير قاصد للتقيد، فضلاً عن قصد التقرب به، فلو كان أمراً عبادياً لوقع فاسداً، لانتفاء القربه به، بل الأمر فى التقيد بالطهارات الثلاث أيضاً كذلك، ومن هنا لو صلّى غافلاً عن الطهاره الحديثيه، ثمّ بان أنّه كان واجداً لها صحّت صلاته، مع أنّه غير قاصد لتقيدها بها، فضلاً عن إتيانه بقصد القربه، هذا ظاهر.

وأما النحو الثالث: - وهو ما يكون بعض أجزائه تعديدياً وبعضها الآخر توصيئياً - فهو أمر ممكن في نفسه ولا مانع منه، إلا أننا لم نجد لذلك مصداقاً في الواجبات التعديديه الأولى، كالصلاه والصوم وما شاكلهما، حيث إنها واجبات تعديديه بكافه أجزائها، ولكن يمكن فرض وجوده في الواجبات العرضيه، وذلك كما إذا افترضنا أن واحداً مثلاً نذر بصيغه شرعيه الصلاه مع إعطاء درهم بفقير على نحو العموم المجموعى، بحيث يكون المجموع بما هو المجموع واجباً، وكان كل منهما جزء الواجب، فعندئذ بطبيعته الحال يكون مثل هذا الواجب مركباً من جزئين: أحدهما: تعديدى، وهو الصلاه، وثانيهما: توصيئى، وهو إعطاء الدرهم، وكذلك يمكن وجوب مثل هذا المركب بعهد أو يمين أو شرط فى ضمن عقد أو نحو ذلك، فالنتيجه أنه لا مانع من الالتزام بهذا القسم من الواجب التعديدى إذا ساعدنا الدليل عليه. هذا من ناحيه.

المقدمه الثانيه: قوله: ومن ناحيه اخرى، إن الأمر المتعلق بالمركب من عدّه امور فبطبيعته الحال ينحلّ بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه، وينبسط على المجموع، فيكون كل جزء منه متعلقاً لأمر ضمنى، ومأموراً به بذلك الأمر الضمنى، مثلاً الأمر المتعلق بالصلاه ينحلّ بحسب الواقع إلى الأمر بكل جزء منها، ويكون لكل منها حصّه منه المعبر عنها بالأمر الضمنى، ومرد ذلك إلى انحلال الأمر الاستقلالى إلى عدّه أوامر ضمنيه حسب تعدد الأجزاء.

ولكن هذا الأمر الضمنى الثابت للأجزاء لم يثبت لها على نحو الإطلاق، مثلاً الأمر الضمنى المتعلق بالتكبيره لم يتعلّق بها على نحو الإطلاق، بل تعلّق بحصّه خاصه منها، وهى ما كانت مسبوقة بالقراءه، وكذا الأمر الضمنى المتعلق بالقراءه، فإنه إنّما تعلّق بحصّه خاصه منها، وهى ما كانت مسبوقة بالركوع وملحوقه بالتكبيره، وكذلك الحال فى الركوع والسجود ونحوهما، وعلى ضوء

ذلك يترتب أن المكلف لا يتمكن من الإتيان بالتكبيره مثلاً بقصد أمرها بدون قصد الإتيان بالأجزاء الباقية، كما لا يتمكن من الإتيان بركعه مثلاً بدون قصد الإتيان بقيته الركعات، وإن شئت قلت: إن الأمر الضمني المتعلق بالأجزاء يتشعب من الأمر بالكل، وليس أمراً مستقلاً في مقابله، ولذا لا يعقل بقاءه مع انتفائه، ومن المعلوم أن الأمر المتعلق بالكل يدعو المكلف إلى الإتيان بجميع الأجزاء لا- إلى الإتيان بجزء منها مطلقاً، ولو لم يأت بالأجزاء الباقية، هذا إذا كان الواجب مركباً من جزئين أو أزيد، وكان كل جزء أجنبياً عن غيره وجوداً وفي عرض الآخر.

وأما إذا كان الواجب مركباً من الفعل الخارجى وقصد أمره الضمنى، كالتكبيره مثلاً إذا افترضنا أن الشارع أمر بها مع قصد أمرها الضمنى فلا- إشكال فى تحقق الواجب بكلا جزئيه وسقوط أمره إذا أتى المكلف به بقصد أمره كذلك، أما الفعل الخارجى فواضح، لفرض أن المكلف أتى به بقصد الامتثال، وأما قصد الأمر فأيضاً كذلك، لأن تحققه وسقوط أمره لا يحتاج إلى قصد امتثاله، لفرض أنه توصلى، وبكلمه اخرى: إن الواجب فى مثل الفرض مركب من جزء خارجى وجزء ذهنى، وهو قصد الأمر، وقد تقدم أن الأمر المتعلق بالمركب ينحل إلى الأمر بكل جزء جزء منه، وعليه فكل من الجزء الخارجى والجزء الذهنى متعلق للأمر الضمنى، غايته أن الأمر الضمنى المتعلق بالجزء الخارجى تعبدى، فيحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، والأمر الضمنى المتعلق بالجزء الذهنى توصلى، فلا يحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى: قد سبق أنه لا محذور فى أن يكون الواجب مركباً من جزء تعبدى وجزء توصلى.

ثم رتب بعض الأعلام على هاتين المقدمتين دفع الاستحالة المدعاه في كلام صاحب الكفايه وغيره بقوله:

فالتبجيه على ضوء هاتين الناحيتين هي أنه لا مانع من أن يكون مثل الصلاه أو ما شاكلها مركباً من هذه الأجزاء الخارجيه مع قصد أمرها الضمنى، وعليه فبطبيعته الحال الأمر المتعلق بها ينحل إلى الأمر بتلك الأجزاء بقصد أمرها كذلك، فيكون كل منها متعلقاً لأمر ضمنى، فعندئذ إذا أتى المكلف بها بقصد أمرها الضمنى فقد تحقق الواجب وسقط، وقد عرفت أن الأمر الضمنى المتعلق بقصد الأمر توصيلى، فلا يتوقف سقوطه على الإتيان به بقصد امتثال أمره، ومن هنا يفترق هذا الجزء - وهو قصد الأمر - عن غيره من الأجزاء الخارجيه، فإن قصد الأمر الضمنى فى المقام محقق لتماميه المركب، فلا حاله منتظره له بعد ذلك، وهذا بخلاف غيره من الأجزاء، فإنه لا يمكن الإتيان بجزء بقصد أمره إلا مع قصد الإتيان ببقية أجزاء المركب أيضاً بداعى امتثال أمره، مثلاً لا يمكن الإتيان بالتكبيره بقصد أمرها إلا مع قصد الإتيان ببقية أجزاء الصلاه أيضاً بداعى امتثال أمرها، وإلا لكان الإتيان بها كذلك تشريعاً محرماً، لفرض عدم الأمر بها إلا مرتبطه ببقية الأجزاء ثبوتاً وسقوطاً (1).

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده بعض الأعلام فى المقام

وفيه أولاً: أن انحلال الأمر المتعلق بالمركب إلى أوامر ضمّيته متعدده بعدد الأجزاء مبنّى على كون أجزاء الواجب مقدّمه له لا عينه، ولقائل أن يقول: إذا

ص: ١١٤

كان المأمور به مركباً، كالصلاة، فأجزائه عينه، ويراها الأمر أمراً واحداً، فلا ينحل الأمر المتعلق بالمركبات، كما لا ينحل الأمر المتعلق بالبسائط، وتحقيق هذا الأمر موكول إلى مبحث مقدمه الواجب.

وثانياً: أنّ صاحب المحاضرات تسلّم داعويّه الأمر إلى تحقّق المأمور به التي ادّعاها صاحب الكفايه، ثم تكلف نفسه لتصحيح أخذها في متعلّق الأمر، كالمحقّق الحائري رحمه الله، مع أنّك قد عرفت أنّ داعويّه الأمر إلى المأمور به أمر غير معقول، لاستلزامها عدم تحقّق الكفر والعصيان في العالم.

في التوسل بتعدد الأمر لتصحيح أخذ قصد القربه في متعلقه

على أنّ هذا الجواب مستفاد من الإشكال الأخير الذي وجّهه صاحب الكفايه إلى نفسه ثم أجاب عنه.

أمّا الاشكال: فهو قوله: إن قلت: نعم، لكن هذا كلّه إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد، وأمّا إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل وثانيهما (1) بإتيانه بداعي أمره فلا محذور أصلاً كما لا يخفى، فلأمر أن يتوسل بذلك في الوصله إلى تمام غرضه ومقصده بلا منعه (2)، إنتهى.

نعم، أحد الأمرين الذين فرضهما صاحب الكفايه متعلّق بمجموع الصلاة مثلاً والآخر بإتيانها بداعي أمرها، وأمّا صاحب المحاضرات فذهب إلى انحلال الأمر بالصلاه إلى أمرين بالنسبه إلى كلّ جزء جزء منها، أحدهما تعلق بالركوع مثلاً، والآخر بإتيان الركوع بداعي أمره، ولكن لا فرق أساسياً بينهما، فما أجاب به بعض الأعلام عن المحقّق الخراساني مستفاد من هذا

ص: ١١٥

١- (١) الأمر الأوّل المتعلّق بذات الفعل تعبدى، ولكنّ الثاني المتعلّق بإتيانه بداعي أمره توصلى. منه مدّ ظله.
٢- (٢) كفايه الأصول: ٩٦.

الإشكال الذي وجَّهه رحمه الله إلى نفسه.

وأما الجواب: فحاصل ما أفاده فيه وجهان:

١ - أنا نقطع بأنه ليس في العبادات إلّا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات.

٢ - أنّ الأمر الأوّل إمّا أن يكون تعبدياً قطعاً، أو توصيئياً كذلك، أو نشكّ في تعبديته وتوصيئيته، فعلى الأوّل لا نحتاج إلى الأمر الثاني، لأننا إذا علمنا بكون الأمر الأوّل تعديداً استقلالاً العقل بلزوم إتيان متعلّقه بقصد امتثاله، وعلى الثاني لا مجال للأمر الثاني، ضروره سقوط الأمر الأوّل بإتيان متعلّقه بدون قصد الامتثال، فلا يبقى مورد للأمر الثاني، وعلى الثالث أيضاً لا نحتاج إلى الأمر الثاني، لأننا إذا شككنا في تعبدية الأوّل وتوصيئته يحكم العقل أيضاً بلزوم إتيان متعلّقه بقصد القربه، وذلك لأننا إذا أتينا به بدون شككنا في حصول الغرض وسقوط الأمر، ولا بدّ لنا من تحصيل اليقين بحصول الغرض، فلا بدّ في صورته الشكّ أيضاً من قصد الامتثال كما إذا علمنا بتعبديته، فلا نحتاج في هذه الصورة أيضاً إلى الأمر الثاني(١).

نقد كلام المحقق الخراساني في المقام

ويرد على جوابه الأوّل أولاً: أنّ النزاع إنّما هو في مقام الثبوت، أي في إمكان أخذ قصد القربه في متعلّق الأمر واستحالته، وهذا الجواب مربوط بمقام الإثبات والوقوع، كما لا يخفى.

وثانياً: نمنع عدم وجود عباده تعلّق بها أمران في الشريعة، كيف؟ وقد امر

ص: ١١٤

بإقامه الصلاة في الشريعة الإسلاميّة، ونهى عن الرياء بها مثلاً، والنهى عن الرياء ونحوه عبارته اخرى عن الأمر بقصد القربة، وإن لم يتعلّق به أمر صريح.

ويرد على جوابه الثاني أيضاً أولاً: أنّ الشارع لو لم يبيّن عباديّة الأمر الأوّل فالمكلّف ربما غفل عن تعبديّة وتوصيّةيّة، أو قطع بتوصيّةيّة قطعاً مخالفاً للواقع، فلا بدّ للشارع من تبين كونه عبادياً، دفعاً لغفله المكلّف وجهله المركب.

سألنا أنّ المكلّف في جميع التعبديات لا يخلو من أمرين: إمّا يقطع بعباديتها أو يشكّ فيها، لكنّ الآراء مختلفه في الصورة الأخيره، لأننا إذا شككنا في تعبدية أمر وتوصيّةيّة قال بعضهم - كالمحقّق الخراساني - بحكم العقل بالاحتياط، وقال بعض آخر بحكمه بالبراءه وعدم لزوم قصد القربة، فإذا كان المسأله مختلفاً فيها فكيف لا نحتاج إلى أن يبيّن الشارع تعبدية الأمر الأوّل بأمر آخر، مع أنّه يعلم أنّ كثيراً من الفقهاء يخطأون في حكمهم بالبراءه عند الشكّ في التعبدية والتوصيّةيّة؟!!

وثانياً: لو فرض اتّفاق الفقهاء في الحكم بالاشتغال، ولزوم الإتيان بقصد القربة في صورته الشكّ فلا يقتضى هذا إلّا عدم الحاجه في الوصول إلى غرضه إلى وسيله تعدّد الأمر - كما قاله المحقّق الخراساني رحمه الله - ولكنّه لا يقتضى استحاله صدور الأمر الثاني المتعلّق بقصد الامتثال، مع أنّ دعواه هي استحاله أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر، لا عدم الحاجه إليه، بل في الشريعة أحكام مولويّه في موارد الأحكام العقليّه القطعيّه، ألا ترى أنّ العقل يحكم عند الجميع بقبح الظلم، والشارع أيضاً نهى عنه نهياً مولويّاً يترتب على مخالفته العقاب؟ فلو كان حكم الشارع في مورد حكم العقل القطعي مستحيلاً لما حكم بحرمة

الظلم، فإنّ أدلّ الدليل على إمكان الشيء وقوعه.

وليعلم في نهاية الأمر أنّه لو تمّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ الشارع لا يتمكّن من بيان قصد القربة، لا بنحو الشرطيّه أو الجزئيّه ولا- بوسيله تعدّد الأمر لما كان لنا طريق إلى عباديّه العبادات، لقصور عقولنا عن إدراكها، وانحصار الطريق إليها في بيان الشارع، فلو لم يمكن له البيان فمن أين علمنا بعباديّه بعض الواجبات حتّى نقسمها إلى قسمين: تعبدى وتوصلى؟ هذا كلّ فيما إذا كان قصد القربة بمعنى إتيان العمل بداعي أمره.

القول في قصد القربة بسائر المعاني

كلام صاحب الكفايه رحمه الله فيه

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال: هذا كلّ إذا كان التقرب المعبر في العباده بمعنى قصد الامتثال، وأمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه، أو كونه ذا مصلحه، أو له تعالى، فاعتباره في متعلّق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان، إلّا أنّه غير معتبر فيه قطعاً، لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهه (1)، إنتهى.

ويبدو في بادئ النظر أنّ برهانه لا- يثبت دعواه، لأنّ كفايه قصد الامتثال لا يقتضى عدم كفايه الأمور الثلاثة الأخرى وعدم اعتبارها.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه - كما في بعض الحواشى - بأنّ واحداً منها لو كان معتبراً لكان اعتباره إمّا بنحو التعيين أو التخيير، وبطلان الأوّل واضح، ضروره أنّ واحداً من الأمور الثلاثة لو اعتبر معيّناً لما كان قصد امتثال الأمر

ص: ١١٨

١- (١) كفايه الأصول: ٩٧.

كافياً في تحقّق الغرض من العبادته، مع أنّه يكفي في ذلك، وأمّا بطلان الثاني فلاّنها أو بعضها لو كانت معتبره تخييراً لكان التخيير شرعيّاً، لأنّه لا مجال للتخيير العقلي (1) هنا، وأمّا الشرعيّ منه فكلّ واحد من أطرافه لا بدّ من أن يمكن تعلّق الأمر به، مع أنّك قد عرفت استحاله أخذ قصد الأمر الذي هو أحد أطراف التخيير في متعلّق الأمر.

ولعلّ قوله رحمه الله في ذيل كلامه: «لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهه» إشاره إلى هذا.

نقد كلام صاحب الكفايه في المقام

ولكن - بناءً على تماميه ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله لإثبات استحاله أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر - يمكن المناقشه في إمكان تعلّق الأمر بهذه الأمور الثلاثه أيضاً شرطاً أو شرطاً بعين ما ذكره هناك.

توضيح ذلك: أنّه لو كان الإتيان بالفعل بداعي حسنه مأخوذاً في متعلّق الأمر بنحو الشرطيّه لم يقدر العبد على إتيان ذات الفعل بهذا الداعي، لأنّ ذات الصلاه مثلاً لا تكون حينئذٍ حسنه، فإنّ الحسن إنّما هو الصلاه المقيده بداعي حسنها، لا ذاتها، وقس على هذا ما إذا كان قصد القربه بمعنى الإتيان بالفعل بداعي كونه ذا مصلحه ملزمه، فإنّ المصلحه إنّما هي للصلاه المقيده بداعي المصلحه، لا لذاتها، فكيف يمكن الإتيان بنفس الصلاه بهذا الداعي، مع

ص: ١١٩

١- (١) التخيير العقلي هو الذي لا يحكم به إلّا العقل، مثل ما إذا قال المولى: «جئني برجل» فإنّ العقل يحكم بأنك أيّ رجل اخترت وجئت به إلى المولى حصل الامتثال، ومثاله في الشرعيّات هو الواجبات الموسّعه، فإنّ العقل يحكم بأنك مخيّر بين أجزاء وقتها، ففي أيّ جزء منه أديتها حصل الامتثال. منه مدّ ظلّه.

أنها لا تشتمل على المصلحه؟ بل وكذلك الأمر لو كان قصد القربه بمعنى إتيان الفعل لله تعالى، فإنّ ذات الفعل ليست مرتبطه به ومضافه إليه تعالى، بل الذى يضاف إلى الله سبحانه ويرتبط به إنّما هو لفعل المقيد بأنّه له.

هذا بناءً على أخذ هذه الأمور فى المتعلّق بنحو الشرطيّه.

وكذلك الأمر بناءً على أخذها فيه بنحو الجزئيه، فإنّ الإشكال المهمّ الذى ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله لإثبات استحاله أخذ قصد الأمر فى متعلّقه - وهو مسأله اتّحاد المحرّك والمحرّك - يجرى هنا أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ داعى الحسن لو اخذ فى متعلّق الأمر بنحو الجزئيه فلا بدّ من إتيانه أيضاً بداعى الحسن، كذات العمل، مع أنّه لا يعقل أن يكون الحسن داعياً إلى داعويّه نفسه، وكذا لو كان قصد القربه بمعنى الإتيان بالفعل بداعى مصلحته، أو لله تعالى، لأنّ المصلحه أيضاً لا يعقل أن تكون داعيه إلى داعويّه نفسها، وكذا لا يعقل أن يكون «الله» داعياً إلى داعويّه نفسه.

والحاصل: أنّه لو تمّ كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فلا فرق فيه بين كون قصد القربه بمعنى قصد الامتثال أو بمعنى أحد هذه الأمور الثلاثه، فإنّ الدليل الذى أقامه لإثبات الاستحاله يقتضى استحاله أخذ الجميع فى متعلّق الأمر.

ولا يخفى عليك أنّا إنّما ندعى عدم الفرق بينهما بالنسبه إلى كلام صاحب الكفايه رحمه الله، وأمّا بالنسبه إلى أدلّه غيره من القائلين بالاستحاله فيمكن أن يتحقّق الفرق بينهما، فيقتضى أدلّتهم استحاله أخذ قصد القربه بمعنى الامتثال فى متعلّق الأمر، لا بمعنى أحد هذه الأمور.

والحاصل - بعدما عرفت من بطلان جميع أدلّه القائلين بالاستحاله -: أنّه يمكن أخذ قصد القربه فى متعلّق الأمر، سواء كان بمعنى قصد الامتثال، أو بمعنى آخر.

المسألة الثالثة: أنه إذا شك في تعبدية واجب وتوصلية فهل لنا طريق إلى أحدهما أم لا؟ في موارد الشك في التعبدية والتوصلية

وهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأول: في وجود الأصل اللفظي في المسألة

(١)

كلام صاحب الكفاية في ذلك

قال المحقق الخراساني رحمه الله: إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه (٢) - ولو كان مسوقاً في مقام البيان - على عدم اعتباره كما هو واضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به إلفيماً يمكن اعتباره فيه، فانقذح بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغه بماذتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه ممّا هو ناشٍ من قبل الأمر من إطلاق المادّه في العباده لو شكّ في اعتباره فيها.

نعم، إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه،

ص: ١٢١

١- (١) ولا يخفى أنّ هذا البحث مبنّى على كون ألفاظ العبادات أسامى للأعمّ، لأنّ الصحيح لا يتمكّن أصلاً من التمسك بالإطلاق لرفع جزئيه ما شكّ في جزئيه أو شرطيه ما شكّ في شرطيه، ولكنّ القائلين بالأعمّ - ومنهم صاحب الكفاية رحمه الله - يتمكّنون منه إذا لم يكن ذلك المشكوك من قبيل قصد القربة، وأمّا إذا كان من قبيله فاختلفوا، فذهب بعضهم إلى إمكان التمسك به أيضاً، وبعض آخر كالمحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم التمكن، كما ترى في كلامه هنا. هذا ما استفدته من ضمّ ما أفاده الأستاذ المحاضر هنا إلى ما اختاره في مبحث ثمره الصحيح والأعمّ. م ح - ي.

٢- (٢) وذلك لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل العدم والملكه عند صاحب الكفاية، فالإطلاق عبارته عن عدم التقييد فيما من شأنه أن يكون مقيداً، والمقام ليس كذلك على ما اختاره رحمه الله من استحاله أخذ قصد القربة في متعلق الأمر. منه مدّ ظلّه.

وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، ومع سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينه على عدم دخله في غرضه، وإلما لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمه، فلا بدّ عند الشكّ وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقلّ به العقل (١)، إنتهى كلامه في هذا المقام.

وحاصله: أنّه لا يكاد يصحّ التمسك بالإطلاق اللفظي في موارد الشكّ في التعبدية والتوصيلية لاستظهار التوصيلية، لكن يصحّ إثباتها في هذه الموارد من طريق الإطلاق المقامي لو احرز، ولو لم يحرز، سواء احرز عدمه أو كان مشكوكاً فيه لكان المرجع هو الأصول العمليّة.

الفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي

والفرق بين الإطلاقين في ثلاثه امور:

الأول: أنّ الإطلاق اللفظي مربوط باللفظ، والمقامي بمقام كون المتكلم بصدد بيان كلّ ما له دخل في حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره.

الثاني: أنّ المولى في الإطلاق اللفظي في مقام الإنشاء، وإن كان كلامه بصوره الإخبار، كما في قوله: «لا صلاه إلّا بطهور» (٢)، فإنّه يكون بمعنى «يشترط الطهور في الصلاه»، لأنّ المولى في الإطلاقات اللفظية في مقام بيان الحكم، فلا محاله يكون كلامه إنشاءً واقعاً وإن كان في قالب الإخبار أحياناً، بخلاف الإطلاق المقامي، فإنّ المولى فيه - بما أنّه عالم بحقائق الأمور - يكون في

ص: ١٢٢

١- (١) كفايه الأصول: ٩٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٣٦٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

مقام الإخبار وبيان ما له دخل في غرضه.

الثالث: أنه كما نتمسك بالإطلاق اللفظي فيما إذا أحرزنا كون المولى في مقام البيان كذلك نتمسك به عند الشك في ذلك، بخلاف الإطلاق المقامي، فإنه لا يجوز التمسك به إلا إذا أحرز كونه بصدد بيان جميع ما له دخل في غرضه، وذلك لأن بناء العقلاء - عند الشك - على كونه في مقام البيان في الإطلاق اللفظي دون المقامي.

نظريته المحقق الحائري رحمه الله في المقام

و نقل سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره كلاماً عن المحقق الحائري، حيث قال: في موارد الشك في التعبدية والتوصلية

ثم إن شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» بعدما كان بانياً على جواز أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، وأن الأصل في الأوامر كونها توصيلية، رجع في أواخر عمره الشريف إلى أصالة التعبدية، وبه عدل عن كثير من مبانيه السابقة، وملخص ما أفاده مبنى على مقدمات:

منها: أن الأوامر إنما تتعلق بنفس الطبائع، أي المفاهيم الكلية اللابشرطية العارئة عن كل قيد، لا بصرف الوجود، أو الوجود السعي(١).

ومنها: أن العلة التشريعية كالعلل التكوينية طابق النعل بالنعل، فكل ما هو من مقتضيات الثانية يكون من مقتضيات الأولى أيضاً، كتكثر المعلول بتكثر علته، وكعدم انفكاك المعلول عنها، وغير ذلك، وعلى ذلك بنى قدس سره القول بعدم التداخل في الأسباب الشرعية.

ص: ١٢٣

١- (١) صرف الوجود: عبارته عن أصل وجود الطبيعه، سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر، والوجود السعي: عبارته عن الوجود الساري في جميع مصاديقها. منه مدّ ظله.

وأما كفايه غسل واحد عقيب جنابات متعدده متعاقبه فلدلاله دليل خاص شرعى على التداخل فى مثل هذا المورد، وإلا فالقاعده كانت تقتضى لزوم تعدد الأغسال بتعداد الجنابات.

وبنى على ذلك أيضاً القول بظهور الأمر فى الفور ودلالته على المره، فإنّ المسببات التكوينيّه تتحقّق عقيب أسبابها فوراً، ولا يمكن أن يصدر من سبب واحد إلّامسبب واحد، فالمأمور به أيضاً الذى هو مسبب شرعى عن الأمر لابدّ من أن يتحقّق فوراً، ولا يكون الأمر سبباً لتحققه أكثر من مره، كما فى التكوينيّات طابق النعل بالنعل.

ومنها: أنّ القيود بعضها يمكن أخذها فى المتعلّق على نحو القيديّه اللحاظيه، كالطهاره والسوره، فإنّ الأمر يتمكّن من أن يقول: «صلّ مع الطهاره» أو «صلّ مع السوره»، وبعضها لا يمكن أخذها فى المتعلّق وتقييده بها، إلّأنّه لا ينطبق إلّاعلى المقيد، بمعنى أنّ له ضيقاً ذاتياً لا يتسع غيره، كمقدمه الواجب بناءً على وجوبها، فإنّ المأمور به بالأمر الغيرى ليس هو المقدمه مطلقاً، موصله كانت أم لا، لعدم الملاك فيها، ولا المقدمه المقيدّه بكونها موصله، وذلك لأنّه ليس المراد بالإيصال لحاظه ذهنياً، بل المراد الإيصال الخارجى، أى ترتّب ذى المقدمه عليها خارجاً، ولا يعقل تقييد المقدمه بهذا الترتّب الخارجى ثمّ تعلق الأمر بهذا المقيد بما هو مقيد، فالواجب بالوجوب الغيرى ليس هو المقدمه مطلقاً، ولا المقدمه المقيدّه بالإيصال، ولكنّه لا ينطبق إلّاعلى المقدمه الموصله، وكالعلل التكوينيّه، فإنّ تأثيرها ليس فى الماهيه المطلقه ولا المقيدّه بقيد المتأثر من قبلها، فإنّها ممتنع، بل فى الماهيه التى لا تنطبق إلّاعلى المقيد بهذا القيد، كالنار، فإنّ معلولها ليست الحراره المطلقه، سواء كانت متولده عنها

أم لا، ولا المقيده بكونها من علتها التي هي النار، لكنّها لا تؤثر إلّا في المعلول المنطبق على المخصوص.

إذا تمهّدت هذه المقدمات فنقول: إنّ الأمور به ليس إلّا نفس طبيعه القابله للتكثّر بحكم المقدمه الأولى، كما أنّ المبعوث إليه ليست الصلاه المطلقه، سواء كانت مبعوثاً إليها بهذا الأمر أم بغيره، لعدم ترتّب الغرض عليها، ولا المقيده بكونها مأموراً بها بأمرها المتعلّق بها، لاستحاله التقييد فرضاً، بل ما لا ينطبق إلّا على الأخير، لا بنحو الاشتراط، بل له ضيق ذاتي لا يبعث إلّا نحو الأمور بها، كما في العلل التكوينيّه، وبعبارة أوضح: إنّ الأوامر تحرّك المكلف نحو طبيعه التي لا تنطبق لبناً إلّا على المقيده بتحريكها، فإذا أتى المكلف بها من غير دعوه الأمر لا يكون آتياً بالأمور به، لأنّه لا ينطبق إلّا على المقيده بدعوه الأمر، فمقتضى الأصل اللفظي هو كون الأوامر تعبديّه قربيّه (١).

هذا حاصل كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المقام على ما نقله سيّدنا الأستاذ الإمام قدس سره.

ولا يخفى أنّه لو تمّ لكان ردّاً على المحقّق الخراساني رحمه الله حيث عرفت أنّه ذهب إلى عدم أصل لفظي في المقام يتميّك به، بل لا بدّ من التمسّك بالإطلاق المقامي لو كان، وإلّا فبالأصول العمليّه، لكنّ المحقّق الحائري ذهب إلى وجود أصل لفظي يقتضى تعبديّه الأوامر وقربيّتها.

نقد كلامه «أعلى الله مقامه»

وكيف كان، ففي كلامه نظر، فإنّ المقدمات الثلاث على فرض تماميّتها لا تقتضى كون الأوامر تعبديّه عند الشكّ، فإنّ التضييق الذاتي إنّما هو في

ص: ١٢٥

الواجبات التعديديه فقط، لا مطلقاً، والفرض أنّ التعديديه مشكوكه لنا، فكيف يمكن القول بكون مقتضى الأصل اللفظي تعديديه الأوامر؟!

على أنّ في المقدمات أيضاً مناقشات أوردها سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره ونحن نذكر واحده منها:

وهي أنّ قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق من جهات عديده:

الأولى: أنّ المعلول في العلل التكوينيّه خصوصاً في الفاعل الإلهي الذي هو العله الحقيقيه، لا الفاعل المادى الذي هو في سلك المعدّات والعلل الإعداديه، إنّما هو ربط محض بعلة، لا شئيه له قبل تأثير علة، ففعليته ظلّ فعلية علة، فهو ربط محض بها، لا أنّه شئ له الربط بها، وهذا بخلاف التشريع، فإنّ الأسباب الشرعيه ليست موجدّه لمسبباتها، والمسببات ليست أظلالاً وأشعّه لها، كما في التكوينيّات، بل الأسباب الشرعيه ليست كالمعدّات التكوينيّه أيضاً، إذ ليس ارتباط الضمان بالإتلاف، أو وجوب الصلاه بدلوك الشمس مثلاً. كارتباط الإحراق بالنار كما هو واضح، بل لو ورد في الشريعه أنّ الإتلاف سبب للضمان، أو دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه لكان معناه أنّ الشارع يحكم عقبيهما بالضمان ووجوب الصلاه، وليس معناه العليه ولا المعدّيه، وإن عبّر عنهما في لسان الدليل بالسبب فرضاً.

الثانيه: أنّ الأمر لا يخلو إمّا أن يكون بمعنى الإراده أو بمعنى البعث والتحرك الاعتباري، ولا يعقل كونه عله للصلاه مثلاً بأي معنى من المعنيين اخذ، فإنّ الإراده من الأمور ذات الإضافه، فهي متقومه بالمريد والمراد، فرتبتها متأخره عن رتبه المراد، فكيف يمكن أن تكون عله له مع أنّ العله متقدمه رتبه على معلولها؟! والبعث والتحرك الاعتباري أيضاً كذلك، فإنّه

أمر إضافي متقوم بالباعث والمبعوث إليه، فرتبه متأخره عن رتبه المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون علّه له؟!

الثالثة: ما اختاره من تكثّر المعلول بتكثّر علته وعدم تداخل الأسباب في الشرعيات كالتكويّنات، فإنّ اقتضاء كلّ علّه تكويّنه معلولاً- مستقلاً إنّما هو لقضيّه إيجاب كلّ علّه مؤثّره بوجودها وجوداً آخر مسانحاً لوجودها يكون معلولاً ووجوداً ظليّاً لها، وأمّا الإرادة فلا معنى لتعلّقها بشيء واحد زماناً ومكاناً مرّتين، بل لا يقع الشيء الواحد تحت دائره الإراده إلّامره واحده، فإنّها كما عرفت أمر إضافي متقوم بالمراد، ولا- يعقل أن يتقوم إرادتان بمراد واحد من جميع الجهات، وكذا لا يعقل أن يكون الشيء الواحد تحت أمر تأسيسي متعدّد(1).

وبالجملة: تكثّر المعلول التكويني تابع لتكثّر علته، والأمر في الأمر على فرض كونه سبباً لمتعلّقه بالعكس، فإنّ تكثّره تابع لتكثّر متعلّقه، سواء كان بمعنى الإرادة، أو بمعنى البعث والتحرّيك الاعتباري.

الرابعة: ما اختاره من مسأله الفوريّه في الشرعيات، كما أنّ المعلول لا ينفكّ عن علته في التكوينيّات، فإنّ عدم انفكاك المعلول عن علته إنّما هو لكون وجود العلّه التامّه كافياً في تحقّقه، فلا- معنى للانفكاك، وأمّا الإرادة فيمكن أن تتعلّق بأمر استقبالي، كوجوب الحجّ بعد الاستطاعه وقبل الموسم المسمّى بالواجب المعلّق، فإنّ الوجوب بعدها وقبله حالي، ولكنّ الواجب استقبالي، فإثبات الفوريّه أيضاً مخدوش من هذه الجبهه.

هذا حاصل ما أجاب به الإمام قدس سره عن المحقّق الحائري رحمه الله بتوضيح منّا.

فلا يمكن المناقشه فيما أفاده صاحب الكفايه بما ذكره «أعلى الله مقامه».

ص: ١٢٧

١- (١) نعم، لا بأس بصدور أوامر متعدّده متعلّقه بشيء واحد إذا كان غير الأوّل تأكيدياً. منه مدّ ظلّه.

ولكن يرد عليه إشكالات اخر، فإنه بنى عدم تحقق الأصل اللفظي في المقام على مقدمتين: أولاهما: استحاله أخذ قصد القربه - بمعنى داعى الأمر - فى متعلق الأمر، ثانيتهما: كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه.

وبعدما عرفت من إمكان أخذ قصد القربه - بأى معنى اخذ - فى المتعلق فلا مجال للمقدمه الأولى. هذا أولاً.

وثانياً: كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه أمر مختلف فيه، فإن المشهور ذهبوا إلى أنه تقابل التضاد، وقالوا: الإطلاق بمعنى إلقاء القيد ورفضه، لا بمعنى عدمه، فهو أمر وجودى، والتقييد أمر وجودى آخر، ولا يجتمعان معاً، وهذا ينطبق على التضاد، لا على العدم والملكه، وعلى هذا استحاله التقييد لا تقتضى استحاله الإطلاق، لأن امتناع أحد الضدين لا يوجب امتناع الآخر، ألا ترى أن أحد الأجسام لو لم يقبل السواد لجهه من الجهات فهذا لا يستلزم أن لا يقبل البياض أيضاً.

وذهب بعضهم إلى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل السلب والإيجاب، وقالوا: الإطلاق عباره عن مطلق عدم التقييد، لا عن عدم التقييد فى مورد قابل له حتى يكون من قبيل عدم الملكه، وعليه أيضاً لا يقتضى استحاله التقييد استحاله الإطلاق، لأن عدم إمكان الإيجاب لا يوجب عدم إمكان السلب فى تقابل الإيجاب والسلب.

فالمقدمه الثانيه أيضاً أمر مبنائى لا اتّفاقى.

سألنا أن المقابله بين الإطلاق والتقييد مقابله العدم والملكه، وافترضنا أن التقييد فى ما نحن فيه ممتنع، فهل امتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق؟

قال المحقق الخراساني والنائيني رحمهما الله: نعم، بدعوى أن لازم كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه اعتبار كون المورد قابلاً للتقييد، فما لم يكن قابلاً له لم يكن قابلاً للإطلاق أيضاً (١).

كلام السيد الخوئي

«مدّ ظلّه»

في المقام

وذهب بعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلى عدم الملازمه بين استحاله التقييد واستحاله الإطلاق ولو كان المقابله بينهما من قبيل مقابله العدم والملكه، بل قال: أحد المتقابلين كذلك إذا كان مستحيلاً كان الآخر ضرورياً، وناقش في كلام المحققين: الخراساني والنائيني نقضاً وحلاً:

أمّا نقضاً: فبأنّ الإنسان جاهل بحقيقه ذات الواجب تعالى، ولا يتمكّن من الإحاطه بكنه ذاته سبحانه حتّى نبينا صلى الله عليه و آله، وذلك لاستحاله إحاطه الممكن بالواجب، فإذا كان علم الإنسان بذاته تعالى مستحيلاً لكان جهله بها ضرورياً، مع أنّ التقابل بين الجهل والعلم من تقابل العدم والملكه، فلو كانت استحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر لزم استحاله الجهل في مفروض المقام، مع أنّه ضرورى وجداناً، فضلاً عن أن يكون مستحيلاً، وبأنّ الإنسان يستحيل عادةً أن يكون قادراً على الطيران في السماء، مع أنّ عجزه عنه ضرورى عاده، وليس بمستحيل، فلو كانت استحاله أحد المتقابلين بتقابل العدم والملكه تستلزم استحاله الآخر لكانت استحاله القدره عادةً في مفروض المثال تستلزم استحاله العجز، مع أنّ الأمر ليس كذلك.

وأما حلاً: فلأنّ قابليته المحلّ المعتره في التقابل المذكور لا يلزم أن تكون

ص: ١٢٩

شخصيّه في جزئيات مواردها، بل يجوز أن تكون صنفية أو نوعيه أو جنسيه، ومن هنا ذكر الفلاسفه أنّ القابليه المعبره بين الأعدام والملكات ليست القابليه الشخصيّه بخصوصها في كلّ مورد، بل الأعمّ منها ومن القابليه الصنفيه والنوعيه والجنسيه حسب اختلاف الموارد والمقامات (١)، فلا- يعتبر في صدق العدم المقابل للملكه على مورد أن يكون ذلك المورد بخصوصه قابلاً للاتّصاف بالوجود، أي الملكه، بل كما يكفي ذلك يكفي في صدقه عليه أن يكون صنف هذا الفرد أو نوعه أو جنسه قابلاً للاتّصاف بالوجود، وإن لم يكن شخص هذا الفرد قابلاً للاتّصاف به.

ويّضح ذلك ببيان المثالين المتقدّمين، فإنّ الإنسان قابل للاتّصاف بالعلم والمعرفه، ولكن قد يستحيل اتّصافه به في خصوص مورد لأجل خصوصيه فيه، وذلك كالعلم بذات الواجب تعالى، حيث يستحيل اتّصاف الإنسان به، مع أنّ صدق العدم - وهو الجهل - عليه ضروري (٢)، ومن الطبيعي أنّ هذا ليس إلّامن ناحيه أنّ القابليه المعبره في الأعدام والملكات ليست خصوص القابليه الشخصيّه، وكذلك الحال في المثال الثاني، فإنّ اتّصاف الإنسان بالعجز عن الطيران إلى السماء بلحاظ قابليته في نفسه للاتّصاف بالقدره، لا بلحاظ إمكان اتّصافه بها في خصوص هذا المورد، وقد

ص: ١٣٠

-
- ١- (١) نهايه الحكمة: ١٩٢، مبحث تقابل العدم والملكه، من مباحث المرحله السابعه، والحكمه المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعة ١١٦:٢، مبحث تقابل العدم والملكه من مباحث الفصل السادس من فصول المرحله الخامسه.
 - ٢- (٢) مع أنّ التقابل بين الجهل والعلم تقابل العدم والملكه، بحيث لو سئل شخص عن كيفيه التقابل بينهما يجيب بأنّه تقابل العدم والملكه من دون أن يستفسر عن متعلّقهما وأنّ المراد هل هو العلم والجهل بذات الباري تعالى أو غيرها، وهذا شاهد على أنّ القابليه المعبره في عدم الملكه ليست خصوص القابليه الشخصيّه. منه مدّ ظلّه.

عرفت أنه يكفي في صدق العدم القابليته النوعية، وهي موجودة في مفروض المثال.

ويتأيد ذلك أيضاً بأن التقييد عبارته عن اعتبار القيد، والإطلاق عبارته عن عدم اعتباره (١)، ولا يمكن أن يكون كلاهما مستحيلين منفيين، وإلا لزم ارتفاع النقيضين في الواقع، فاستحاله التقييد بشيء تستلزم ضروره الإطلاق في جميع الموارد (٢).

هذا حاصل ما أفاده صاحب المحاضرات «مدّ ظلّه».

وتلخص مما ذكرناه إلى هنا أنه إذا تمت مقدمات الحكمه يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات توصليه الأمر عند الشك.

المقام الثاني: في ما يقتضيه الأصول العملية

وأما لو لم يكن لنا أصل لفظي، إما لعدم تماميه مقدمات الحكمه، أو بناءً على ما ذهب إليه المحقق الخراساني والنائني رحمهما الله في المقام، من عدم إمكان التمسك بالإطلاق، ولو تمت المقدمات، فتصل النوبه إلى ما يقتضيه الأصل في مقام العمل، وفيه بحثان:

ص: ١٣١

١- (١) لا- يقال: الإطلاق - على فرض كونه عدم الملكه - عبارته عن عدم اعتبار القيد في مورد قابل له، وأما ما في عبارته من عدم اعتبار القيد - من دون اعتبار القابليته - واعتباره فهما من قبيل التقابل بين الإيجاب والسلب. فإنه يقال: نعم، ولكن يتحقق السلب في جميع موارد عدم الملكه، فإنه وإن اعتبر في عدم الملكه القابليته، إلّا أنه لا- يعتبر في السلب القابليته، لا أنه يعتبر فيه عدمها، فيعمّ الموارد التي لا قابليته لها، كعدم البصر بالنسبه إلى الجدار، والموارد التي لها قابليته، كعدم البصر بالنسبه إلى الإنسان، فلو كان اعتبار القيد وعدم اعتباره كلاهما ممتنعين منفيين لكان نفياً لطرفي الإيجاب والسلب، وهو ارتفاع النقيضين. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) محاضرات في اصول الفقه ٢: ١٧٤.

فأقول: بناءً على المختار من إمكان أخذ «داعى الأمر» فى متعلّقه كانت المسأله من صغريات مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، إذ لا فرق حينئذٍ بين الشكّ فى جزئيه السوره أو شرطيه الطهاره للصلاه، وبين الشكّ فى جزئيه قصد القربه أو شرطيه لها، فكلّ من قال بالبراءة فى الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين لابدّ له من أن يقول بها هنا أيضاً، ويستنتج التوصلية، وكلّ من قال هناك بالاشتغال لابدّ له من أن يقول به هنا أيضاً، ويستنتج التعديديه، هذا على ما هو الحقّ من إمكان أخذ داعى الأمر فى متعلّقه.

وأما بناءً على استحالتها، فلو قلنا فى مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين بالاشتغال فالقول به هنا أولى، لعدم كون المقام من مصاديق تلك المسأله، فإذا وجب الاحتياط بإتيان المشكوك الذى تمكّن الشارع من أخذه فى متعلّق أمره ففيما لم يتمكّن يجب بطريق أولى.

نظريه صاحب الكفايه رحمه الله فى الأصل العملى الجارى فى المقام

ولو قلنا هناك بالبراءة، قال المحقق الخراسانى رحمه الله هاهنا بالاشتغال أيضاً كالفرض السابق، وعلله بأنّ الشكّ فى مسأله الأقل والأكثر إنّما هو فى مقدار

ص: ١٣٢

١- (١) من الأصول العمليه ما هو عقلى محض، وهو أصاله الاحتياط، وأصاله التخيير فى دوران الأمر بين المحذورين، ومنها ما هو شرعى محض، وهو الاستصحاب، حيث لا حكم للعقل فيه، بل الشارع اعتبره بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، ومنها ما يحكم به العقل والشرع، وهو أصاله البرائه، حيث يحكم بها العقل بمقتضى قاعده «قبح العقاب بلا بيان»، والشرع، بمقتضى «حديث الرفع» ونحوه، وقد تقع الفرقه بينهما فى بعض الموارد، فلا تجرى أصاله البراءة العقلية، بل أصاله الاشتغال، ولكن يمكن التمسك بالبراءة الشرعيه بمقتضى «حديث الرفع»، فلا بدّ من البحث فى كلا المقامين. منه مدّ ظله.

المأمور به قلّة وكثرة، فيمكن إجراء البراءة بالنسبة إلى الزائد على الأقلّ، بخلاف المقام، فإنّ الواجب هنا معلوم معيّن مقداره، ولكنّ شكّ في كفيّته خروج العهده وبراءه الذمّه عن ذلك التكليف المعلوم مقدار متعلّقه، وأنّ البراءه هل تتحقّق بمجرّد الإتيان به بأيّ داع كان، أو لابدّ من الإتيان به بداعي أمره؟ فإذا أتينا به بدون قصد القربه شككنا في الفراغ، والاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينيّة (١)، ولا فرق في ذلك بين موارد الشكّ في كفيّته الخروج عن عهده التكليف وبين موارد الشكّ في أصل الخروج عنها (٢).

هذا حاصل كلام صاحب الكفايه في المقام.

نقد ما أفاده قدس سره

وما دعاه إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين مسأله دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين أمران:

أحدهما: أنّ الشارع كان في تلك المسأله متمكناً من أخذ ما شكّ في اعتباره في متعلّق أمره، فحيث إنّ لم يبيّنه لو تركناه وكان في الواقع معتبراً فلا يجوز له العقاب على المخالفه، لأنّه عقاب بلا بيان، والعقل يحكم بقبحه، وأمّا فيما نحن فيه فلا يمكن له بيان قصد القربه حتّى يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إذا تركناه وكان دخيلاً في غرضه واقعاً، فهذا هو الفرق الذي دعاه إلى جريان البراءة العقليّه في تلك المسأله دون المقام.

ص: ١٣٣

١- (١) إلّا فيما رخص الشارع في الترك تسهياً لنا، كالشكّ بعد الوقت في إتيان المأمور به، فإنّ العقل يحكم بأنّ التكليف القطعي يستدعي الفراغ القطعي فيه أيضاً، إلّا أنّ الشارع حكم - لأجل التسهيل على العباد - بعدم لزوم الإتيان بالمأمور به إذا شكّ فيه بعد انقضاء وقته. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٩٨.

وفيه: أنّ الشارع وإن لم يتمكن فرضاً من بيان قصد الأمر في متعلقه، إلّا أنّه كان يتمكّن من بيانه في مقام الإخبار، وفي مقام بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، كما اعترف هو أيضاً في تقريب الإطلاق المقامي، فإذا لم يبيّنه وكان في الواقع دخيلاً في غرضه كان العقاب على تركه عقاباً بلا-بيان ومؤاخذه بلا-برهان، كمسأله الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فإن جرت البراءة العقليّة في تلك المسأله تجري هنا أيضاً، بلا فرق بينهما.

الثاني: أنّ الغرض من الأمر كما يؤثر في حدوث الأمر يكون مؤثراً في بقائه أيضاً، فما لم يحصل الغرض لم يسقط الأمر، فإذا قال المولى لعبده: «جئني بالماء» وعلّمنا أنّ غرضه منه رفع عطشه، فلو جاء العبد بقدرح من الماء وأعطاه المولى، ثم سقط القدرح من يده وانصبّ الماء على الأرض قبل شربه، فعلى العبد أن يجيء بماء آخر من دون حاجه إلى أمر جديد، لأنّ عدم حصول الغرض يوجب عدم سقوط الأمر الأوّل.

وهذا أمر اعتمد عليه المحقّق الخراساني رحمه الله في مسائل كثيرة، ورّتب عليه جريان الاشتغال في المقام، بتقريب أنّا إذا شككنا في تعديده واجب وتوصيئته، فلو أتينا به بدون قصد القربه لشككنا في حصول الغرض، والشكّ في حصوله يستلزم الشكّ في سقوط التكليف والخروج عن عهده، ولا بدّ لنا من العلم بتحقق الغرض وسقوط التكليف، فإنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة عقلاً.

وفيه أولاً: النقض بمسأله الأقلّ والأكثر، فإنّا إذا تركنا السوره عند الشكّ في جزئيتها للصلاه نشكّ في تحقّق الغرض، فنشكّ في سقوط الأمر بها، فلا بدّ

فى هذه المسأله أفضاً من الحكم بالاشتغال، مع أن الفرض جريان البراءه العقليه فيها.

وثانياً: الحل بأن الغرض من الأمر لو كان معلوماً مشخّصاً لكان الأمر كما ذكر صاحب الكفايه، بل عند العلم بالغرض يحكم العقل بتحصيله ولو لم يأمر به المولى أصلاً، كما إذا كان ولده مشرفاً على الغرق، ولم يعلم به المولى كى يأمر بإنقاذه، فيجب على العبد إنقاذه بمقتضى مسأله العبوديه والمولويه، ولا يجوز له الإهمال فى ذلك معتذراً بأنّ المولى لم يأمره بإنقاذ ولده، فإنّ الأمر أماره على حصول العلم بالغرض، فإذا كان الغرض معلوماً فلا بدّ من تحصيله، وإن لم يأمر به.

وأما إذا كان الغرض مجهولاً، كما إذا قال: «جئنى بالماء» فجاء العبد بقدر مملوء بالماء وأعطاه إياه، ثم سقط القدر من يده وانصبّ الماء على صدره، ثم شكّ العبد فى غرضه من الأمر، هل هو شره لرفع عطشه حتّى يحتاج إلى الإتيان بماء جديد، أو تبريده بصبه على جسده، فلم يحتج إليه، لحصول غرضه، فلا يحكم العقل حينئذٍ بالاشتغال ولزوم الإتيان بماء جديد، وما نحن فيه ومسأله الأقلّ والأكثر كلاهما من هذا القبيل، فإنّ الغرض فيهما مجهول لنا، إذ الشارع أمرنا فرضاً بشىء ويبيّن له أجزاءً وشرائط، ثم شككنا فى أنّ الغرض منه هل يحصل بدون قصد الأمر أم لا؟ أو فى أنّه هل يحصل بدون إتيان ما شكّ فى جزئيه أو شرطيته للمأمور به أم لا؟ فلا يحكم العقل فى هاتين المسألتين أيضاً بالاشتغال، لأننا أتينا بمتعلّق الأمر بجميع أجزائه وشروطه المبيّنه فى كلام الشارع، ونحتمل حصول غرضه بهذا المقدار، واحتمال عدم حصوله لا يكفى فى حكم العقل بالاشتغال.

وبالجملة: يستقلّ العقل بالحكم بالبراءه فى المقام على جميع التقادير.

البحث الثاني: فيما يقتضيه الأصول العمليّة الشرعيّة

اعلم أنّه لا ريب في جريان البراءة الشرعيّة في المقام بناءً على المختار من إمكان أخذ قصد القربة في المتعلّق إذا قلنا في البحث السابق بجريان البراءة العقليّة، لأنّه من مصاديق «ما لا يعلمون» فيشملة حديث الرفع.

وأما لو قلنا هناك بالاشتغال عقلاً، فهل تجرى البراءة الشرعيّة هنا أم لا؟

يمكن أن يقال: إنّ موضوع البراءة الشرعيّة «ما لا يعلمون» وحيث إنّ العقل يحكم بالاشتغال ولزوم الإتيان بقصد القربة عند الشكّ في اعتباره، يمكن أن يكون الشارع أحال أمره عند الشكّ إلى عقولنا، فإنّ بيان الشارع تارةً يكون من طريق الكتاب والسنة، وأخرى من طريق حكم العقل، فإنّ العقل رسول إلهي باطني، فإذا حكم في مورد بالاشتغال فلا يصدق عليه عنوان «ما لا يعلمون» فلا يشمله حديث الرفع.

ولكن يمكن الجواب عنه بأمرين:

أحدهما: أنّه لا يجوز للشارع إحاله أمر قصد القربة إلى عقولنا، لعدم اتّفاق الجميع على حكم العقل بالاشتغال عند الشكّ، فإنّ بعضهم وإن قالوا به في مسأله الأقلّ والأكثر الارتباطيين التي من مصاديقها الشكّ في اعتبار قصد القربة فرضاً، إلّا أنّ بعضهم الآخر قالوا بالبراءة فيها، ولا يمكن للشارع عدم بيان ما يعتبر في المأمور به اعتماداً على العقول، مع كونها مختلفه.

ثانيهما: فرضنا أنّ أصاله الاشتغال في مسأله الأقلّ والأكثر التي منها ما نحن فيه أمر عقليّ بديهي لا يخالفه أحد، ولكن موضوع أصاله الاحتياط هو الشكّ في الحكم الواقعي، والشكّ فيه باقٍ بعد حكم العقل بالاشتغال أيضاً، لاستحاله رفع الحكم موضوع نفسه، فإنّه مستلزم لارتفاع نفس الحكم أيضاً،

لامتناع بقائه مع ارتفاع موضوعه، فالشك في الحكم الواقعي موجود حتى بعد حكم العقل بالاحتياط الذي هو حكم ظاهري، فيعمه قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون».

ولا يخفى عليك أنه لا بأس بجريان الاحتياط العقلي في مورد البراءة الشرعية في نفس ذلك المورد، كما أن بعضهم قالوا بحكم العقل في الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين بلزوم الاحتياط، ودلاله حديث الرفع على البراءة الشرعية.

وعندئذ فالمرجع هو الأصل الشرعي المستفاد من مثل حديث الرفع، فإنه محكم على الأصل العقلي المخالف.

هذا كله بناءً على إمكان أخذ داعي الأمر في متعلقه، كما هو المختار.

كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وأما بناءً على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من استحالته فقال بعدم جريان البراءة الشرعية أيضاً، فإليك نص كلامه:

ثم إنه لا أظنك أن تتوهم وتقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار وإن كان قضيه الاشتغال عقلاً هو الاعتبار، لوضوح أنه لا بد في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً، وليس هاهنا، فإن دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي (1)، بل واقعي، ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك، إلا أنهما قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع - ولو

ص: ١٣٧

١- (١) لأن المفروض عدم إمكان أخذ مثل قصد القربة في متعلق الأمر شرعاً، فليس وضعه بيد الشارع حتى يكون رفعه بيده. منه مدّ ظله في توضيح كلام صاحب الكفاية.

كان أصلاً - يكشف أنه ليس هناك أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً، بخلاف المقام، فإنه علم بثبوت الأمر الفعلى، كما عرفت (١)، إنتهى.

نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله

وفيه: أنا لا- نسلم أن دخل قصد القربه فى الغرض دخل واقعى محض غير مرتبط بالشارع بما هو شارع أصلاً، كيف، واعترف المحقق الخراسانى رحمه الله بأن الشارع بما هو شارع يتمكّن من بيانه فى مقام بيان تمام ما له دخل فى حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل فى متعلّق أمره، واستنتج منه جواز التمسك بالإطلاق المقامى إذا سكت فى هذا المقام عن نصب دلاله على دخل قصد الامتثال فى حصول غرضه، فقصد القربه ليس أمراً واقعياً محضاً كالتكويّنات التى لا ترتبط بالشارع بما هو شارع أصلاً، نعم، لا- يتمكّن من أخذه فى متعلّق أمره فرضاً، ولكن له طريق آخر إلى بيانه، بأن يبيّن بنحو الإخبار تمام ما له دخل فى حصول غرضه، حتّى قصد القربه الذى لا يتمكّن من أخذه فى المتعلّق، فبهذا الطريق وضعه ورفع به يد الشارع، فلا إشكال فى كونه من صغريات حديث الرفع عند الشكّ فى دخله فى الغرض.

وتلخّص من جميع ما ذكرناه إلى هنا أنا نتمكّن من التمسك بالإطلاق اللفظى، لاستظهار توصليه الأمر، ومن إجراء البراءة العقلية والشرعية، لنفى لزوم الإتيان بقصد القربه فى موارد الشكّ فى اعتباره.

هذا تمام الكلام فى التعبدى والتوصلى.

ص: ١٣٨

فى دوران الوجوب بين كل من النفسى والتعینى والعینى وبين ما يقابلها

المبحث الخامس: فى دوران الوجوب بين كل من النفسى والتعینى والعینى وبين ما يقابلها

كلام صاحب الكفايه فى المقام

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: قضيه إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسياً تعينياً عيئاً، لكون كل واحد ممّا يقابلها يكون فيه تقيد الوجوب وتضييق دائرته (١)، فإذا كان فى مقام البيان، ولم ينصب قرينه عليه، فالحكمه تقتضى كونه مطلقاً، وجب هناك شىء آخر أو لا، أتى بشىء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفى (٢)، إنتهى.

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله هاهنا

وفيه: مناقشه واضحه، وهى أن الواجب ينقسم تارة إلى نفسى وغيرى،

ص: ١٣٩

١- (١) توضيح ذلك: أن الوجوب الغيرى المقدمى مقيد بوجوب ذى المقدمه، لكونه مترشحاً منه، ووجوب كل من طرفى التخيير فى الواجب التخييرى مقيد بعدم الإتيان بالطرف الآخر، والوجوب الكفائى مقيد بعدم إتيان شخص آخر به، فنقول: الوضوء واجب إذا وجبت الصلاة، وصوم الشهرين فى كفاره إفطار شهر رمضان واجب إذا لم يأت بالخصلتين الأخيرين، ودفن الميت واجب إذا لم يدفنه شخص آخر. منه مدّ ظله فى توضيح كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٩٩.

وأخرى إلى تعينى وتخيري، وثالثه إلى عيني وكفائي، فالقسم الأول في هذه التقسيمات، وهو النفسى، والتعيني، والعيني، لو كان مطلقاً وبلا قيد أصلاً، لكان متحداً مع المقسم، ولا بد في كل تقسيم من كون كل قسم مشتملاً على المقسم وشيء زائد كى لا يتحدا.

كلام المحقق الاصفهاني في الدفاع عما أفاده صاحب الكفايه

وأجاب عن هذا الإشكال تلميذه المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله بأن كلاً من النفسى والتعيني والعيني أيضاً مشتمل على قيد به يمتاز عن المقسم، ولكنه قيد عدمى (١)، وأمّا ما يشتمل عليه القسم المقابل لكل منها فهو قيد وجودى، والقيد الوجودى يحتاج إلى البيان، وأمّا العدمى فيكفى فيه عدم نصب القرينه على الوجودى المقابل له، فإطلاق الصيغه يقتضى كون الوجود نفسياً تعينياً عيئاً، كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله (٢).

نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله فى المقام

وفيه أولاً: أنه خلاف ظاهر كلام صاحب الكفايه رحمه الله، فإن ظاهره كون كل من النفسى والتعيني والعيني خالياً عن أى قيد، وجودياً كان أم عدمياً.

وثانياً: أنه إن أراد بالقيد العدمى، العدم بنحو السلب التحصيلى الذى يصدق مع انتفاء الموضوع، فهو بين البطلان، لأن قوله: «النفسية ليست إلا عدم كون الوجود للغير» يكون على هذا بمعنى أنه ليس وجود حتى يكون

ص: ١٤٠

١- (١) فإن النفسية - عند هذا المحقق - ليست إلا عدم كون الوجود للغير، وكذا البواقى. راجع نهاية الدرايه ٣٥٣:١.

٢- (٢) نهاية الدرايه ٣٥٣:١.

للغير، وهو كما ترى، فإن أصل الوجوب محرز معلوم للمكلف فرضاً، ولكنه شك في نفسيته وغيريته، وإن أراد منه الموجه المعدوله التي لا تصدق إلا بوجود الموضوع، لأن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» فإننا لا نسلّم ثبوت القيد العدمي بصرف عدم ذكر القيد الوجودي، فإنه أيضاً يحتاج إلى البيان كالوجودي، فإن بين الشارع القيد الوجودي، ثبتت الغيرية، أو العدمي، ثبتت النفسية، وأما إذا لم يبينهما لا يثبت إلا المقسم، فأين ثبوت كون الوجوب نفسياً بمجرد عدم بيان قيد الوجوب الغيري؟!!

وبعبارة أخرى: التمسك بالإطلاق يتوقف على مقدمات الحكمه، وهي على المشهور كون المولى في مقام البيان أولاً، وعدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ثانياً، وعدم القرينه على التقييد، سواء كان القيد وجودياً أو عدمياً، ثالثاً، وإذا تمت هذه المقدمات في المقام لا يثبت إلا مطلق الوجوب الذي هو المقسم، ألا ترى أننا لو فرضنا أن الكفر أمر عدمي في مقابل الإيمان الذي هو أمر وجودي، وقال المولى: «اعتق رقبه» وتمت مقدمات الحكمه لما كان لنا استظهار وجوب عتق رقبه كافره بدعوى أن القيد العدمي لا يحتاج إلى البيان، بل لابد من استنتاج وجوب عتق مطلق الرقبه؟

والحاصل: أن المناقشه المتقدمه وارده على كلام صاحب الكفايه، ولا يمكن دفعها بما ذكره المحقق الاصفهاني رحمه الله.

طريق آخر لإثبات نفسيه الواجب

نعم، في خصوص دوران أمر الواجب بين النفسية والغيرية يمكن إثبات الأولى بطريق آخر غير ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله.

توضيحه: أننا إذا شككنا في أنّ وجوب الوضوء مثلاً هل هو نفسى أو لأجل الصلاة كان لنا واجبان:

أحدهما: الوضوء، والثانى: الصلاة، وعلى تقدير كون وجوب الأوّل غيريّاً كان كلّ منهما مرتباً بالآخر، فإنّ الوضوء كان شرطاً (١) للصلاة، والصلاة مشروطه به.

فإذا قال الشارع مثلاً فى دليل: «صلّوا» وفى دليل آخر «يجب عليكم الوضوء» وشككنا فى كون وجوب الوضوء نفسياً أو غيريّاً، نتمسك بإطلاق مادّه قوله: «صلّوا» أعنى الصلاة، ونستنتج عدم كونها مشروطه بالوضوء، فيحكم العقل حينئذٍ بعدم كون الوضوء شرطاً لها، فلا يكون وجوبه غيريّاً، فكان نفسياً.

وهذه الأمور الثلاثة وإن كانت لوازم عقلية للإطلاق الذى هو من الأصول اللفظية، إلّا أنّها حجّة، إذ الذى ليس بحجّة إنّما هو اللوازم العقلية والعاديه المترتبه على الأصول العمليه، وأمّا الأصول اللفظية التى هى من الأمارات فمثبتاتها أيضاً حجّة.

وكم من فرق بين ما اخترناه وبين ما ذهب إليه صاحب الكفايه لإثبات النفسية، فإنّه تمسّك بإطلاق هيئه دليل نفس ذلك الواجب المرّد بين النفسية والغيرية، ونحن تمسّكنا بإطلاق مادّه دليل الواجب النفسى الذى يحتمل كونه مشروطاً بذلك الواجب المرّد.

ص: ١٤٢

١- (١) والقدر المتيقن من الواجب الغيرى إنّما هو الشرط، وأمّا الجزء فكونه مقدّمه لكلّ محلّ خلاف، وعلى فرض مقدّميته له فكون وجوبه غيريّاً أيضاً مختلف فيه، كما سيأتى فى مبحث مقدّمه الواجب. منه مدّظله.

لا- يقال: ما ذكرته جارٍ في دوران الأمر بين التعيين والتخيري أيضاً، لأنّ لنا فيه واجبين أيضاً، وربما دلّ على وجوب كلّ منهما غير ما دلّ على وجوب الآخر، وهذا الأمر - أعني تعدّد الدليل - أوجب أن نشكّ في أنّ وجوبهما تعيني يجب الإتيان بكليهما، أو تخيري يوجب الإتيان بأحدهما سقوط الآخر، فالقاعده تقتضى أن يجرى هاهنا أيضاً لإثبات التعيين نظير الاستدلال الجارى في تلك المسأله لإثبات النفسيه، إذ لا فرق بين المسألتين في تعدّد الواجب، وفي كون ما دلّ على وجوب كلّ منهما غير ما دلّ على وجوب الآخر، فلا بدّ من أن نعامل مع الدليلين هاهنا كما عاملنا مع الدليلين هناك، ونستنتج هنا كون الوجوب تعينياً، كما استظهرنا هناك كونه نفسياً.

فإنه يقال: ملاك الاستدلال في تلك المسأله لم يكن مجرد تعدّد الدليل، كى يدعى جريانه هنا أيضاً، بل كان الملاك جريان الإطلاق في مادّه دليل أحد الواجبين لإثبات نفسيه الوجوب المستفاد من الدليل الآخر، وهذا لا يكاد يجرى في الشكّ في التعيين والتخيريّه، لأنّ الإطلاق لو جرى فيه لجرى في كلا الدليلين أولاً، لعدم الفرق بينهما(١)، والإطلاق المفروض جريانه فيهما مربوط بهيتهما(٢) ثانياً، فبين المسألتين بون بعيد.

والحاصل: أنّ ما ذكرناه كان مختصاً بالشكّ بين النفسى والغيرى، ولا يجرى في الدوران بين التعيين والتخيري، ولا بين العيني والكفائي، سواء كان الدليل واحداً أم متعدداً.

ص: ١٤٣

-
- ١- (١) بخلاف مسأله النفسى والغيرى التى يكون أحد الواجبين فيها شرطاً والآخر مشروطاً. منه مدّ ظلّه.
٢- (٢) وقد عرفت عدم صحّه التمسك بإطلاق الهيئه فى ما نحن فيه فى الردّ على كلام المحقّق الخراسانى والاصفهانى . م ح
- ١٤٣.

وذهب بعضهم إلى أنّ المتبادر من صيغه الأمر عند الإطلاق إنّما هو الوجوب النفسى التعيينى العينى.

وفيه: أنّه لا- يمكن الالتزام بكونها مجازاً إذا استعملت فى الوجوب الغيرى، أو التخييرى، أو الكفائى، فانظر إلى وجدانك هل تجيز أن تكون كلمات «فاغسلوا» و «امسحوا» و «اطهروا» و «تيمموا» - فى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ» (١).

- مجازاً؟!

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأوامر المستعمله فى الواجب التخييرى والكفائى.

الاستدلال بالانصراف فى ما نحن فيه ونقده

وذهب بعضهم إلى أنّ مدلول الصيغه وإن كان أعتم من الوجوب النفسى والتعيينى والعينى، إلّا أنّها منصرفه عند الإطلاق إلى خصوص هذه الثلاثة، لكثرة استعمالها فيها.

ويرد عليه أنّ استعمال الصيغه فى الوجوب النفسى ليس بأكثر من استعمالها فى الوجوب الغيرى، بل الأمر بالعكس، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده:

«اركب السيّاره واذهب إلى السوق واشتر اللحم» كان غير الأخير من الأوامر

ص: ١٤٤

غيريًّا، وقد عرفت أنّ جميع الأوامر في الآيه المتقدّمه آنفأً أيضاً كانت غيريّه، فأين كثره استعمال الصيغه في الوجوب النفسى الموجه لانصرافها إليه عند الإطلاق؟!

الاستدلال بحكم العقل فى المقام ونقده

نعم، بناءً على تماميّه ما استدللّ به سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره لإثبات ظهور الصيغه فى أصل الوجوب، من حكم العقل بتماميّه الحجّه على العبد عند صدور البعث من المولى، فلا بدّ له من الامتثال، ولا يجوز له المخالفه معتذراً بقوله: إنى احتملت كونه واجباً غيريًّا، ولما يدخل وقت وجوب ذى المقدمه حتّى يترشّح منه الوجوب الغيرى، أو احتملت كونه واجباً تخيريًّا وأنا أتيت بعدله الآخر، أو واجباً كفايًّا وغيرى فعله، كما لا يجوز له المخالفه معتذراً باحتمال كونه للندب.

فهذا الدليل كما يدلّ على أصل الوجوب بناءً على تماميّه، يدلّ أيضاً على كون الوجوب نفسياً تعيبيّاً عيبيّاً، ولكنّ الكلام فى تماميّه، كما تقدّم فى مبحث ظهور الصيغه للوجوب.

وتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ الواجب إذا دار أمره بين النفسيّه والغيريّه فالقاعده تقتضى كونه نفسياً، وأمّا إذا دار أمره بين التعيبيّه والتخييريّه أو بين العيبيّه والكفايّيّه فلا دليل لاستظهار أحد الطرفين.

هذا تمام الكلام فى هذه المسأله.

المبحث السادس: فى الأمر الواقع عقيب الحظر

اختلف القائلون بظهور صيغه الأمر فى الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقعت عقيب الحظر، أو فى مقام توهمه (١) على أقوال: نسب إلى المشهور ظهورها فى الإباحه، وإلى بعض العامه ظهورها فى الوجوب، وإلى بعض تبعيتها لما قبل النهى إن علق الأمر بزوال عله النهى (٢)، إلى غير ذلك.

ولابد لنا قبل بيان الحق فى المسأله من توضيح لكلام المشهور القائلين بظهورها فى الإباحه، وهو أن غرضهم ليس كون الصيغه حقيقه فى غير معناها الحقيقى الأولى إذا وقعت عقيب الحظر، أو فى مقام توهمه، بل بعد تسليم كونها

ص: ١٤٧

١- (١) المراد بالتوهم أعم من الظن والشك والوهم. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) هذا إذا وقع الأمر عقيب النهى المقطوع وعلق بزوال علته، وأما إذا وقع فى مقام توهم النهى أو وقع عقيبه، ولكن لم يعلق بزوال علته، سواء لم يعلق أصلاً، أو علق بشيء غيره، كان ظاهراً فى الوجوب، كسائر الموارد التى لم يقع فيها عقيب الحظر ولا فى مقام توهمه أصلاً. ويمكن التمثيل لوقوع الأمر عقيب النهى المقطوع وتعليقه بزوال علته بتعليق الأمر بقتل المشركين على انسلاخ الأشهر الحرم فى قوله تعالى - فى سورة التوبه، الآيه ٥ -: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» والشهر الحرام جعل سبباً لحرمة القتال فى قوله تعالى - فى سورة البقره، الآيه ٢١٧ -: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ» فعلق الأمر فى الآيه الأولى بزوال عله النهى، فبدل على الوجوب، لأن قتال المشركين قبل الأشهر الحرم كان واجباً. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام هذا البعض من العامه.

حقيقه في الوجوب ومجازاً في غيره، من غير فرق بين المقامات، قالوا بأن الوقوع عقيب الخطر أو في مقام توهمه قرينه عامه صارفه عن الحقيقه معينه لأحد المجازات، وهو الإباحه.

فلهم دعويان: أ - عدم ظهور الصيغه في معناها الحقيقي إذا وقعت عقيب الحظر أو في مقام توهمه، ب - ظهورها في الإباحه التي هي أحد المجازات.

مقتضى التحقيق في المقام

ولا- مدرّك لهذه الأقوال، إلّا موارد الاستعمال، ولقد أجاد صاحب الكفايه رحمه الله حيث قال: لا- مجال للتشبيث بموارد الاستعمال، فإنّه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينه على الوجوب أو الإباحه أو التبعية، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر(١) موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهره فيه، غايه الأمر يكون موجباً لإجمالها غير ظاهره في واحد منها، إلّا بقرينه اخرى، كما أشرنا(٢)، إنتهى كلامه.

وهو حقّ، فنحن نوافق المشهور في دعواهم الأولى، لا الثانيه.

لأنّ الكلام إذا كان مقترناً بما يصلح للقريبه وشككنا في أنّ المتكلم أراد

ص: ١٤٨

١- (١) لا- بأس بذكر نكتتين توضيحاً لكلام المحقّق الخراساني رحمه الله: الأولى: أنّ ذكر كون الصيغه عقيب الحظر من باب المثال، وإلّا فحكم كونها في مقام توهم الحظر أيضاً كذلك عنده. الثانيه: أنّه ربما يبدو في بادئ النظر أنّه جعل كونها عقيب الحظر أو في مقام توهمه قرينه صارفه عن المعنى الحقيقي بحيث كان خارجاً عن المعاني المحتمله، ولكنّ النظر الدقيق في كلامه يقضى بأنّه جعل المعنى الحقيقي أيضاً أحد المحتملات، ألا ترى أنّه قال: يكون «كون عقيب الحظر» موجباً لإجمالها غير ظاهره في واحد منها «أى من الوجوب والإباحه والتبعية» إلّا بقرينه اخرى. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٠٠.

المجاز اعتماداً عليه أم لا، صار مجملاً، فإذا قال: «رأيت أسداً وذئباً يرمى»، وشككنا في أنّ المراد من الأسد هل هو معناه الحقيقي أو المجازي، لأجل الشكّ في أنّه جعل لفظ «يرمي» قيّداً للكلمة الأخيره فقط، أو لكنتا الكلمتين، صارت كلمه «أسد» مجمله غير ظاهره، لا- في معناها الحقيقي، ولا في معناها المجازي، وذلك لأنّ الشكّ في اعتماد المتكلم على ما يصلح للقريته يوجب إجمال الكلام، فلا- يكون ظاهراً في المعنى الحقيقي، لاحتمال الاعتماد عليه، ولا في المعنى المجازي، لاحتمال عدم الاعتماد عليه.

هذا بناءً على ما هو الحقّ من أنّ أصله الحقيقيه شعبه من أصله الظهور، فعلى هذا بناء العقلاء على أصله الحقيقيه إنّما هو لأجل الظهور في المعنى الحقيقي، فيرتفع بنائهم بارتفاع الظهور، وأما بناءً على كون أصله الحقيقيه أصلاً عقلياً تعديداً وإن لم يكن ظهور في البين، فلا بدّ من حمل الأسد في المثال المتقدّم والأمر في ما نحن فيه، على المعنى الحقيقيه الأولى، ولكن كون أصله الحقيقيه أصلاً تعديداً مستقلاً مردود عندنا.

وبالجملة: لا فرق بين المقام وبين قول القائل: «رأيت أسداً وذئباً يرمى» في تحقّق الإجمال في كليهما، لأجل الاقتران بما يصلح للقريته، وإن كانت القرينه في المثال مقالته وخاصّه، وفي المقام مقاميه (1) وعامه.

والحاصل: أنّ الأمر الواقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه يكون مجملاً ما لم يقترن بقرينه اخرى.

ص: ١٤٩

١- (١) القرينه المقاميه: هي القرينه الحائيه، في مقابل القرينه اللفظيه المقالته. منه مدّ ظله.

المبحث السابع: فى المره والتكرار

اشاره

ولابد قبل بيان الحق فى المسأله من البحث فى جهتين:

الجهه الأولى: أن النزاع هل يجرى فى هيئه الأمر، أو فى مادته، أو فى الصيغه المركبه منهما؟

الحق أنه لا- يجرى فى الماده، لأنها مشتركه بين جميع المشتقات، فلو كان النزاع فيها لجرى فى الماضى والمضارع وسائر المشتقات أيضاً، مع أنهم لم يبحثوا عن المره والتكرار فى غير الأمر.

البحث حول كلام صاحب الفصول رحمه الله فى المقام

ثم إن صاحب الفصول رحمه الله استدلل على خروج الماده عن حريم النزاع بما حكاه السكاكى من الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل إلا على الماهيه (١).

وأجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله بأن هذا الاتفاق لا يوجب كون النزاع هاهنا فى الهيئه، فإن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أن ماده الصيغه لا تدل إلا على الماهيه، ضروره أن المصدر ليس ماده لسائر المشتقات،

ص: ١٥١

بل هو صيغته مثلها(١) ، كيف وقد عرفت في باب المشتقّ مباينه المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى(٢) ، وكيف بمعناه يكون مادّه لها؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرّه أو التكرار في مادّتها كما لا يخفى.

إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام؟

قلت: مع أنّه محلّ الخلاف، معناه أنّ الذى وضع أولاً بالوضع الشخصى، ثمّ بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً(٣) سائر الصيغ التى تناسبه ممّا جمعه مادّه لفظ متصوّره(٤) فى كلّ منها ومنه بصوره ومعنى كذلك هو المصدر أو الفعل(٥) ، إنتهى.

وحاصل ما أفاده رحمه الله: أنّ المراد بالأصل هو التقدّم فى الوضع.

وهذا الكلام صحيح فى نفسه، ولكنّه لا يمكن أن يكون جواباً عن كلام

ص: ١٥٢

١- (١) كلامه هذا حقّ، ولكنّه لم يبيّن معنى هذه الصيغ، أعنى المصدر، وقال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره - فى تهذيب الأصول ١: ١٥٠ - لا- معنى له غير معنى المادّه، وإنّما أتى به الواضع لأجل إمكان التنطق بالمادّه فقط. والأظهر عندى وجود الفرق بينهما بحسب المعنى، فللمادّه معنى سارٍ فى جميع معانى المشتقات، كما أنّها جارية فى جميع ألفاظها، فمادّه الضرب مثلاً- وهى «ض - ر - ب» - وضعت للمعنى الذى نعبر عنه بالفارسيه ب «كتك»، والمصدر يدلّ عليها مع زياده، فالزياده هى مفاد هيئته، ويؤيّدونه أنّهم قسّموا المصدر إلى الفاعلى والمفعولى، مع أنّ تحقّق الفرق واضح بين الفاعل والمفعول، فإنّ الأوّل صدر عنه الفعل، والثانى وقع عليه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) حيث علم هناك أنّ معناه آب عن الحمل، دون معنى المشتقات. كفايه الأصول المحشّى ١: ٣٩١.

٣- (٣) على الاختلاف الذى تقدّم فى مبحث انقسام الوضع إلى الشخصى والنوعى، وهو أنّ الوضع فى المشتقات هل هو نوعى أو شخصى؟ منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) إذ كلّ لفظ من الألفاظ له مادّه وصوره، ولكن مادّه المصدر مع مادّه المشتقات واحده، والاختلاف من قبل الصور المتباينه، وكذا فى طرف المعنى، فهما مشتركان فى المادّه المعنويّه واللفظيّه معاً. كفايه الأصول المحشّى ١: ٣٩٢.

٥- (٥) كفايه الأصول: ١٠٠.

توضيح ذلك: أنّ مادّة المصدر إنّما هي مادّة لسائر المشتقات، لأنّ عروض الهيئه المصدرية لا ينقص عن المادّة شيئاً، بل هي إمّا جيء بها لأجل التمكن من التنطق بالمادّة كما قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من دون أن يزداد بسببها شيء في معنى المادّة، أو تفيد معنى زائداً على معناها كما هو المختار عندنا، وعلى كلا التقديرين مادّة المصدر إنّما هي مادّة سائر المشتقات، فإذا كان المصدر لا يدلّ إلّا على الماهية كما ادّعى السكّاكي الاتّفاق عليه فلا محاله لا يدلّ على المرّة ولا على التكرار، لا بهيئته ولا بمادّته، فكان سائر المشتقات التي منها صيغته الأمر أيضاً غير دالّة عليهما بمادّتهما، لاشتراكهما فيها، فالاتّفاق على أنّ المصدر المجرد من اللام والتنوين لا يدلّ إلّا على الماهية، مستلزم للاتّفاق على خروج المادّة عن محلّ النزاع في المقام.

فالأمر دائر بين أن يكون النزاع في خصوص مفاد الهيئه أو في الصيغته التي هي مجموع الهيئه والمادّة.

والثاني واضح البطلان، لعدم كون المجموع موضوعاً، فإنّ الواضع وضع تارة مادّة المشتقات وأخرى هيئتها، وأمّا المجموع منهما فلا وضع له أصلاً (1)، فلا يكون لصيغته الأمر التي هي المجموع منهما وضع حتّى يبحث في أنّ ما وضع له هل هو مشتمل على المرّة أو التكرار أو غير مشتمل عليهما أصلاً.

ص: ١٥٣

١- (١) نعم، للمصدر - أي للمجموع من هيئته ومادّته - وضع، بناءً على ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الإمام قدس سره من عدم دلاله هيئته على معنى زائد على معنى المادّة، وإنّما جيء بها لأجل التمكن من التنطق بالمادّة، وأمّا غيره من المشتقات التي منها صيغته الأمر فليس للمجموع من مادّتها وهيئتها وضع، بل وكذلك المصدر أيضاً بناءً على ما اخترناه من إفادته هيئته معنى زائداً على معنى المادّة. منه مدّ ظلّه.

فبعدهما عرفت من ذينك الوجهين (١) الدالين على عدم كون النزاع في المادّه، ومن هذا الوجه المستلزم لعدم كونه في المجموع، فماذا نقول؟ هل يمكن جعل النزاع في خصوص الهيئه أم لا؟

كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام

ناقش فيه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

وكون دلالة الهيئه محلّ النزاع بعيداً جداً، لأنّها وضعت لنفس البعث والإغراء، والشىء الواحد من جهه واحده لا يعقل أن يتعلّق به البعث متعدداً (٢) على نحو التأسيس، ولا- يكون مراداً أو مشتاقاً إليه مرّتين، لأنّ تعيّن الحبّ والإرادة والشوق من جانب المتعلّق، فهى تابعه له في الكثره والوحده، فالشىء الواحد لا تتعلّق به إرادتان ولا شوقان ولا محبتان في عرض واحد.

فلا بدّ على فرض كون الهيئه محللاً للنزاع إمّا من القول بأنّ القائل بالتكرار سلك طريقاً غير معقول، أو قال به على نحو التأكيد لا التأسيس، وكلاهما باطلان جزماً، فليس مفاد الهيئه محلّ النزاع.

فإن قلت: هذا بناءً على كون مفاد قولنا: «اضرب» مثلاً- هو البعث نحو ماهيّه الضرب، وأمّا على القول بكون مفاده البعث نحو إيجادها فيصحّ النزاع،

ص: ١٥٤

١- (١) أحدهما: ما أفاده شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» في أوّل هذا البحث، والثاني: ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله. م ح - ي.
٢- (٢) والأمر كذلك لو قلنا بكون الهيئه موضوعه للطلب الوجوبى كما قال به صاحب الكفايه، أو قلنا بكونها موضوعه لإرادته الأمر، فإنّ الشىء الواحد من جهه واحده لا يعقل أن يتعلّق به إرادتان، ولا طلبان. منه مدّ ظلّه.

بأن يقال: إذا قال المولى: «اضرب» فهل مفاده البعث نحو إيجاد الضرب مرّه أو مرّتين، أو لا يفيد أحدهما أصلاً؟ فإنّ نفس ماهيته المادّه - وهى الضرب - فى المثال وإن كانت لا تقبل التعدّد (1) إلّا أنّ إيجادها يقبله، فيتعدّد البعث أيضاً.

قلت: أوّلاً: ليس فى قولنا: «اضرب» مثلاً- من الإيجاد عين ولا أثر، فإنّه مرّكب من الهيئه والمادّه، والأولى: لا تدلّ إلّاعلى البعث والتحرّيك الاعتبارى، والثانيه: لا- تدلّ إلّاعلى نفس ماهيته المادّه كما عرفت آنفاً عند التكلّم حول دليل صاحب الفصول، والماهيه غير الإيجاد والوجود، كما بيّن فى الفلسفه، فحيث إنّ الهيئه والمادّه لا تدلّان على الإيجاد فلا يصحّ القول بكون مفاد قولنا: «اضرب» طلب إيجاد الضرب.

لا يقال: فكيف لا يتحقّق الامتثال إلّابالإيجاد؟

فإنّه يقال: مقام الامتثال غير مقام تعلق التكليف، فإنّ التكليف يتعلّق بماهيه المادّه، والامتثال لا يتحقّق إلّابإيجادها.

وثانياً (2): الإيجاد الذى هو جزء مدلول الهيئه فرضاً معنى حرفى غير مستقلّ ذهنياً ولا خارجاً ولا دلاله، فهو ملحوظ آله، فإن قيد بالمرّه أو التكرار فلا بدّ من لحاظه مستقلاً، والجمع بين لحاظين مختلفين فى استعمال واحد ممتنع.

لا يقال: فكيف ذهبتم إلى رجوع القيود إلى الهيئه فى مثل قولنا: «ضربت زيداً يوم الجمعة»؟

ص: ١٥٥

١- (١) فإنّ الماهيه من حيث هى ليست إلّاهى. م ح - ى.

٢- (٢) هذا ما أجاب به الإمام رحمه الله عن الإشكال، وأمّا الجواب الأوّل فهو كان لشيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» دفاعاً عنه قدس سره.

م ح - ى.

فإنه يقال: نعم، «يوم الجمعة» في المثال قيد للهيئه، وهي صدور الضرب من المتكلم في الزمن الماضي، لكنّها ملحوظه ابتداءً بلحاظ آلي، ثمّ إذا وصل المتكلم إلى كلمه «يوم الجمعة» لاحظها بلحاظ آخر استقلالي وقَيِّدها ب «يوم الجمعة»، فاللحاظان مختلفان من حيث الزمان، بخلاف قولنا: «اضرب»، فإنّ الهيئه فيه لو كانت مقَيِّده بقيد مستفاد من نفسه لكانت ملحوظه في زمن واحد بلحاظين: أحدهما آلي والآخر استقلالي، لعدم انفصال القيد هنا كما في المثال المتقدم.

نعم، لو كان المرّه والتكرار مذكورين في الكلام منفصلين، كأن يقال:

«اضرب مرّه» أو «اضرب مكرراً» لرجع القيد إلى الهيئه بلا- إشكال، لتعدّد زمن اللحاظين، كما في قولنا: «ضربت زيدا يوم الجمعة».

إن قلت: إنّ ذلك إنّما يرد لو كانت الهيئه موضوعه للبعث نحو الإيجاد المتقيّد بالمرّه أو التكرار حتّى يستلزم تقييد المعنى الحرفي وقت لحاظه آلياً، وأمّا إذا قلنا بأنّها موضوعه للبعث نحو الإيجاد أو الإيجادات بالمعنى الحرفي فلا إشكال فيه، لعدم تقييد المعنى الحرفي، وإن شئت قلت: كما يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى يجوز وضعه لكثرات واستعماله فيها.

قلت: ما ذكرت أمر ممكن، ولكنه خلاف الوجدان والارتكاز في الأوضاع، لشهاده الوجدان بأنه ليس لنا لفظ وضع للأفراد والكثرات من حقيقه واحده، فلا محيص في معقوليه النزاع إمّا عن القول بإرجاع القيود المتنازع فيها في المقام إلى نفس المادّه، بأن يقال: إنّ لمادّه الأمر (1) وضعاً على حده غير وضع المادّه في سائر الصيغ، فإذن نشك في أنّ ما وضعت له هل هو الماهيئه المقَيِّده

ص: ١٥٦

١- (١) وكذا لمادّه النهي، فإنّ بحث المرّه والتكرار يجري في النهي أيضاً، كما سيأتي. منه مدّ ظلّه.

بقيد الوحده، أو بقيد التكرار، أو نفس الماهيّه بدون أيّ قيد، أو القول بأنّ لصيغه الأمر (١)، أي للمجموع من هيئتها ومادّتها وضعاً مستقلاً، والقيد يرجع إلى ما وضع هذا المجموع، لكن بلحاظ جزئه المادّي لا الصوري (٢).

هذا حاصل كلام الإمام قدس سره في المقام بتوضيح منّا.

واستدلّاه على عدم معقوليه كون النزاع في الهيئه وإن كان جيّداً، لكنّ النتيجة التي رتبها عليه بقوله: فلا- محيص في معقوليه النزاع إمّا عن القول بإرجاع القيود إلى المادّه أو إلى مجموع الصيغه، موهونه جدّاً، سيّما الشقّ الأوّل منها، للاتّفاق على أنّ معنى المادّه في جميع المشتقّات واحد، فكيف نقول: إنّ لمادّه الأمر وضعاً على حده غير وضع مادّه سائر المشتقّات والصيغ؟!!

فلعلّ الالتزام بشقّها الثاني أهون، والله العالم بحقائق الأمور.

الجهه الثانيه: أنّ المراد بالمرّه والتكرار هل هو الدفعه والدفعات أو الفرد والأفراد؟

يؤيّد الأوّل ظهور نفس لفظي المرّه والتكرار فيه، والثاني أنّ هذا البحث كان ناشئاً عن أنّ الأ-صوليّين رأوا كفايه الإتيان بفرد واحد طول العمر في بعض الواجبات، كحجّه الإسلام، ولزوم الإتيان بأفراد متعدّده في بعضها الآخر، كالصلاه والصوم، فشكّوا فيما إذا لم يرد من قبل الشارع دليل على أحدهما، فاختلّفوا في أنّ الصيغه المجرّده عن القرينه تقتضى المرّه أو التكرار أو لا تقتضى واحداً منهما.

ص: ١٥٧

١- (١) وكذا لصيغه النهي، فإنّ هذا البحث يجري فيه أيضاً، كما سيأتي. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ٢٣٧.

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: والتحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محلّ النزاع، وإن كان لفظهما ظاهراً فى المعنى الأول(١).

ما اختاره صاحب الفصول فى المسأله

وذهب صاحب الفصول إلى أنّ النزاع لا- يكون إلّا فى المعنى الأول، لأنه لو اريد بالمرّه والتكرار الفرد والأفراد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا البحث تتمه للبحث الآتى من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعه أو بالفرد، فيقال عند ذلك: وعلى تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئاً منهما، ولم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه، وأمّا لو اريد بهما الدفعه والدفعات فلا- علقه بين المسألتين، فإنّ للقائل بأنّ الأمر يتعلّق بالطبيعه أن يقول بأنّه للمرّه أو التكرار، بمعنى أنّه يقتضى وجوب إيجادها مرّه واحده أو مراراً بالمعنى الذى سبق، وأن لا يقول بذلك، وكذا القائل بأنّه يتعلّق بالفرد دون الطبيعه، إذ ليس المراد به الفرد الواحد، بل مطلق الفرد(٢)، إنتهى.

الكلام حول نظريه صاحب الفصول فى المقام

وردّه المحقق الخراسانى رحمه الله بأنّه لا علقه بين المسألتين لو اريد بهما الفرد والأفراد أيضاً، فإنّ الطلب(٣) على القول بالطبيعه إنّما يتعلّق بها باعتبار

ص: ١٥٨

١- (١) كفايه الأصول: ١٠١.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ٧١.

٣- (٣) التعبير بالطلب مبنى على ما ذهب إليه من أنّ مفاد هيئه الأمر هو الطلب، وإن كان المناسب لما اخترناه من كون مفادها البعث والتحرّيك الاعتبارى هو التعبير بالبعث والتحرّيك. منه مدّ ظلّه.

وجودها في الخارج، ضروره أنّ «الطبيعه من حيث هي ليست إلهي» لا مطلوبه ولا غير مطلوبه، ولهذا الاعتبار كانت مردّده بين المرّه والتكرار بكلا- المعنيين، فيصحّ النزاع في دلاله الصيغه على المرّه والتكرار بالمعنيين وعدمها، أمّا بالمعنى الأوّل فواضح، وأمّا بالمعنى الثاني فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، وإنّما عبّر بالفرد، لأنّ وجود الطبيعه في الخارج هو الفرد، غايه الأمر خصوصيته وتشخصه على القول بتعلّق الأمر بالطبائع يلزم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد، فإنّه ممّا يقوّمه (١).

إنتهى كلامه.

وحاصله: أنّ القائل بالطبيعه في تلك المسأله قائل بتعلّق الأمر والطلب بوجودها، والمراد بالفرد والأفراد في المقام أيضاً هو الوجود الواحد والوجودات المتعدّده، والقائل بالطبيعه هناك لو قال بالمرّه مثلاً هاهنا لكان معناه أنّ الفرد الواحد بما هو وجود الطبيعه مطلوب المولى، مع قطع النظر عن خصوصياته وتشخصاته الفرديّه، وأمّا القائل بتعلّق الأمر بالأفراد في تلك المسأله لو قال بالمرّه هاهنا لكان معناه أنّ الفرد الواحد مع ملاحظه جميع خصوصياته الفرديّه مطلوبه، وقس عليه القول بالتكرار.

أقول: ما ذهب إليه من أنّ الطلب على القول بالطبيعه إنّما يتعلّق بوجودها وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ ما استدلّ به عليه - من قول الفلاسفه: «الماهيّة من حيث هي ليست إلهي» بتقريب دلالته على أنّ الماهيّة لا- تكون مطلوبه ولا- غير مطلوبه - باطل، لأنّ مرادهم أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلهي

ص: ١٥٩

بالحمل الأولي (1)، لا- بالحمل الشائع، والمقام من قبيل الثاني، لأننا لا ندعى أن المطلوبية جزء ماهية الصلاة مثلاً، بل نقول بأن الصلاة مصداق من مصاديق مطلوب المولى ومتحدته معه خارجاً.

وبالجملة: تعلق الطلب بالطبيعة يكون مثل عروض البياض للجسم، فكما نقول: الجسم أبيض، بلحاظ عروض البياض له، نقول أيضاً: الصلاة مطلوبة، بلحاظ تعلق الطلب بها، ولا ندعى أن الطلب دخيل في ماهيتها، كما لا يدعى أحد أن البياض دخيل في ماهية الجسم، فلا يصح التمسك بقول الفلاسفة:

«الماهية من حيث هي ليست إلهي» لإثبات عدم إمكان تعلق الطلب بالطبيعة، لأن الفلاسفة أرادوا أن الماهية في مقام ذاتها ليست إلهي، ويسلب عنه في هذا المقام جميع ما لا دخل له في قوامها، وهذا لا ينافي أتصافها بأوصاف خارجه عن حقيقة ذاتها محموله عليها بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد في الوجود.

على أنه لا فرق بين تعلق الطلب بالماهية وتعلق الوجود بها بالنسبة إلى القاعده الفلسفيّة المذكوره، لأن الماهية من حيث هي كما لا- تكون مطلوبة ولا- غير مطلوبة، كذلك لا- تكون موجوده ولا- غير موجوده، كما اعترف به المحقق الخراساني رحمه الله في مواضع اخرى من كلامه، فقول الفلاسفة: «الماهية من حيث هي ليست إلهي» لو سدّ طريق إضافه الطلب إلى الماهية لسدّ طريق إضافه الوجود إليها أيضاً، ولم ينحل إشكال تعلق الطلب بالماهية بجعل

ص: ١٦٠

١- (١) ملاك الحمل الأولي عند بعض هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول من حيث الماهية، وعند بعض آخر من حيث الماهية والمفهوم كليهما، وتظهر ثمره النزاع في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، فإن الحمل فيه أولى على الأول دون الثاني، إذ ما يفهم من «الإنسان» غير ما يفهم من «الحيوان الناطق» عند من لا يشوب ذهنه بالقواعد المنطقيه وأن المحمول في هذه القضية جنس وفصل للموضوع. منه مدّ ظلّه.

الوجود واسطه بينهما، كما فعل صاحب الكفايه رحمه الله.

فعلى هذا ماذا يدل على أنّ متعلق الطلب أو البعث والتحريك هو الوجود؟

نسب إلى صاحب الفصول رحمه الله أنّه جزء مدلول الهيئه، فمفادها هو البعث والتحريك الاعتبارى إلى الوجود.

وفيه: أنّه لا دليل عليه فى معجم من معاجم اللغه، إذ لا يستفاد منها مزيد من البعث والتحريك الاعتبارى.

والحقّ أنّ كون متعلق الأمر هو الوجود يستفاد من طريق الدلاله الالتزاميه العقلية والعرفيه، لا من طريق الدلاله الوضعيه اللفظيه.

توضيح ذلك: أنّك إذا أدخلت ابنك فى الدار قهراً بالبعث الحقيقى، ثم قلت:

«بعثت ابنى إلى الدار» لم يكن فى ألفاظ هذه الجملة من الوجود عين ولا أثر، ولكنّ العقل يفهم أنّ الذى تحقّق إنّما هو كون ابنك فى الدار ووجوده فيها.

والأمر كذلك أيضاً بالنسبه إلى البعث والتحريك الاعتبارى، فإنّه وإن كان أمراً اعتبارياً، إلّا أنّه لا بدّ للاعتباريات أيضاً من أساس تتعلّق به، ألا ترى أنّه لا يعتبر الملكيه بدون المالك والمملوك، ولا الزوجيه بدون الزوجين، فإذا قال المولى مثلاً: «اضرب زيداً» فلا الهيئه تدلّ على وجود الضرب بالدلاله اللفظيه ولا المادّه، بل يفهم عقلاً، فإنّ العقل إذا لاحظته يحكم بأنّ المولى بعث عبده إلى إيجاد الضرب، بل العرف أيضاً يحكم بذلك.

والحاصل: أنّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى من أنّ القائلين بتعلّق الأوامر بالطباع أرادوا وجود الطباع لا نفسها حقّ، لكن لا لما ذكره من القاعده الفلسفيّه المتقدمه، ولا لما نسب إلى صاحب الفصول من الدلاله الوضعيه اللفظيه، بل لأجل الدلاله الالتزاميه العقلية والعرفيه كما تقدّم.

وبذلك يظهر أنه لا مجال للقول بدلاله صيغته «افعل» على المزمه أو التكرار، لأنّ كلام الأصوليين ظاهر في أنّ النزاع في الدلالة اللفظية حيث عنونوا البحث بأنّ «صيغته الأمر هل تدلّ على المزمه أو التكرار أم لا» فمحلّ النزاع بينهم إنّما هو الدلالة اللفظية الوضعيّة، مع أنّ المزمه والتكرار بمعنى الوجود الواحد والوجودات المتعدّده، وقد عرفت أنّ الصيغته لا تدلّ على أصل الوجود، لا بماذنها ولا بهيئتها، فضلاً عن دلالتها على وصفه، أعني قيد الوحده والتعدّد.

إن قلت: نعم، ولكن يمكن التمسّك بحكم العقل لإثبات المزمه أو التكرار - كما تمسّكنا به لإثبات أصل الوجود - وإن كان خارجاً عن مورد نزاع الأصوليين، لما عرفت من أنّهم يتنازعون في الدلالة الوضعيّة اللفظية لا في الدلالة الالتزاميّة العقلية.

قلت: لا - مجال لهذا، فإنّ العقل وإن كان يحكم بكون متعلّق الأمر وجود طبيعه لا نفسها بالتقريب المتقدّم، إلّا أنّه لا وجه لأنّ يحكم بأنّ هذا الوجود وجود واحد أو وجودات متعدّده كما لا يخفى.

هذا بناءً على ما ذهبنا إليه من ثبوت الوجود بالدلالة الالتزاميّة العقلية والعرفية.

وأما بناءً على ما نسب إلى صاحب الفصول من كونه جزء مدلول الهيئه فيمكن أن يقال: إنّ الوجود الذي هو مدلولها هل هو وجود واحد، أو وجودات متعدّده، أو لا تدلّ على أحدهما، بل على أصل الوجود فقط.

ولكن كونه جزء مدلول الهيئه ممنوع كما عرفت، هذا أولاً.

وثانياً: سلّمنا دلالتها على نفس الوجود، ولكن لا يمكن تسليم دلالتها على

قيد الوحده أو التكرار، فإنها تستلزم تقييد معنى الهيئه، وهو معنى حرفي ملحوظ بلحاظ آلي، وتقييده يستدعي أن يتعلّق به اللحاظ الاستقلالي، ولا يمكن الجمع بينهما في شيء واحد من جهه واحده كما عرفت في كلام سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

والحاصل: أنه لا مجال للقول بالمرّه أو التكرار في المقام.

هل الإتيان بأفراد دفعيه امثال واحد أو متعدّد؟

وعلى ما اخترناه من أنّ الصيغه تدلّ على البعث نحو الماهيه من دون أن تدلّ على المرّه أو التكرار فلا إشكال في تحقّق الامتثال بإيجاد فرد منها، لأنّ الفرد تمام الماهيه لا بعضها، ولا إشكال أيضاً في تحقّق أصل الامتثال بإيجاد أفراد متعدّده دفعه. وإنّما الإشكال في أنّها هل تكون امثالاً واحداً، فلا يستحقّ إلامثوبه واحده، أو امثالات عديده، فيستحقّ مثوبات بعددها، أو هو تابع لقصد الممثل؟ فيه احتمالات، بل أقوال ثلاثه:

فذهب سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره إلى الأوّل (١)، وسيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله إلى الثاني (٢)، ونسب إلى المحقّق الخراساني رحمه الله أنّه اختار الثالث في مجلس درسه وقال: إنّ هذا تابع لغرض المكلف، فإن أراد بإيجاد هذه الأفراد المتعدّده العرضيه امثالاً واحداً يحسب له كذلك، وإن قصد به امثالات متعدّده يحسب له كذلك أيضاً.

لكن ظاهر الكفايه أنّه امتثال واحد مطلقاً (٣)، كما ذهب إليه الإمام رحمه الله.

ص: ١٤٣

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٢٤١.

٢- (٢) نهاية الأصول: ١٢٤.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٠٢.

واستدل سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله على تعدد الامتثال بأن الطبيعة متكرره بتكثّر الأفراد، فكل فرد محقق للطبيعه، ولما كان المطلوب هو الطبيعه بلا تقييد بالمره أو التكرار، فحينئذ إذا أتى المكلف بأفراد متعدده فقد أوجد المطلوب فى ضمن كل فرد مستقلاً، فيكون كل امتثالاً برأسه، ونظير ذلك الواجب الكفائى، حيث إن الأمر فيه متعلق بنفس الطبيعه ويكون جميع المكلفين مأمورين بإتيانها، فمع إتيان واحد منهم يسقط الوجوب عن الباقي، وأمّا لو أتى به عدّه منهم دفعه يعدّ كل واحد ممتثالاً، ويحسب لكل امتثال مستقلاً، لا أن يكون فعل الجميع امتثالاً واحداً (١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

مناقشه الإمام الخمينى رحمه الله فى كلام السيد البروجردى قدس سره

وأجاب عنه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «أعلى الله مقامه» بأن وحده الامتثال وكثرته بوحده التكليف وكثرته لا بوحده الطبيعه وكثرتها، ضروره أنه لو لا البعث لم يكن معنى لصدق الامتثال وإن أوجد آلاف أفراد من الطبيعه.

وبالجملة: كلما كان التكليف متعدداً يتعدّد الامتثال والمخالفه أيضاً، ويترتب عليه تعدّد استحقاق المثوبه والعقوبه.

وتعدّد التكليف قد يكون بتعدّد الخطاب والمتعلق، كما فى «أقيموا الصلاه»

ص: ١٦٤

و «آتوا الزكاه» فالتكليف بإقامه الصلاة غير التكليف بإتياء الزكاه، وقد يكون بخطاب واحد متعلق بعام استغراقى، كما إذا قال المولى: «أكرم كل عالم» فإنه ينحلّ إلى تكاليف متعدده بتعداد أفراد العالم، وقد يكون بتوجيه الخطاب إلى أشخاص متعدده، بحيث يعدّ كل واحد منهم مكلفاً مستقلاً، كالواجب الكفائى، فإنّ التكليف فيه متعدّد بتعداد المكلفين، ويؤيده أنّهم لو تركوه لعقبوا جميعاً، فلو لم يكن التكليف متعدّداً لما تعدّدت العقوبه.

والتكليف ليس فيما نحن فيه متعدّداً بنحو من هذه الأنحاء الثلاثة.

وبما تقدّم ظهر بطلان قياس المقام بالواجب الكفائى، فإنّ التكليف هناك متعدّد بتعداد المكلفين كما عرفت آنفاً، ولكن لو أتى به بعضهم متقدّماً على الباقيين يعدّ هو ممثلاً، ويسقط تكاليف الباقيين، إذ لم يبق مورد لامثالهم، وأمّا لو أتى به عدّه منهم دفعهً يعدّ كل واحد منهم ممثلاً للتكليف المتوجّه إلى نفسه، ويستحقّ كل منهم مثوبهً مترتبهً على امثاله(1).

هذا حاصل كلام سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره، وهو كلام جيّد.

نقد التفصيل المنسوب إلى المحقّق الخراسانى رحمه الله

وأما التفصيل المنسوب إلى صاحب الكفايه فهو أوضح بطلاناً من كلام سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله، ضروره أنّ وحده الامثال وتعدّده لا يدوران مدار قصد المكلف، بل يدوران مدار وحده التكليف وتعدّده، كما عرفت.

والحاصل: أنّ إيجاد أفراد عرضيه من طبيعه المأمور بها لا يعدّ إلّامثالاً واحداً.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ لهذا النحو من الامثال مزيه على ما يتحقّق بفرد

ص: ١٦٥

واحد، كمرّيه الصلاه في المسجد على الصلاه في البيت مع كون كلّ منهما امتثالاً واحداً.

هذا كلّه فيما إذا أوجد الأفراد دفعه.

البحث حول الإتيان بأفراد المأمور به الطويته

وأما إذا أوجد فرداً من الطبعه فهل له أن يأتي بفرد آخر بدلاً عن الأول، فيتبدّل الامتثال الأول بامتثال آخر، أو يأتي به بداعي أن يكون كلا الفردين امتثالاً واحداً، أم لا؟ (١)

كلام صاحب الكفايه في المسأله

فصل المحقق الخراساني رحمه الله في ذلك بين ما إذا حصل الغرض الأقصى بالامتثال الأول، وبين ما إذا لم يحصل بقوله:

والتحقيق أنّ قضيه الإطلاق إنّما هو جواز الإتيان بها (٢) مرّه في ضمن فرد أو أفراد... لا- جواز الإتيان بها مرّه أو مرّات، فإنّه مع الإتيان بها مرّه لا محاله يحصل الامتثال، ويسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى (٣)، بحيث يحصل بمجرّده، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر (٤)، أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً، لما عرفت

ص: ١٦٦

١- (١) وأما جعلهما امتثالين مستقلّين فلا إشكال في منعه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أي بالطبعه المأمور بها. م ح - ي.

٣- (٣) كما إذا أمره بعق رقبه، فأعتق رقبه، فلا- يبقى مجال لأن يعتق رقبه ثانية بداعي تبديل الامتثال الأول بامتثال آخر، أو بداعي جعلهما امتثالاً واحداً، لحصول الغرض بالعتق الأول وسقوط الأمر به. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفايه.

٤- (٤) أي على أن يكون بدلاً من الامتثال الأول. م ح - ي.

من حصول الموافقه بإتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتثاله أصلاً، وأمّا إذا لم يكن الامتثال علّه تامهً لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ، فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضّأ فعلاً، فلا يبعد صحّه تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له ذلك (١) قبله على ما يأتي بيانه في الإجزاء (٢)، إنتهى كلامه.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه: أنّه خلط بين غرض المولى المترتب على وجود الأمور به في الخارج من دون دخل شيء آخر فيه، كتمكّنه من الماء في المثال، وبين غرضه المترتب على فعل نفسه، كرفع العطش أو حصول الطهاره، حيث إنّهما يتوقّفان على فعل نفسه، وهو الشرب أو التوضّي زائداً على وجود الأمور به، ومن الطبيعي أنّ المكلف لا يكون مأموراً بإيجادهما، بل هما خارجان عن تحت قدرته واختياره، فالواجب على المكلف ليس إلّاتمكن المولى من الشرب أو التوضّي، بتهيئه مقدّماتهما له، وهو يحصل بمجرد الامتثال الأوّل.

وكيف كان، فإن حصل الغرض المترتب على وجود الأمور به بالامتثال الأوّل وسقط الأمر فلم يعقل الامتثال الثاني إلّاتشريعاً، وإن لم يحصل وجب الإتيان بفرد آخر ثانياً، وعلى كلا التقديرين فلا معنى لجواز الامتثال الثاني أصلاً.

هذا تمام الكلام في المره والتكرار.

ص: ١٤٧

١- (١) أي إتيان هذا الفرد الجديد. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٠٢.

المبحث الثامن: فى الفور والتراخى

اشاره

لا يخفى عليك أنّ المراد بدلالاتها على التراخى هو تقييد مدلولها به، بحيث يكون التراخى واجباً لا جائزاً، كما أنّ المراد بدلالاتها على الفور أيضاً ذلك، والمراد بعدم دلالتها على أحدهما عدم كون مدلولها مقيداً بالفور ولا بالتراخى.

فما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من أنّ قضيه إطلاقها جواز التراخى ليس قولاً به.

وجميع ما مرّ فى مبحث المرّه والتكرار حول أنّ النزاع هل هو فى تقييد الماده أو الهيئه أو الصيغه المركبه منهما جارٍ هنا أيضاً طابق النعل بالنعل.

نعم، لا يجرى هاهنا ما أفاده سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى تلك المسأله من امتناع تقييد الهيئه بالتكرار، مستدلاً بأنّ الشىء الواحد من جهه واحده لا يعقل أن يتعلّق به البعث المتعدّد على نحو التأسيس، وعدم جريانه فى المقام واضح لا يحتاج إلى البيان.

وأما ما أفاده فى آخر كلامه من أنّ تقييد الهيئه بالمرّه أو التكرار مستلزم لتعلّق لحاظين مختلفين بشىء واحد فهو جارٍ فى المقام أيضاً، كما يجرى هنا سائر المباحث المتقدمه هناك، فلا نطيل الكلام بتكرارها.

بيان ما هو المختار في المسأله

والحق ما عليه المحققون من عدم دلالتها على الفور ولا على التراخي.

لأن المتبادر منها هو البعث والتحريك الاعتباري إلى الماهية، فلا تدلّ عليهما لا بهيئتها ولا بمادتها، ولا بدّ في التقييد بأحدهما من دلالة اخرى.

بيان أدله القائلين بالفور ونقدها

وكلّ من ذهب إلى الفور تسلّم أيضاً عدم دلالة الصيغه عليهما لغه، ولكنهم أقاموا أدله خارجيه لإثبات وجوب الفور في خصوص الأوامر الشرعيه:

منها: أنّ العلل التشريعيه كالعلل التكوينيّه طابق النعل بالنعل، فكما أنّ المعلول لا ينفكّ عن علته التكوينيّه، فكذلك الأمور به لا بدّ من إتيانه عقيب الأمر فوراً، لأنّ الأمر سبب شرعيّ لتحقّق الأمور به. وقد عرفت في مبحث التعيّد والتوصيل أنّ هذا ما ذهب إليه المحقّق الحائري رحمه الله (١).

وفيه: أنّ تشبيه التشريع بالتكوين مطلقاً بحيث يكون وجه الشبه جميع الأوصاف الموجوده في المشبه به لا دليل عليه، بل ممنوع، لما عرفت (٢) من أنّ عدم انفكاك المعلول عن علته إنّما هو لكون العله التامه كافيّه في تحقّقه، فلا يعقل الانفكاك.

نعم، قد يزيل الخالق «جلّ جلاله» علّيتها، كما أزالها عن النار في قصّه إبراهيم عليه السلام.

وأما انفكاك المعلول عن علته مع بقاء العليه فغير معقول. هذا في

ص: ١٧٠

١- (١) راجع ص ١٢٣.

٢- (٢) راجع ص ١٢٧.

وأما البعث والتحرّيك الاعتبارى الذى هو من التشريعات فيمكن أن يتعلّق بأمر استقبالى، بل هو واقع فى الشريعة، كوجوب الحجّ على المستطيع قبل الموسم المسمّى بالواجب المعلق، فإنّ الوجوب قبله حالى ولكنّ الواجب استقبالى (١).

فلا يصحّ قياس التشريع بالتكوين لإثبات وجوب الفور فى امثال الأوامر الشرعيّه.

ومنها: بعض الآيات، كقوله تعالى: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» (٢)، وقوله: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» (٣).

وتقريب الاستدلال بآيه الاستباق أنّها ظاهره فى وجوب الاستباق إلى الخيرات التى منها الإتيان بالمأمور به، وأما آيه المسارعه فتقريب الاستدلال بها أنّ المراد هو المسارعه إلى سبب المغفره، لأنّ نفس المغفره هى فعل اللّهم سبحانه، ولا يعقل الأمر بالمسارعه إلى فعل الغير، وعليه فسبب المغفره عامّ يشمل التوبه وفعل المأمور به، لأنّه أيضاً يوجب المغفره بمقتضى قوله تعالى: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (٤).

ويمكن الجواب عن الاستدلال بالآيتين بوجوه:

ص: ١٧١

١- (١) لا يقال: لعله من قبيل ما تقدّم فى التكوّنات من إزاله تأثير النار فى الحراره. فإنّه يقال: كلّاً، فإنّ العليّه التشريعيّه ما ازيلت هاهنا من الدليل الدالّ على وجوب الحجّ، وإلا لم يتعلّق حتّى بالأمر الاستقبالى ولم يؤثر فيه. م ح - ى.

٢- (٢) آل عمران: ١٣٣.

٣- (٣) البقره: ١٤٨.

٤- (٤) هود: ١١٤.

١ - أن الأمر في آية المسارعة إرشادي، فلا يستفاد منه الوجوب الشرعي، والدليل على إرشاديته أن قوله تعالى: «وَجَنِّهَ عَرَضُهَا السَّمِإَاتُ وَالْأَرْضُ» معطوف على «مَغْفِرَهُ»، والعطف ظاهر في كون المعطوف مغايراً للمعطوف عليه غير مفسّر له، وعلى هذا فالأمر بالمسارعة إلى الجنّة إرشاد إلى حكم العقل بحسن المسارعة إليها بالإتيان بالتكاليف الشرعيّة، إذ لا يمكن القول بأنّ لنا مضافاً إلى التكاليف المتعلّقة بالواجبات - كالصلاه والصوم ونحوهما - تكليفين مولويين آخرين: أحدهما: وجوب المسارعة إليها، والآخر وجوب المسارعة إلى الجنّة، فتعلّق الأمر بالمعطوف في الآيه إرشادي بلا إشكال، فلا محاله كان تعلّقه بالمعطوف عليه أيضاً كذلك، لعدم تكرّره، فلا يمكن إرادته المولويّه منه بالنسبه إلى المعطوف عليه، والإرشاديه بالنسبه إلى المعطوف.

بخلاف قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»^(١) حيث إنّ الأمر الأوّل إرشادي والثاني مولوي.

هذا الجواب مختصّ بآيه المسارعة، ولا يجري في آيه الاستباق.

٢ - أن الآيتين تختصّان بالواجبات الكفائيه.

توضيح ذلك: أنّ «سارعوا» من باب المفاعله، وهو بين الاثنين، فلا بدّ من أن يكون متعلّقه شيئاً قابلاً للمسابقه والمسارعه إليه، وهذا ينحصر في الواجبات الكفائيه التي تركها يوجب استحقاق الجميع للعقوبه، وفعالها لا- يوجب إلّا استحقاق الفاعل فقط للمثوبه، فالله سبحانه أراد أن يتحقّق المسارعه بين المكلّفين في هذه الواجبات بحيث يجتهد كلّ منهم أن يسبق إليها غيره وينال إلى ثوابها.

ص: ١٧٢

وآيه الاستباق وإن لم تكن بهيئتها مقتضيه لذلك، حيث إن باب الافتعال لا يقتضى كون الفعل بين الاثنين، إلا أنها بما دلتها تقتضيه، لأن السبق فى مقابل اللحق، فلا يصدق إلا فيما إذا كان فى مقابل السابق لاحق.

لا يقال: إذا دلت الآيتان على وجوب الفور فى الواجبات الكفائيه، فبعدم القول بالفصل يتم المطلوب فى الواجبات العيئيه أيضاً.

فإنه يقال: إن صيغه «افعل» وإن كانت ظاهره فى الوجوب لو خليت وطبعها، إلا أن لنا فى المقام قرينه على عدم كونها فى الآيتين للوجوب، وهى أن وجوب المسارعه والاستباق هاهنا يستلزم أن يستحق كل من سبق غيره إلى فعل واجب من الواجبات الكفائيه مثبوتين: إحداهما لإطاعه الأمر المتعلق بنفس ذلك الواجب، والأخرى لإطاعه الأمر المتعلق بالمسارعه والاستباق إليه، وهذا واضح البطلان.

فلا بد من حمل الآيتين على الاستحباب حتى فى موردهما الذى هو الواجبات الكفائيه. هذا أولاً.

وثانياً: سلمنا دلالتهما على الوجوب، ولكن دلالتهما على الفور ممنوعه، لأنه غير المسارعه والاستباق، ألا ترى أنه لو مات صديقك مثلاً- ولم يطلع على موته غيرك، ولكنك لم تقم بتجهيزه بمجرد اطلاعك على موته، بل أخرت تجهيزه ثلاثه أيام مثلاً، لصدق على فعلك الواقع فى اليوم الثالث المسارعه والاستباق دون الفوريه؟

وحاصل هذا الجواب الثانى: أن مورد الآيتين هو الواجبات الكفائيه أولاً، ولا تدلّان على الوجوب ثانياً، ولا ملازمه بين وجوب المسارعه والاستباق وبين وجوب الفور ثالثاً.

٣ - أنه لا ريب في دلاله آيه الاستباق على العموم، لأنّ «الخيرات» جمع محلّي باللام، وهو يفيد العموم، ولكنّ الخيرات لا تنحصر في الواجبات، بل تعمّ المستحبات أيضاً، ولا- يمكن القول بوجود الفور في المستحبات، فالأمر دائر بين خروجها من الآيه تخصيصاً، بل خروج كثير من الواجبات، بل أكثرها، لعدم وجوب الفور فيها أيضاً، وبين حمل الأمر على الاستحباب، والأوّل يستلزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن أوّلاً، ولسان الآيه آب عن التخصيص ثانياً، فلا بدّ من حمل الأمر فيها على الاستحباب.

وأما آيه المسارعه فلا تفيد العموم أصلاً، لأنّ كلمه «مغفره» فيها نكره موصوفه، فكأنّه قال: «وسارعوا إلى مغفره موصوفه بأنّها من ربّكم»، ولا ريب في عدم دلاله النكره الموصوفه على العموم.

إن قلت: الآيه من قبيل النكره المضافه، لما تقدّم في توجيه الاستدلال بها من أنّ المراد «سارعوا إلى سبب المغفره من ربّكم»، لما عرفت من أنّه لا يعقل الأمر بفعل الغير.

قلت: أوّلاً: فعل الغير على قسمين: قسم لا- يرتبط بالمأمور أصلاً، فلا يعقل تعلق الأمر به، كالخلق الذي هو فعل الله تعالى، ولا صله له بالإنسان أصلاً، وقسم يرتبط به، وهذا لا مانع من تعلق الأمر به، والمقام من قبيل الثاني، لأنّ المغفره وإن كانت فعل الله سبحانه، إلّا أنّ لها ربطاً بفعل الإنسان، فلا نحتاج على هذا إلى تقدير مضاف في الآيه.

وثانياً: أنّ النكره المضافه أيضاً لا تفيد العموم.

على أنّها لو كانت مفيده له فالقدر المتيقّن منه ما إذا كان المضاف والمضاف إليه كلاهما مذكورين في الكلام، وأما في مثل المقام الذي ظاهره من قبيل

النكره الموصوفه وباطنه من قبيل النكره المضافه بلحاظ اللفظ المقدر فهل يعامل معه معامله الأولى؟ فلا يفيد العموم، أو الثانيه؟ يفيد، يحتاج إلى تأمل فيما تقتضيه أدبيات العرب لكي يتضح الحال في المسأله.

ويؤيد عدم دلالتها على العموم اختلاف المفسرين في تفسير المغفره، فقال بعضهم: المراد بها الصلوات اليوميّه، وقال بعض آخر: هي صلاه الجماعه والحضور في الصفّ الأوّل منها، وقيل: هي تكبيره الإحرام من قبل المأمومين عقيب تكبيره الإمام، وقيل: هي الجهاد في سبيل الله، وفسرها بعضهم بالتوبه، وبعضهم بالإخلاص، إلى غير ذلك، فلو كان لها عموم لم يعدل المفسرون عنه إلى المصاديق.

وبالجملة: لا تدلّ آيه المسارعه على العموم حتّى يدعى شمولها لجميع الواجبات ويستنتج وجوب الفور فيها.

على أنّها لو دلّت على العموم لتوجّه إليها الإشكال المتقدّم في آيه الاستباق، لشمولها للمستحبات أيضاً، لأنّها سبب للمغفره كالواجبات (1)، فلا بدّ من حمل الأمر فيها على الاستحباب، وإلّا لزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن أولاً، ولسان الآيه آب عن التخصيص ثانياً، كما تقدّم في آيه الاستباق أيضاً.

ثمّ ربما استشكل على الاستدلال بآيه الاستباق بأنّ فيها قرينته عقليّه دالّة على عدم إرادته الوجوب، وهي أنّ وجوب الاستباق يستلزم عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

توضيح ذلك: أنّ الاستباق يكون بمعنى التقديم، «فاستبقوا الخيرات» أي

ص: ١٧٥

١- (١) بل لعلّ سببّه المستحبات لها كانت أظهر من سببّه الواجبات، لأنّ العبد يفعل المستحبات طوعاً، وأمّا الواجبات فربما يفعلها كرهاً، خوفاً من العقاب. منه مدّ ظلّه.

قدّموها، وحيث إنّ تقديم شيء يلازم تأخير شيء آخر، ولم يلحظ في الآيه تقديم الخيرات على غيرها، فلا محاله اريد تقديم بعض الخيرات على بعضها الآخر، على أنّ المكلف أيضاً لا يقدر على غير ذلك في مقام العمل، فإنّه لا يتمكّن من الجمع بين جميع الخيرات في زمن واحد، فلاشتغال ببعضها فوراً يوجب تحقّق سائرهما في الأزمنه اللاحقه، فلم يتحقّق الاستباق بالنسبه إليها، مع أنّه لا- مزيه للخيرات السابقه على الخيرات اللاحقه، لأنّ ملا-ك وجوب الاستباق إنّما هو نفس الخيريّه، وهذا موجود في جميعها، فيلزم من وجوب الاستباق إلى بعض الخيرات عدم وجوب الاستباق إلى بعضها الآخر، وهو محال.

وفيه أولاً: أنّ الآيه ظاهره في ملاحظه سبق واللحوق بالنسبه إلى المكلفين في كلّ واحد واحد من الخيرات، لا بالنسبه إلى أفراد الخيرات بملاحظه جميعها معاً، فإنّه خلاف الظاهر جدّاً، ولذلك قلنا باختصاص الآيه بالواجبات الكفائيه.

وثانياً: أنّ القرينه العقليه لا- توجب رفع اليد عن ظهور الآيه في الوجوب، بل توجب كون المقام من مصاديق باب التزام، فإن كان بعض الخيرات معلوم الأهمّيّه أو محتملها فلا بدّ من تقديمه، وإلّا فيتخيّر بينها، كما هو مقتضى باب التزام.

على أنّ المستشكل لم يبيّن المراد من الآيه بعد عدم إرادته الوجوب منها.

فإن كان غرضه حملها على الاستحباب فالإشكال متوجّه إليه أيضاً طابق النعل بالنعل، فإنّ استحباب الاستباق إلى بعض الخيرات مستلزم لعدم استحباب الاستباق إلى بعضها الآخر، وهو محال.

وإن كان غرضه حملها على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاستباق إلى الخيرات، فمضافاً إلى ورود الإشكال عليه أيضاً، يرد عليه أن الأمر لا- يكون إرشادياً إلا إذا كان متعلقاً بنفس ما تعلق به حكم العقل، والمقام ليس كذلك، لأنّ العقل يحكم بحسن الاستباق إلى الخيرات في مقابل تركها أو الاشتغال بغيرها، ولكن لا- يحكم بحسن الاستباق إلى بعض الخيرات بالقياس إلى بعضها الآخر كما هو مفروض هذا المستشكل في تفسير الآيه الشريفه.

وحاصل ما تقدّم أنّ الأمر لا يدلّ على الفور، ولا على التراخي، لا وضعاً، ولا بدلاله خارجيه.

تتمّه

بناءً على القول بالفور بأحد النحويين، فلو عصى المكلف وأخلّ بالفوريّه فهل يجب عليه الإتيان بالمأمور به في الزمان الثاني والثالث وهكذا، أم يسقط التكليف رأساً؟ وجهان مبنيان على أنّ مفاد الصيغه على هذا القول هل هو وحده المطلوب أو تعدّده (1)؟ هذا بحسب مقام الثبوت. ولا دليل على إثبات أحد الطرفين.

فيكون المرجع هو الإطلاق القاضى بعدم الوجوب في الزمن الثاني لو تمّت مقدّمات الحكمه، لأنّ أصل ثبوت التكليف كما يحتاج إلى البيان، كذلك ثبوته في الزمن الثاني أيضاً يحتاج إليه، وفرض أنّه لم يبيّنه مع كونه في مقام البيان، فلا يثبت.

ص: ١٧٧

١- (١) فعلى الأول لا يجب الإتيان بذات المقيّد لو لم يأت بالقيّد، فكان التقييد في المقام مثل تقييد الرقبه بالإيمان فيما إذا قال المولى: «اعتق رقبه»، وعلى الثاني يجب، فكان نظير تقييد الصلاه بالوقت في قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ». الإسراء: ٧٨. منه مدّ ظلّه.

وإلّا فالمرجع عندى هو الاستصحاب، فإنّ المقام من مصاديق القسم الثانى من استصحاب الكلّى، لأنّ منشأ الشكّ هو أنّ التكليف الذى كان ثابتاً قطعاً هل كان بنحو وحده المطلوب أو تعدّده، والتكليف مرتفع قطعاً على الأوّل، وبقىّ جزءاً على الثانى، فيستصحب.

هذا تمام الكلام فى الفور والتراخى، وبه تمّ مباحث الفصل الثانى.

ص: ١٧٨

الفصل الثالث فى الإجزاء

البحث حول عنوان المسأله

إنَّ المحقق الخراسانى رحمه الله عنوان البحث بأنَّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟ (١) ولكنَّ صاحب الفصول عنوانه بأنَّ الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء إذا أتى به المأمور على وجهه أو لا؟ (٢) وما ذكره صاحب الكفايه عنوان صحيح معقول، لكنَّه لا- يرتبط بمباحث الألفاظ التى ذكره فى ضمنها، وأمَّا عنوان صاحب الفصول فهو وإن كان من مصاديق مباحث الألفاظ إلَّا أنه محلَّ إشكال.

توضيح ذلك: أنَّ «الاقضاء» بناءً على عنوان صاحب الكفايه، بمعنى السبب، فيكون المعنى أنَّ الإتيان بالمأمور به فى الخارج على وجهه هل هو سبب للإجزاء - أى لعدم وجوب الإعادة والقضاء - أم لا؟ وهذا بحث معقول صحيح عند جميع المتنازعين فى المسأله.

ص: ١٧٩

١- (١) كفايه الأصول: ١٠٤.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ١١٦.

وأما بناءً على ما ذكره صاحب الفصول فـ «الافتضاء» بمعنى الدلالة، فيكون المعنى أنّ الأمر بالشىء هل يدلّ على أنّ المكلف إذا أتى بالمأمور به لا يجب عليه الإعادة والقضاء أم لا؟

والدلالات اللفظية ثلاثه على ما قال به المنطقيون: المطابقه، والتضمّن، والالتزام.

ولا ريب فى انتفاء الأولى فى المقام، ضروره أنّا حينما نسمع قوله تعالى:

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) مثلاً - لا يتبادر إلى أذهاننا أنّ المخاطبين إذا أتوا بالصلاه على وجهها لا يجب عليهم الإعادة والقضاء، فأين الدلاله المطابقية؟

على أنّه تقدّم أنّ صيغته «افعل» تدلّ على الوجوب، ولو كان ما جاء فى عنوان الفصول تمام مدلولها للزم خروج الوجوب عن المدلول رأساً.

وأما الثانيه - أعنى الدلاله التضمّنيه - فيرد عليها أيضاً الإشكال الأوّل، وهو عدم تبادر ما ذكره صاحب الفصول بما أنّه جزء المدلول، ضروره أنّ قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مثلاً لا يدلّ إلّاعلى وجوب إقامه الصلاه، وأما مسأله أنّ المكلف إذا أتى بها لا يجب عليه الإعادة والقضاء فهى أجنبيّه عن مدلول الآيه.

وأما الالتزام فيمكن توجيهه بأنّ الصيغه تدلّ بالدلاله الالتزاميه على وجود مصلحه فى المأمور به، والعقل يستقلّ بأنّ المكلف إذا أتى به بجميع أجزائه وشرائطه حصّيل تلك المصلحه، فلا- يجب عليه الإعادة والقضاء، فيتّم المطلوب، وهو دلالة الأمر على الأجزاء بالدلاله اللفظيه الالتزاميه.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ بعض الناس كالشاعره ينكرون كون الأمر

ص: ١٨٠

١- (١) البقره: ٤٣.

والنهي تابعين للمصلحه والمفسده الموجودتين في الأمور به والمنهى عنه، بل القائلون به أيضاً لا يقولون به في جميع الموارد، ألا ترى أن صاحب الكفايه رحمه الله قال: قد لا تكون في متعلق الأمر مصلحه، ولا في متعلق النهى مفسده، بل المصلحه في نفس الأمر والنهى، كالأوامر الاختباريه والاعتذاريه (١).

وثانياً: أنهم اختلفوا في أن الدلاله الالتزاميه اللفظيه هل هي مختصه بما إذا كان اللزوم بيناً بالمعنى الأخص، أى الذى يلزم فيه تصوّر اللازم بمجرد تصوّر الملزوم (٢)، أو تعمّ البين بالمعنى الأعمّ أيضاً، وهو الذى ينتقل فيه الذهن إلى الملازمه بعد تصوّر اللازم والملزوم كليهما، والمقام على فرض تحقق الملازمه من قبيل الثانى، أعنى اللزوم البين بالمعنى الأعمّ، إذ لا ينتقل أذهاننا إلى الملازمه بين الأمر وبين المصلحه الواقعه في متعلقه إلا بعد تصوّر كليهما، وقد عرفت أنهم اختلفوا في كونه من مصاديق الدلاله اللفظيه الالتزاميه.

والحاصل: أن الصحيح ما اختاره المحقق الخراسانى رحمه الله في عنوان المسأله، وإن كان خارجاً عن مباحث الألفاظ.

ص: ١٨١

١- (١) الأمر الاختبارى: ما كان الداعى إلى صدوره مجرد اختبار العبد بأنه هل هو مطيع أو عاص، من دون أن يكون في متعلقه مصلحه أصلاً، كما في أمر إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل عليهما السلام. إن قلت: الاختبار صحيح بالنسبه إلى الموالى العرفيه، لا بالنسبه إلى الله العليم بذات الصدور. قلت: مضافاً إلى أن المناقشه في المثال ليست من دأب المحصّلين، إن الاختبار تارة يكون لأجل استعلام المولى المختبر، وأخرى بداعى تبيين حال العبد للناس، كى يعلموا بلياقته لتقبّل المناصب الإلهيه مثلاً، ويكون اسوه لهم في التسليم والانقياد في قبال أوامر المولى، كما في قصه إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام. والأمر الاعتذارى: ما كان الداعى إلى صدوره اعتذار المولى في عقوبه عبده، كما إذا كان له عبد عاص يؤذيه كثيراً، فيريد عقوبته، وليس له مبرر بحسب الظاهر، فيأمره بعمل ليس فيه مصلحه أصلاً، لكنّه يعلم أن العبد لا يمثله، فيصير مبرراً لعقوبته. م ح - ٥.

٢- (٢) كما في لوازم الماهيه. منه مدّ ظلّه.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تحقيق المقام يستدعى الكلام في موضعين:

الأول: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولى أو الثانوى أو بالأمر الظاهري (1) هل يقتضى الإجزاء عن التعبد بنفس ذلك الأمر ثانياً أم لا؟

وبعبارة أخصر وأجمل: الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر هل يقتضى الإجزاء بالنسبه إلى نفس ذلك الأمر أم لا؟

الثانى: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهري هل يقتضى الإجزاء عن التعبد بالأمر الاختيارى أو الواقعي أم لا؟ فلو قلنا بالإجزاء فلا يجب على من صلّى متمماً لفقد الماء أن يعيد صلاته فى الوقت أو يقضيها خارجه بالطهاره المائيه بعد وجدان الماء، وكذا لا يجب على من صلّى الجمعه فى يومها متممياً كما يخبر موثّق دالّ على وجوبها أو باستصحاب الوجوب أن يصلّى الظهر أداءً فى الوقت، وقضاءً خارجه بعد كشف الخلاف وعلمه بأنّ صلاه الظهر كانت واجبه لا- الجمعه، وأما لو قلنا بعدم الإجزاء لوجب عليه الإعادة والقضاء بعد وجدان الماء فى الصورة الأولى، وصلاه الظهر أداءً أو قضاءً بعد كشف الخلاف فى الصورة الثانية.

والفرق بين الموضعين من وجهين:

١ - أنّ الموضع الأول من هذا البحث يعمّ الأوامر الثلاثه: الواقعي الاختيارى، والواقعي الاضطرارى، والظاهري، بخلاف الموضع الثانى، فإنّه مختصّ بالقسمين الأخيرين ولا يعمّ الأمر الواقعي الاختيارى كما هو واضح.

ص: ١٨٢

١- (١) تثليث الأوامر ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله وسيأتى التحقيق فيه فى المقدّمه الخامسه ص ١٩١. م ح - ى.

٢ - أن البحث في الموضوع الأوّل عقليّ، فإنّ العقل هو الذى يحكم بأنّ الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء عن التّعبد بأمره ثانياً أو لا يقتضى، بخلاف الموضوع الثانى، إذ لا مجال للعقل بأن يحكم - بعد رفع العذر - بوجوب الإعادة والقضاء أو عدم وجوبهما فيما إذا صلّى المكلف متيمّماً، وكذا فيما إذا انكشفت مخالفته الأماره أو الأصل للواقع، بل لا بدّ هاهنا من ملاحظه دليل الأمر الاضطرارى، كقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين» ودليل حجّيه الأمارات، كجمله «صدّق العادل» مثلاً الدالّه على حجّيه خبر الواحد، ودليل حجّيه الاستصحاب، كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وملاحظه أنّ هذه الأدلّه هل تدلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى والظاهرى يقتضى الإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختيارى والواقعى أم لا؟

فالبحث في الموضوع الثانى لفظيّ لملاحظه الأدلّه اللفظيه فيه.

والعنوان الجامع لكلا الموضوعين هو قولنا: «الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا» كما عبّر به صاحب الكفايه، فلا يحتاج كلّ واحد منهما إلى عنوان من البحث مختصّ به.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المهمّ فى مبحث الإجزاء إنّما هو الموضوع الثانى منه، وأمّا الموضوع الأوّل فلا ريب ولا خلاف بيننا فى الإجزاء فيه، لاتّفاق الكلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يقتضى الإجزاء بالنسبه إلى نفس ذلك الأمر. نعم، خالفنا فيه بعض الأشاعره.

إن قلت: إذا كان المهمّ فى هذا البحث هو الموضوع الثانى فقط، وتقدّم أنّه بحث لفظيّ لا عقليّ فلعلّ المناسب له هو العنوان المذكور فى «الفصول» لا ما

فى «الكفايه»، لما تقدّم من كون ما ذكره صاحب الفصول مربوطاً بمباحث الألفاظ دون ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله.

قلت: كلّاً، فإنّ صاحب الفصول جعل البحث فى دلالة صيغه الأمر على الأجزاء، وما تقدّم منّا بالنسبه إلى الموضوع الثانى إنّما هو لفظيه النزاع بلحاظ كون البحث فيه عن مقدار دلالة دليل اعتبار الأمر الاضطرارى أو الظاهرى، لا عن مقدار دلالة نفس الأمر، فاللفظ الذى فى كلامه مغاير للفظ الذى نحن أردناه.

إذا عرفت هذا فلا بأس بتقديم امور قبل الخوض فى تفصيل المقام تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله.

بيان المراد من «وجهه»

أحدها: الظاهر - كما قال صاحب الكفايه - أنّ المراد من «وجهه» فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العباده.

لا خصوص الكيفيه المعبره فى المأمور به شرعاً، فإنّه عليه يكون «على وجهه» قيداً توضيحياً، وهو بعيد(١).

وأما استشكاله عليه بقوله: «مع أنّه يلزم خروج التعديّيات عن حرّيم النزاع بناءً على المختار كما تقدّم من أنّ قصد القربه من كيفيات الإطاعه عقلاً، لا من قيود المأمور به شرعاً»(٢) فلا يتمّ.

لأنّ أوّل من قال باستحاله أخذ قصد القربه فى المأمور به هو الشيخ

ص: ١٨٤

١- (١) كفايه الأصول: ١٠٥.

٢- (٢) المصدر نفسه.

الأعظم الأنصاري رحمه الله، وتبعه في ذلك تلامذته منهم المحقق الخراساني رحمه الله، وأمياً من تقدم على الشيخ من الأصوليين فاعتقدوا بأن قصد التقرب من قيود الأمور به شرعاً، فكيف يصح الاستدلال على أن المراد من «وجهه» في عنوان البحث ما ذكره، لا خصوص الكيفيه المعبره في الأمور به شرعاً بأنه مستلزم لخروج التعبدات عن حريم النزاع؟!

ولكن مع ذلك لا يصح أن يُراد من «وجهه» خصوص الكيفيه المعبره في الأمور به شرعاً، لبعده كونه قيماً توضيحياً كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

كما لا يصح أن يراد به الوجه (١) المعبر عن بعض الأصحاب، فإنه مع عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره إلّا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات (٢)، لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بد من إرادته ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه كما لا يخفى (٣).

حول كلمه «الاقضاء»

ثانيها: قال المحقق الخراساني رحمه الله: الظاهر أن المراد من «الاقضاء» هاهنا الاقضاء بنحو العليه والتأثير، لا بنحو الكشف والدلاله، لأنّ الدلاله إنّما هي صفة للألفاظ مع أنّ الموضوع في عنوان البحث هو الإتيان بالأمور به، وهو ليس بلفظ.

إن قلت: هذا إنّما يكون كذلك بالنسبه إلى أمره، وأما بالنسبه إلى أمر آخر، كالإتيان بالأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى بالنسبه إلى الأمر

ص: ١٨٥

١- (١) كقصد الوجوب أو الندب. م ح - ي.

٢- (٢) مع أنّ البحث في مطلق الواجبات لا في خصوص العبادات. م ح - ي.

٣- (٣) هذه عين ما في كفايه الأصول: ١٠٥.

الاختياري أو الواقعي فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الإجزاء أو بنحو آخر لا يفيد.

قلت: النزاع فيهما أيضاً إنما هو في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل هو عقلًا للإجزاء بالنسبة إلى الأمر الاختياري أو الواقعي أم لا؟ غايته أنّ سبب هذا النزاع إنّما هو الخلاف في دلالة دليلهما هل أنّه على نحو يستقلّ العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه وعدم دلالاته؟ بخلاف النزاع في إجزاء الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر، حيث إنّ لا يرتبط بدلاله الأدلّة اللفظية أصلاً.

وبالجملة: النزاع في كلام الموضوعين إنّما هو في أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مؤثر في الإجزاء وعله له عقلًا أم لا، وإن كان هذا النزاع في أحدهما مسبباً عن نزاع لفظي آخر دون الآخر (1).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله في المقام

واعترض عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

ليس الاقتضاء الواقع في تحرير محلّ البحث بمعنى العليّة والسببيّة بحيث يكون إتيان المأمور به في الخارج بحدوده (2) مؤثراً في الإجزاء بأيّ معنى فسّر، وظنّي أنّ ذلك واضح؛ لانتفاء العليّة والتأثير في المقام، سواء فسّر الإجزاء بالمعنى اللغوي أعني الكفاية أم بشيء آخر من سقوط الأمر أو

ص: ١٨٦

١- (١) كفاية الأصول: ١٠٥.

٢- (٢) هكذا في «تهذيب الأصول» لكنّ الصحيح «بحدوده». م ح - ي.

الإرادة، أمّا على الأوّل: فلأنّ الكفاية عنوان انتزاعي لا يقع مورد التأثر والتأثير، والعجب من المحقق الخراساني حيث جمع بين الالتزام بكون الاقتضاء بمعنى العليّة وبين القول بأنّ الإجزاء هو الكفاية. وأمّا على الثاني: فلأنّ الإتيان ليس علّه مؤثّر في سقوط الأمر، كما أنّ السقوط والإسقاط ليسا من الأمور القابلة للتأثير والتأثر الذين هما من خصائص التكوين، وأمّا الإرادة فالأمر فيها أوضح، لأنّ الإتيان لا يصير علّه لانعدام الإرادة وارتفاعها، لا في الإرادات التكوينية ولا في المولويّة التي يعبر عنها بالتشريعيّة، إذ تصوّر المراد بما أنّه الغايه والمقصود مع مبادٍ اخر علّه لانقذاح الإرادة في لوح النفس، كما أنّه بنعت كونه موجوداً في الخارج من معاليل الإرادة، فلا يعقل أن يكون المعلول بوجوده طارداً لوجود علته (1).

وأقصى ما يتصوّر لسقوط الإرادة من معنى صحيح عند حصول المراد هو انتهاء أمدها، بمعنى أنّ الإرادة كانت من بدء الأمر مغياّه ومحدوده بحدّ خاصّ، فعند وصولها إليه لا اقتضاء لها في البقاء، لا أنّ لها بقاءً والإتيان بالمأمور به قد رفعها وأعدمها كما هو قضيه العليّة، كما أنّ الأمر لمّا صدر لأجل غرض وهو حصول المأمور به فبعد حصوله ينفذ اقتضاء بقائه، فيسقط لذلك، كما هو الحال في إرادته الفاعل المتعلّقه بإتيان شيء لأجل غرض، فإذا حصل الغرض سقطت الإرادة، لانتهاء أمدها، لا لعلّيه الفعل الخارجي لسقوطها.

والأولى دفعاً للتوهم أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجز، أو لا (2)؟ فتدبر.

إنتهى كلامه قدس سره.

ص: ١٨٧

١- (١) لأنه مستلزم لطرده نفسه، وهو مستحيل. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ٢٥١.

وفيه: أنه وإن كان كلاماً حسناً بالنسبه إلى العليّه الفلسفيّه، حيث إنه لا بدّ فيها من كون العله والمعلول أمرين واقعيتين، وأمّا بالنسبه إلى العليّه الشرعيّه التي هي محلّ النزاع فلا، ألا ترى أنه يقال في الشريعة: الكزيه سبب لاعتصام الماء، وإتلاف مال الغير سبب للضمنان، وعقد النكاح سبب للزوجيه، إلى غير ذلك، مع أنّ المعلول في جميعها أمر اعتباري، بل العله أيضاً كذلك في المثال الأول.

وكون الاقتضاء في المقام بمعنى السببيه الشرعيّه لا الفلسفيّه واضح بالنسبه إلى الموضوع الثاني من البحث، لما تقدّم من أنّ أساس النزاع فيه في مفاد الأدله الشرعيّه، حيث نتكلم في أنّ دليل اعتبار الأمر الاضطراري والظاهري هل يدلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بهما عله للإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري والواقعي أم لا؟ فالبحث لفظي شرعي لا عقلي.

وأمّا بالنسبه إلى الموضوع الأول فلا، لأنّ البحث فيه وإن لم يكن إلعقلياً، ولكنّه لا- يجب أن يكون حكم العقل قائماً على امور واقعيّه، بل يمكن أن يكون قائماً على أمر اعتباري، ألا ترى أنّ العقل يحكم بلزوم اطاعه المولى مع أنّه قائم على البعث والتحريك الاعتباري من قبل المولى، فلا إشكال هاهنا أيضاً في أن يحكم العقل بسببيه الإتيان بالمأمور به للإجزاء، وإن كان الإجزاء بمعنى الكفايه التي هي أمر اعتباري.

وبعباره اخرى: العليّه والتأثير في كلام المحقق الخراساني إنّما هي في مقابل الكشف والدلاله التي هي مربوطه باللفظ، لا بمعنى العليّه الفلسفيّه كي تقاس عليها.

ثالثها: الظاهر أنّ الإجزاء هاهنا بمعناه لغه، وهو الكفايه، وإن كان يختلف ما يكفى عنه، كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله (١).

هذا ما يصل إليه البصير المتأمل في كلمات الفقهاء والأصوليين.

لكنّ الجمود على ظهورها البدوى ربما يوهم أنّ لهم فيه اصطلاحاً خاصاً، فإنّهم فسروه تارة ب «إسقاط التعبد به ثانياً» وأخرى ب «إسقاط القضاء».

وضمير «به» في التفسير الأوّل راجع إلى «الأمر» الذى تدلّ عليه كلمه «المأمور به» المذكور في عنوان البحث، ففيه نوع استخدام بالنسبه إلى الموضوع الثانى من البحث (٢)، ضروره أنّ المراد بالضمير الأمر الواقعى والاختيارى، وبمرجعه الأمر الظاهرى والاضطرابى.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ «التعبد به ثانياً» المذكور في التفسير الأوّل أعمّ من الإعادة في الوقت والقضاء خارجه.

وأما بناءً على التفسير الثانى فيختصّ محلّ النزاع بالقضاء فقط، إلّا أن يكون مرادهم ب «إسقاط القضاء» إسقاط الإتيان بالمأمور به، فيعمّ الأداء أيضاً، ويؤول التفسيران إلى معنى واحد.

والمحقق الخراسانى رحمه الله ظنّ أنّ التفسير الأوّل منحصر في الأمر الواقعى الأوّل، والثانى في الأمرين الاضطرابى والظاهرى (٣).

ص: ١٨٩

١- (١) كفايه الأصول: ١٠٦.

٢- (٢) قد عرفت في تحرير محلّ النزاع أنّ البحث يقع في موضعين: أ - أنّ الإتيان بالمأمور به بكل أمر هل يقتضى الإجزاء بالنسبه إلى نفس ذلك الأمر أم لا؟ ب - أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرابى أو الظاهرى هل يقتضى الإجزاء عن التعبد بالأمر الاختيارى أو الواقعى أم لا؟ م ح - ي.

٣- (٣) حيث قال: فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى يكفى فيسقط به التعبد به ثانياً، وبالأمر الاضطرابى أو الظاهرى الجعلى فيسقط به القضاء. كفايه الأصول: ١٠٦.

وهو باطل، إذ كل من التفسيرين يجرى في جميع الأوامر الثلاثة.

ولعله أراد أن ينفي الاستخدام من التفسير الأول، حيث إن الأمر الواقعي الأول لا يجرى في الموضوع الثاني من البحث.

ولكنه غفل عن أن الأمرين الاضطراري والظاهري وإن كانا يجريان فيه، إلا أنّهما يجريان في الموضوع الأول أيضاً كما عرفت سابقاً، فلا يجب لأجل الفرار من الاستخدام تخصيص التفسير الأول بالأمر الواقعي الأول.

كما أنه لا وجه لتخصيص التفسير الثاني بالأمر الاضطراري والظاهري كما هو واضح.

الفرق بين مسأله الإجزاء ومسأله المره والتكرار

رابعها: أن الفرق بين هذه المسأله ومسأله المره والتكرار لا يكاد يخفى، فإنّ البحث هناك صغرى بالنسبه إلى هذه المسأله، فإننا كتبنا نبحت هناك في أنّ المأمور به هل هو مقيد بالمره أو بالتكرار(1)، أو ليس مقيداً بواحد منهما، وأمّا هنا فنبحث في أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه - أي مع جميع خصوصياته التي منها تقيده بالمره أو التكرار على القول بهما - هل يقتضى الإجزاء أم لا؟ وكلّ من الباحثين في تلك المسأله يتمكّن من اختيار ما شاء من القولين في المقام، فهما مسألتان مستقلتان.

مضافاً إلى أنّ الأقوال هناك كانت ثلاثه، بخلاف المقام، إذ ليس هنا أكثر من قولين، بل لا يعقل القول الثالث، إذ لا يمكن نفي اقتضاء الإجزاء ونفي عدم

ص: ١٩٠

١- (١) المراد بالتكرار مسماه الذي يتحقّق بالمرتين، ضروره أنّ التكرار الدائمي غير ممكن، لتعدد التكاليف. منه مدّ ظله.

اقتضائه كليهما، وهذا شاهد آخر على استقلال المسألتين.

وأما الفرق بينها وبين مسأله تبعيه القضاء للأداء فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنّ البحث في تلك المسأله لفظي وفي المقام عقلي (١).

وفيه أولاً: أنّك قد عرفت أنّ القسم المهمّ من البحث هاهنا أيضاً لفظي (٢).

وثانياً: أنّ الفرق المذكور ليس فرقاً ماهوياً.

والحقّ أنّ الفرق بين المسألتين ذاتي ماهوي، فإنّ موضوع البحث هاهنا هو الإتيان بالمأمور به، وهناك تركه، لأننا نبحت هنا في أنّ المكلف إذا أتى بالمأمور به بجميع خصوصياته المعبره فيه فهل يقتضى الإجزاء أم لا؟ وفي تلك المسأله نتكلم في أنّه إذا تركه في الوقت فهل يدلّ على وجوب القضاء نفس الأمر الدالّ على وجوب الأداء أم دليل آخر؟

حول تعدّد الأمر ووحدته

خامسها: ظاهر كلام المحقق الخراساني رحمه الله أنّ لنا أوامر ثلاثه: ١ - واقعي أولي، ٢ - واقعي ثانوي، ٣ - ظاهري (٣).

واعترض عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه ليس هنا إلّا أمر واحد تعلق بطبيعته الصلاه، وإنّما القيود من خصوصيات المصاديق، إذ قوله تعالى:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (٤) يدلّ على وجوب طبيعته في

ص: ١٩١

١- (١) كفايه الأصول: ١٠٦.

٢- (٢) راجع ص ١٨٣.

٣- (٣) توضيح كلامه أنّه تارة يُقال: «صلّ مع الوضوء» وأخرى: «صلّ مع التيمّم» وثالثه: «صلّ مع الوضوء الاستصحابي» فالأول أمر واقعي أولى متوجّه إلى واجد الماء، والثاني واقعي ثانوي متوجّه إلى فاقده، والثالث ظاهري متوجّه إلى الشاكّ في بقاء وضوءه. م ح - ي.

٤- (٤) الإسراء: ٧٨.

هذا الوقت المضروب لها، ثم دلّ دليل على اشتراطها بالطهاره المائيه في حال الاختيار، واشتراطها بالترابيه عند فقدانها بحيث يكون المأتى بالشرط الاضطرارى نفس الطبيعه التي يأتيا المكلف بالشرط الاختيارى بلا اختلاف في المتعلق والطبيعه والأمر، كما هو ظاهر قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» إلى أن قال سبحانه: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (١) فإنّ ظاهرها أنّ الصلاه التي سبق ذكرها وشرطيّتها بالطهاره المائيه يؤتى بها عند فقد الماء متيماً بالصعيد، وأنّها في هذه الحاله عين ما تقدّم أمراً وطبيعاً، وبالجملة: إنّ الكيفيّات الطارئه من خصوصيّات المصاديق لا من مكثرات موضوع الأمر، ولا يكون للطبيعه المتقيده بكيفيّه أمر، وبكيفيّه اخرى أمر آخر، والنزاع وقع في أنّ الإتيان بالمصداق الاضطرارى للطبيعه هل يوجب سقوط الأمر عنها أو لا؟ وقس عليه الحال في الأوامر الظاهريّه حرفاً بحرف (٢)، إنتهى.

وقال الإمام رحمه الله أيضاً ما حاصله: لعلّ مبنى القول بتعدّد الأمر ما عليه جماعه منهم المحقق الخراسانى من أنّ الجزئيه والشرطيّه والمانعيّه لا تقبل الجعل استقلالاً (٣)، فكون الموضوع مثلاً شرطاً للصلاه بالنسبه إلى واجد الماء يكشف عن تعلق أمر بالطبيعه المقيده بالوضوء، مثل «صلّ مع الوضوء أيها الواجد

ص: ١٩٢

١- (١) المائده: ٤.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ٢٥٥.

٣- (٣) ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله في مبحث الاستصحاب إلى أنّ الأحكام الوضعيه على ثلاثه أقسام: ١ - ما لا يقبل الجعل أصلاً، ٢ - ما يمكن جعله تبعاً للتكليف لا مستقلاً، ٣ - ما يمكن جعله بكلا الوجهين، وجعل الشرطيّه للمأمور به وأختيها من قبيل القسم الثانى، فلا يمكن جعل شىء شرطاً للمأمور به بما هو مأمور به مستقلاً، ولكن يمكن جعله تبعاً للأمر بالمركب. كفايه الأصول: ٤٥٥.

للماء» وكون التيمم شرطاً لها بالنسبة إلى فاقده يكشف عن تعلق أمر بالطبيعة المقيده بالتيمم، مثل «صلّ مع التيمم أيها الفاقد للماء» وكون الوضوء الاستصحابي شرطاً لها بالنسبة إلى الشاك في بقاء وضوئه يكشف عن تعلق أمر بالطبيعة المقيده بالوضوء الاستصحابي، مثل «صلّ مع الوضوء الاستصحابي أيها الشاك في بقاء الوضوء» وقس عليه الأجزاء والموانع، فللقادر على القيام في الصلاة أمر وللعاجز عنه الذي يصلي جالساً أو مضطجعاً أمر آخر، وتعلق الأول بالصلاة المركبة من أجزاء أحدها القيام، والثاني بالمركبة من أجزاء أحدها الجلوس أو الاضطجاع.

وهذا بخلاف القول بإمكان الجعل فيها مستقلاً حتى يتحفظ ظواهر الأدلة الظاهرة في الجعل مستقلاً، إذ يكون هنا أمر واحد متعلق بالطبيعة، وقد أمر الشارع بإتيانها بكيفية في حال الاختيار، وبكيفية أخرى في حال الاضطرار، والاختلاف في الأفراد والمصاديق، ولعمري أنّ هذا هو الحق، حفظاً لظواهر الأدلة مع ما سيأتي في مبحث الاستصحاب من إمكان تعلق الجعل مستقلاً بالشرطية والجزئية والمانعية (1).

هذا حاصل كلامه قدس سره، وهو كلام متين، والتحقيق موكول إلى مبحث الاستصحاب.

الإتيان بالمأمور به بكل أمر يجزى عن التعبد به ثانياً

إذا عرفت هذه الأمور فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين كما مرّ:

ص: ١٩٣

الموضع الأول: أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر (١) يجزى عن التعيّد به ثانياً، لاستقلال العقل بأنّه لا مجال مع موافقه الأمر بإتيان المأمور به على وجهه لاقتضاء التعيّد به ثانياً، بل هذا أمر ضرورى لا ينبغي الشكّ فيه؛ لحصول الغرض بعد تحقّق المأمور به وسقوط الأمر بعد حصول الغرض، فلا مجال للامتثال بعد الامتثال، ولا لتبديله بامتثال ثانٍ.

كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

خلافاً لصاحب الكفايه، فإنّه قال:

لا يبعد أن يُقال بأنّه يكون للعبد تبديل الامتثال والتعبد به ثانياً بدلاً عن التعبد به أولاً، لا منضمّاً إليه كما أشرنا إليه فى المسأله السابقيه (٢)، وذلك فيما علم أنّ مجرّد امتثاله لا يكون علّه تامّه لحصول الغرض وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماءٍ أمر به موله ليشربه فلم يشربه بعد، فإنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو اهرق الماء وأطلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أولاً، ضروره بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه، وإلّا لما أوجب حدوثه، فحينئذٍ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأول بدلاً عنه. نعم، فيما كان الإتيان علّه تامّه لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء فى فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أىّ القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون علّه، فله إليه سبيل، ويؤيد ذلك بل يدلّ عليه ما ورد من الروايات فى

ص: ١٩٤

١- (١) عتبرنا بهذا التعبير وفاقاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله، وإلّا فقد عرفت أنّه ليس لنا إلّا الأمر واحد. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) راجع آخر مبحث المرّه والتكرار. م ح - ٥.

باب إعادته من صلّى فرادى جماعه وأنّ الله تعالى يختار أحبهما إليه (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام

ويرد عليه أولاً: أنّ ما استدللّ به لإمكان تبديل الامتثال من أنّ الأمر بحقيقته وملا-كه لم يسقط بعد لو تمّ لدلّ على إمكان الانضمام أيضاً، فلا وجه للقول بصحّحه التبديل وبطلان الانضمام.

وثانياً: عدم سقوط الأمر بعد تحقّق الامتثال ممنوع كما عرفت فى آخر مسأله المرّه والتكرار (٢).

وأما وجوب الإتيان بالماء ثانياً فيما إذا اهرق الماء الأوّل فإنّما هو للعلم بغرض المولى، فإنّ العبد إذا علم بأنّ غرض المولى من الأمر بإتيان الماء هو التمكن من الماء لرفع عطشه به، وعلم أيضاً بأنّ الماء المأتى به قد اهرق فارتفع تمكّنه منه يجب عليه الإتيان بماء آخر، لا لعدم سقوط الأمر، فإنّه سقط بمجرد الإتيان الأوّل، بل لأنّ قضيه العبوديه والمولويه تقتضى لزوم تحصيل غرض المولى فيما إذا كان لازم الاستيفاء وكان العبد عالماً به، ولو لم يصدر منه أمر أصلاً، ألا ترى أنّ العبد لو رأى ابن المولى مشرفاً على الغرق يجب عليه إنقاذه وإن لم يكن المولى عالماً بحال ابنه حتّى يأمر بإنقاذه، ولا يجوز للعبد ترك الإنقاذ معتذراً عند مولاه بأنك لم تأمرنى بإنقاذه.

وبالجملة: يجب على العبد تحصيل غرض المولى إذا علم به، سواء صدر من قبله أمر أم لا. نعم، صدور الأمر يكون طريقاً لعلم العبد بالغرض غالباً.

ص: ١٩٥

١- (١) كفايه الأصول: ١٠٧.

٢- (٢) راجع ص ١٦٧.

ففى المقام سقط الأمر، ولزوم الإتيان بالماء ثانياً إنّما هو لأجل تحصيل غرض المولى وإن لم يكن أمر فى البين، فلا يصدق عليه عنوان امتثال الأمر، فحينئذ لا يكون وجوب الإتيان بالماء ثانياً فيما إذا اهرق الماء الأوّل شاهداً على جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر كما زعم المحقق الخراسانى رحمه الله.

وأما مسأله استحباب إعادة الصلاه جماعه لمن أذاها فرادى، ونحوها، كاستحباب تكرار صلاه الآيات ما دام سببها باقياً فى مثل الكسوف والخسوف الذى لا يرتفع فوراً فلو لم يوجد لها محمل فلا بدّ من القول بكونها من المتشابهات التى علمها عند الله والرسول والأئمّه المعصومين عليهم السلام، لأنّ ظاهر القرآن والروايات ليس بحجّه إذا كان مخالفاً لحكم عقلى قطعى، وقد عرفت أنّ عدم إمكان الامتثال عقيب الامتثال وكذا تبديله بامتثال آخر من الأحكام العقلية البديهية، فلا يمكن القول بأنّ إعادة الصلاه فى المسألتين من قبيل أحدهما.

مضافاً إلى أنّه يمكن الجواب عن روايات الباب بوجه آخر:

أما روايات صلاه الجماعه فاختلفوا فى موردها، فذهب المحقق الخراسانى رحمه الله تبعاً للمشهور إلى أنّ موردها ما إذا انعقدت الجماعه بعد إتمام صلاته منفرداً، أو حين الاشتغال بها لكنّه يتمّها فريضه، ثمّ يعيدها جماعه، وذهب الشيخ رحمه الله فى التهذيب إلى أنّ موردها إنّما هو ما إذا انعقدت الجماعه حين الاشتغال بالصلاه، ومعناها أنّه يستحبّ عليه أن يصرف تيّته من الفريضه إلى النافله، فيقطعها أو يتمّها سريعاً ثمّ يصلّى الفريضه جماعه (١).

وعلى هذا فلا ترتبط الروايات بالمقام أصلاً.

ص: ١٩٤

وأما على قول المشهور فيمكن أن يترأى في بادئ النظر أنّها تدلّ على تبديل الامتثال كما زعمه المحقّق الخراساني رحمه الله، ولكنّ الواقع خلافه، لأنّ الإعادة مستحبّه لا- واجبه، فلنا حكمان: أحدهما الوجوب، والآخر الاستحباب، والأوّل تعلق بطبيعته الصلاه، والثاني بإعادتها جماعه، فالإتيان بها فرادى امتثال للحكم الوجوبي، وإعادتها جماعه امتثال للحكم الاستحبابي، فأين تبديل الامتثال؟!

لا- يقال: كيف يمكن القول بكون الصلاه المعاده مستحبّه مع أنّه ورد في بعض الروايات: «ويجعلها الفريضة» (٢)؟

فإنّه يقال: ليس المراد بجعلها الفريضة نيّة الوجوب، بل المراد أن يجعلها بعنوان الصلاه التي أداها فرادى كالظهر والعصر وغيرهما، فإنّ الصلاه من العناوين القصدية التي لا تتعيّن إلّابالتعيين والقصد.

نعم، لا يلائمه كلمه «إن شاء» في الروايه الثانيه، لأنّ الصلاه مع الجماعه إن كانت إعاده لما أداها فرادى فلا يصحّ تعليقه بمشيئته المصلّي الظاهر في أنّه يتمكّن من أن يجعلها غيرها.

فلعلّ الأوجه أن يُقال: اريد أنّه يقصد بها صلاه القضاء إن شاء، ويؤيده خبر إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: تقام الصلاه وقد صلّيت؟ فقال: «صلّ واجعلها لما فات» (٣).

فحاصل معنى الروايات أنّه يجعلها قضاءً لما فات إن شاء، وإن لم يشأ ينوي

ص: ١٩٧

١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٤٠٣، كتاب الصلاه، الباب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٨: ٤٠١، كتاب الصلاه، الباب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٨: ٤٠٤، كتاب الصلاه، الباب ٥٥ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١.

بها إعادته لما أذاها فرادى.

إن قلت: ورد فى روايه: «يختار الله أحبهما إليه»^(١) كما أشار إليه المحقق الخراسانى رحمه الله فما المراد به؟

قلت: مضافاً إلى ضعفها سنداً يمكن أن يكون معناها أنه تعالى يختار الصلاة التى هى أحب إليه، وهى ما أتى بها جماعةً، فيعطيه ثواب الجماعة، وإن تحقّق الامتثال وسقط الأمر الوجوبى بالصلاة التى أتى بها فرادى.

وأما ما دلّ على إعادته صلاة الآيات فهو ما روى عن معاوية بن عمّار قال:

قال أبو عبدالله عليه السلام: «صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد»^(٢).

وظاهره وجوب الإعادته، ولكن لم يقل به أحد إلّا من شدّ وندر.

أمّا المشهور فذهبوا إلى كفايه صلاة واحدة مطلقاً، واستحباب الإعادته فى مثل الكسوف والخسوف الذى لا يرتفع فوراً.

فلنا حكمان، ولكلّ منهما متعلّق، أحدهما الوجوب، وهو تعلّق بطبيعته صلاة الآيات، والثانى الاستحباب، وهو تعلّق بإعادتها، فالصلاة الأولى امتثال للحكم الأول، والثانية للحكم الثانى، فأين تبديل الامتثال بامتثال آخر؟!

بل لو قلنا بوجوب الإعادته لأمكن أيضاً هذا التوجيه، لأنّ الوجوب الأوّل تعلّق بطبيعته صلاة الآيات ويسقط بالصلاة الأولى، والوجوب الثانى تعلّق بإعادتها ويسقط بالصلاة الثانى.

والحاصل: أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يقتضى الإجزاء عن نفس ذلك الأمر بالضروره.

ص: ١٩٨

١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٤٠٣، كتاب الصلاة، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٧: ٤٩٨، كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.

الموضع الثاني: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر (1) الاضطراري أو الظاهري هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري أو الواقعي أو لا؟

ففيه مقامان من البحث:

ص: ١٩٩

١- (١) هذا التعبير على فرض تعدد الأمر، وإلا فقد عرفت أننا ذهبنا تبعاً لسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله إلى أنه ليس لنا أكثر من أمر واحد. منه مدّ ظلّه.

المقام الأول: فى إجزاء المأمور به الاضطرارى عن المأمور به الاختيارى

وليعلم أنّ محلّ النزاع إنّما هو ما إذا وقع المأتى به صحيحاً فى ظرفه ولم ينكشف الخلاف فيما بعد أيضاً، فلو كانت مشروعيته الصلاة مع التيمّم مثلاً مشروطةً بفقد الماء فى جميع الوقت إلّا قدر إمكان أدائها من آخره، وهو صلّى مع التيمّم فى أوّل الوقت لقطعه بعدم تمكّنه من تحصيل الماء إلى آخره، ثمّ صار واجداً للماء فى وسطه فعليه الإعادة حتّى عند القائلين بالإجزاء، لانكشاف عدم مشروعيته الصلاة المأتى بها مع التيمّم حال الاضطرار.

ومنه قد انقدح أنّ جواز البدار بإتيان الصلاة مع التيمّم مثلاً فى أوّل الوقت أو وجوب الانتظار إلى آخره أو إلى اليأس من وجدان الماء منوط بكيفيته دلالة الأدلّة، فإنّها لم تقع فى أوّل الوقت مشروعاً صحيحاً إلّا إذا حكم الشارع بصحتها مطلقاً أو مع اليأس عن وجدان الماء إلى آخر الوقت.

إذا عرفت هذا فتحقيق الكلام يستدعى التكلّم فيه تارةً بحسب مقام الثبوت وبيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطرارى من الأنحاء وبيان ما هو قضيته كلّ منها من الإجزاء وعدمه، وأخرى بحسب مقام الإثبات وما وقع عليه.

أمّا البحث بحسب مقام الثبوت فقال المحقّق صاحب الكفايه قدس سره: فاعلم أنّه يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار كالتكليف الاختيارى فى حال الاختيار وافياً بتمام المصلحه وكافياً فيما هو المهم والغرض، ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شىء، أمكن استيفائه أو لا يمكن (١)، وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب. فهذه أربعة أنحاء ممكنه بحسب مقام الثبوت.

ومقتضى الصوره الثالثه - أعنى ما إذا كان الباقي ممّا يمكن ويجب تداركه - عدم الإجزاء، بخلاف باقى الصور، فلو ثبت فى مقام الإثبات أنّ الأمر الاضطرارى وقع على واحده من الصور الثلاثه الآخر إجمالاً ولو لم تكن متعيّنه كان مجزياً.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فتارةً يقع البحث فى الإعادته (٢) وأخرى فى القضاء.

أمّا الإعادته فلا تجب قطعاً على ما ذهبنا إليه فى المقدّمه الخامسه تبعاً للإمام رحمه الله من عدم تعدّد الأمر فى المقام، لأنّ الأمر سقط بمجرّد الإتيان بالمأمور به ولا يكون أمر آخر فى البين، فليس شىء يقتضى الإتيان به ثانياً، بل بناءً على وحده الأمر يرجع ما نحن فيه إلى الموضوع الأوّل من البحث الذى كان

ص: ٢٠٢

١- (١) ويمكن تقسيم هذا القسم إلى قسمين فرضيين: وهما أنّ الباقي لو فرض إمكان استيفائه فهل كان بمقدار يجب تداركه أم لا، فأصبحت الأقسام الأربعة خمسه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) البحث فى وجوب الإعادته فى الوقت وعدمه إنّما هو على فرض أن لا يشترط جواز الصلاه مع التيمّم مثلاً بكون العذر المسوّغ لها مستوعباً لجميع الوقت، إذ لو اشترط به فبعد وجدان الماء فى الوقت ينكشف عدم كون الصلاه المأتى بها مشروعاً، فتجب إعادتها حتّى على القول بعدم وجوب الإعادته. منه مدّ ظلّه.

الإجزاء فيه من الأحكام العقليّة البديهيّة.

وأما بناءً على تعدّد الأمر فلا ريب أيضاً في كونه مجزياً لو انعقد الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاه واحده في الوقت المضروب لها.

كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام

ولو لم يكن لنا إجماع على ذلك فلإمام رحمه الله تفصيل متين حيث قال:

ولو فرضنا عدم قيام الإجماع المذكور لاستفدنا من الأدلّه أنّ تعدّد الأمر ليس لأجل تعدّد المطلوب، بأن تكون الصلاتان مطلوبتين مستقلّتين، بل لأجل امتناع جعل الشرطيّه والجزئيّه استقلالاً، وأنه لا بدّ في انتزاع شرطيه الطهاره الترابيه في حال العجز من شمول الأمر ووقوعها تحت الأمر حتّى تعلم شرطيتها، فيكون تعدّد الأمر من ضيق الخناق، كتعدّده في القربيات من الأوامر على القول بعدم إمكان أخذ ما يأتي من قبل الأمر في موضوعه، فحينئذٍ الأمر الثاني ليس لإفاده مطلوب مستقلّ، بل لأجل جعل شيء شرطاً للمأمور به تبعاً للأمر المتعلّق بالمقيّد به.

وبالجملة: ماهيته المأمور به واحده، والأمر المتعلّق بها أيضاً واحد واقعاً، إلّا أنّها مشروطه بشرطين، ولا يتمكّن الشارع من بيانها للمكلف إلّا في ضمن أمر، فيضطرّ إلى أمرين ظاهريين لأجل بيان الشرطين، فيقول: «أيها الواجد للماء صلّ مع الوضوء» و «أيها الفاقد للماء صلّ مع التيمّم» لكنّ التكليف في الواقع واحد متعلّق بماهيه واحده، وعلى هذا المبني يكون مقتضى القاعده هو الإجزاء أيضاً، لأنّ تعدّد الأمر ليس ناشئاً من تعدّد المطلوب والمصلحه حتّى لا يكون استيفاء الواحد منهما مغنياً عن الآخر.

نعم، لو فرضنا أنّ تعدّد الأمر لأجل تعدّد المطلوب، وأنّ البديل - وهو

الصلاه مع التيمم - مطلوب مستقل، والمبديل - وهو الصلاه مع الوضوء - مطلوب مستقل آخر، وفرضنا أيضاً أن دليل المبديل مطلق يعتم صوره الإتيان بالبدل وصوره عدم الإتيان به، فمقتضى القاعدة عدم إجراء الصلاه مع التيمم في أول الوقت عن الصلاه مع الوضوء بعد وجدان الماء في وسطه، لأنّ إجراء أحد الأمرين عن الآخر مع تعدد المطلوب نظير إجراء الصلاه عن الصوم.

فعدم الإجراء متوقف على أربع مقدمات: ١ - تعدد الأمر، ٢ - كون التعدد ناشئاً عن تعدد المطلوب لا عن الاضطراب إليه، ٣ - عدم قيام الإجماع على كفايه صلاه واحده في الوقت المحدد لها، ٤ - إطلاق دليل المبديل، وبانتفاء كل واحد من هذه المقدمات الأربع يثبت الإجراء.

إن قلت: لو كان دليل البدل أيضاً مطلقاً فهو يعارض إطلاق دليل المبديل.

قلت: كلا، فإن إطلاق دليل البدل لا يقتضى إلامشروعيه الصلاه مع التيمم في أول الوقت، وأما إجرائها عن الصلاه المأمور بها بأمر آخر وقت زوال العذر فلا يدل عليه، وبعبارة أخرى: الإطلاق الموجود في دليل البدل لا يقتضى إلأجواز البدار في إتيانه وسقوط أمره لدى امتثاله، لا سقوط أمر آخر (١).

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.

والحاصل: أن عدم الإجراء يتوقف على المقدمات الأربع السابقة، وقد عرفت منع الأولى منها، وأنه ليس لنا إلأمر واحد.

هذا تمام الكلام في الإعاده.

ويجرى في القضاء أيضاً ما جرى في الإعاده، لكن بتفاوت يسير في تقريب

ص: ٢٠٤

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٢٦٣.

بعض مقدمات عدم الإجزاء، فإننا لو قلنا أولاً بتعدد الأمر، وثانياً بكونه ناشئاً عن تعدد المطلوب، وثالثاً بعدم قيام الإجماع على كفايه صلاه واحده إما أداءً أو قضاءً، ورابعاً بأن دليل القضاء - وهو «أقضى ما فات» مثلاً - مطلق يعم حتى من صلى في الوقت متيمماً لعذر مستوعب لجميع (1) الوقت، ولا يختص بمن لم يصل في الوقت أصلاً، فهذه المقدمات تقتضى عدم الإجزاء، ولو لم تثبت واحده منها فمقتضى القاعده هو الإجزاء وعدم وجوب القضاء.

هذا كله فيما إذا كان لنا طريق إلى إثبات أحد الطرفين من الأدله.

مقتضى الأصول العمليه فى المقام

ولو فرضنا عدم الوصول إلى محصل بحسب مقام الإثبات فهل القاعده فى مقام العمل تقتضى الاشتغال أو البراءة؟
وليعلم أن البحث هنا أيضاً يقع تارة فى الإعاده وأخرى فى القضاء.

أما بالنسبه إلى الإعاده فالحق هو الاشتغال بناءً على ما ذهبنا إليه من وحده الأمر، لأن الشك فى إجزاء الفرد الاضطرارى للمأمور به عن الفرد الاختيارى يتوقف على فقدان الدليل اللفظى، وهو متوقف على عدم تحقق الإطلاق فى دليل البدل ولا فى دليل المبدل، لأن دليل البدل لو كان مطلقاً يقتضى مشروعيه صلاه المتيمم فى أول وقتها ولو صار واجداً للماء فى آخر الوقت، ومشروعيتها تقتضى سقوط الأمر المتعلق بالصلاه، لكونه واحداً فرضاً، كما أن دليل المبدل لو كان مطلقاً دون دليل البدل فهو يقتضى عدم الإجزاء وعدم سقوط الأمر المتعلق بالصلاه بالإتيان بالفرد الاضطرارى منها

ص: ٢٠٥

١- (١) أو لم يكن معذوراً فى أول الوقت، لكنّه لم يأت بالصلاه مع الطهاره المائيه فى أول وقتها، لكونها واجبه موسعه، ثم صار فاقداً للماء فى آخر وقتها، فأتى بها مع الطهاره الترابيه. منه «مدّ ظله».

ولو لم يكن إطلاق فى البين، لا فى دليل البدل ولا فى دليل المبدل فلا برهان على مشروعته الصلاة مع التيمم فى أوّل الوقت ولا على عدم مشروعيتها، ولكنّ المكلف يأتى بها رجاءً وبداعى احتمال المشروعته، فالأمر بالصلاة توجه إليه يقيناً ونحن نشكّ فى سقوطه بتلك الصلاة المأتى بها، للشكّ فى مشروعيتها، والاشتغال (١) يقينى يستدعى البراءة اليقينية.

وأما أصالة البراءة فلا- مجال لها ها هنا أصلاً، لعدم احتمال توجه أمر مولوى إلى عنوان الإعادة إثباتاً ونفيًا، لأنّ العقل هو الذى يحكم بوجوب الإعادة عندما لم يطابق المأتى به المأمور به، وبعدم وجوبها عندما طابقه، وأما الشارع فلا يحكم لا بوجوب الإعادة وراء حكمه بوجوب نفس الماهية ولا بعدم وجوبها، فنحن لا نشكّ فى تعلق وجوب شرعى بالإعادة كى يرتفع بأصالة البراءة.

وأما قوله عليه السلام فى صحيحه زراره: «تعيد الصلاة وتغسله» (٢) وفى صحيحته الأخرى: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة...» (٣) فمحمول فى الرواية الأولى على الإرشاد إلى أنّ الصلاة المأتى بها كانت خالية من شرطها، وهو الطهارة، وفى الرواية الثانية على الإرشاد إلى أنّ الصلاة إذا كانت فاقدة لبعض الأركان كانت باطلة، وإذا كانت واجدةً لجميعها كانت صحيحه، وإن ترك بعض أجزائها الأخرى نسياناً، فالعقل يحكم بلزوم الإعادة فى مورد الرواية الأولى والفرض الأوّل من الثانية، وبعدم لزومها فى مورد الفرض الثانى منها.

١- (١) هذا الأصل، إمّا أصالة الاشتغال أو استصحابه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٩، كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٧: ٢٣٤، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

وأَمْرًا بإعادة الصلاة المأتى بها فرادى جماعةً فقد عرفت أولاً أنها مستحبّة لا واجبه، وثانياً تشتمل الصلاة المعاده على الجماعة، فليست إعادة للمأتى بها بلا زياده.

وأَمْرًا بإعادة صلاة الكسوف والخسوف فمضافاً إلى أنها أيضاً مستحبّة لا واجبه، تكون بمعنى وجوب تكرارها لو قلنا بالوجوب، فكأنما قيل: «صلّ صلاة الآيات مراراً حتّى ينجلي الشمس والقمر» فالصلاة الثانية واجبه مستقله، وكذا الثالث والرابع وهكذا، لا أنّها إعادة للصلاة الأولى وواجبه بنفس وجوبها.

هذا كلّ بناءً على ما هو الحقّ من وحده الأمر.

وأَمْرًا بناءً على تعدّده فتجرى أصاله البراءه، سواء نقطع بمشروعيه الصلاة مع التيمّم (1)، أو نشكّ في مشروعيتها (2) ونأتى بها رجاءً بداعى احتمال المشروعيه، لأننا إذا صلّينا فى أوّل الوقت مع التيمّم لفقد الماء ثم صرنا واجدين للماء فى آخره نشكّ فى توجّه وجوب الصلاة مع الوضوء إلينا وعدمه، أمّا فى صورته القطع بمشروعيه المأتى بها فواضح، لأننا نحتمل كفايتها وعدم وجوب صلاة اخرى، وأمّا فى صورته الشكّ فى مشروعيتها فلاّنا نحتمل كونها مشروعيه ونحتمل أيضاً كونها كافيه على تقدير المشروعيه، ففى كلتا صورتين نشكّ فى وجوب الصلاة مع الوضوء وعدمه بعد رفع العذر فى آخر الوقت، فتجرى أصاله البراءه من هذا التكليف المشكوك.

هذا تمام الكلام حول مقتضى الأصل فى المقام بالنسبه إلى الإعادة.

ص: ٢٠٧

١- (١) كما إذا تحقّق الإطلاق فى دليل الأمر الاضطرارى. م ح - ى.

٢- (٢) كما إذا كان دليل الأمر الاضطرارى مثل دليل الأمر الاختيارى فى كونه فاقداً للإطلاق. م ح - ى.

وأما بالنسبة إلى القضاء، فالقاعده تقتضى عدم وجوبه مطلقاً، سواء قلنا بوحده الأمر كما هو الحق، أو بتعدده.

توضيح ذلك: أن البحث الذى تتكلم فى المقام حوله إنما هو فى أن الصلاة مع التيمم مثلاً التى أتى بها فى الوقت تجزى عن الصلاة مع الوضوء قضاءً بعد رفع العذر أم لا؟ وهذا البحث يختص بما إذا كان العذر الموجب للصلاة مع التيمم مستوعباً لجميع الوقت (١) كما عرفت سابقاً، إذ لو ارتفع العذر فى وسطه لكان من مصاديق مسأله وجوب الإعادة لا القضاء.

وعلى هذا فالصلاة المأتى بها مع التيمم كانت مشروعها قطعاً، لأننا نعلم أن رعايه الوقت مهمه عند الشارع بحيث لا يرضى بترك الصلاة فيه رأساً لأجل فقد الماء مثلاً.

وحينئذ فالمشروعيه وإن لم توجب عدم وجوب القضاء، بل يحتمل وجوبه أيضاً، إلّا أننا إذا قلنا بوحده الأمر فلا مجال لدليل القضاء أصلاً، لعدم فوت شيء بعد تحقق امتثال الأمر، فلا يتوجه إليه دليل القضاء، وهو «اقض ما فات».

وأما بناءً على تعدد الأمر، فلو كان مفاد دليل القضاء وجوب قضاء ما لم يأت به ولو لم يكن واجباً فعلاً فهو دال على وجوب القضاء فى المقام، لكنّه مجرد فرض واحتمال بعيد لا يعتنى به كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه (٢)، لأن ظاهر قوله: «اقض ما فات» وجوب قضاء ما كان واجباً فى الوقت على

ص: ٢٠٨

١- (١) أو لم يكن معذوراً فى أول الوقت، ولكنّه لم يأت بالصلاة فيه لكونها من الواجبات الموسّيه، ثم صار فاقداً للماء، فأتى بها فى آخر الوقت مع التيمم. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١١٠.

المكّلف بالفعل ولم يأت به.

والحاصل: أنه لا دليل على وجوب القضاء، سواء قلنا بوحده الأمر أو بتعدّده.

هذا تمام الكلام فى الأوامر الاضطراريّه.

ص: ٢٠٩

وقبل الخوض في المقام لابد من تحرير محل النزاع، فنقول:

إنّ الأمارات والأصول على ثلاثة أنواع(1):

١ - ما كان لسانه تحقّق ما شكّ فيه من جزء المأمور به وشرطه أو نفى ما شكّ فيه من مانعه وقاطعه، كما إذا أخبر البيّنه بتطهير الثوب الذي كان نجساً، فصلّينا فيه ثمّ انكشف كونه باقياً على نجاسته، أو كان الثوب طاهراً ثمّ شككنا في صيرورته نجساً فاستصحبنا طهارته، أو لم نعلم حالته السابقه، لكن حكمنا بطهارته تمسّكاً بقاعدتها، ثمّ انكشف بعد الصلاه أنّه كان نجساً، أو صلّينا مع الوضوء الاستصحابي ثمّ ظهر أنّ صلاتنا وقعت في الحدث.

٢ - ما كان لسانه نفى الجزئيّ أو الشرطيّ أو المانعيّ أو القاطعيّ عمّا شكّ في كونه جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو قاطعاً للمأمور به، كما إذا شككنا في أنّ السوره جزء للصلاه أم لا؟ أو في أنّ طهاره موضع الجبهه شرط لها أم لا؟

ص: ٢١١

١- (١) هذا التقسيم بلحاظ موارد الأمارات والأصول، فإنّ موردهما تارة هو الشكّ في تحقّق الجزء أو الشرط أو المانع أو القاطع، وأخرى هو الشكّ في جزئيّه شيء أو شرطيته أو مانعيّته أو قاطعيّته للمأمور به، وثالثه هو الشكّ في نفس التكليف. م ح - ي.

ودلّ خبر موثّق أو أصل عملي معتبر على عدم جزئيّة الأولى وشرطيّه الثانيه، فصلينا بدونهما، ثمّ انكشف الخلاف وتبين كون السوره جزءاً للصلاه وطهاره موضع الجبهه شرطاً لها.

٣ - ما يرتبط بنفس التكليف، كما إذا ورد في روايه معتبره أنّ صلاه الجمعه واجبه في عصر الغيبه، أو تمسّدنا باستصحاب وجوبها، ثم انكشف الخلاف بعد مدّه وتبين أنّ صلاه الظهر كانت واجبه تعييناً في يوم الجمعه كسائر الأيام.

لا ريب في دخول النوعين الأوّلين في محلّ النزاع.

وأما النوع الثالث فلا- إشكال في عدم دخوله بناءً على ما هو الحقّ من عدم تعدّد الأمر، لانكشاف أنّ الأمر لم يتعلّق بصلاه الجمعه، بل بصلاه الظهر، فلم نأت بالمأمور به كى يكون مصداقاً لعنوان البحث، وهو «أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟»، فلا بدّ من الإتيان بالظهر في الوقت أداءً وفي خارجه قضاءً، ولا معنى معقول للقول بالإجزاء.

وأما على القول بتعدّد الأمر - وبأنّ للشارع أمراً ظاهرياً متعلّقاً بمؤدّي الأمارات والأصول، وأمراً واقعيّاً متعلّقاً بما هو المأمور به في الواقع، وهو صلاه الظهر في المثال - فيمكن البحث في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري على وجهه هل يقتضى الإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي، فلا يجب الإتيان به بعد انكشاف الخلاف، أم لا، فيجب؟

إذا عرفت هذا فلا بدّ لتحقيق ما هو الحقّ في المقام من بحثين مستقلّين:

البحث الأوّل: في مقتضى الأمارات والطرق

والتحقيق فيه عدم الإجزاء بناءً على أنّ حجّيتها بنحو الطريقيه وأنها أمارات عقلائيّه أمضاها الشارع، كما هو الحقّ.

توضيح ذلك: أنّ المتّبع فيها حكم العقلاء وكيفيّة بنائهم، ولا شكّ أنّ عملهم بها لأجل كشفها نوعاً من الواقع مع حفظ نفس الأمر على ما هو عليه من غير تصرّف فيه، ولا انقلابه عمّا هو عليه، وعلى هذا كيف يمكن الحكم بالإجزاء بعد انكشاف الخلاف، مع أنّ المطلوب الذي تعلّق به الأمر لم يحصل بعد، لتخلف الأماره، وما حصل لم يتعلّق به الأمر.

وكذلك الأمر أيضاً بناءً على كونها تأسيسية، لأنها حينئذٍ وإن كانت مجعوله من قبل الشارع، إلّا أنّ المفروض أنّه جعلها حجّة بنحو الطريقيه والكاشفية لا بنحو السببية، وبعد انكشاف الخلاف ظهر أنّها لم تكن طريقاً فلم تكن حجّة، لأنّ الطريقيه كانت علّة جعل الحجّيه لها، فبعد ظهور عدم تحقّق العلّة - أعني الطريقيه - يظهر عدم تحقّق المعلول - أعني الحجّيه - لما ثبت من أنّ العلّة معّمه ومخصّصه، سواء كانت من العلل المنصوصه أو المستنبطه.

والحاصل: أنّ مقتضى القاعده عدم الإجزاء بناءً على حجّيه الأمارات من باب الطريقيه (١)، سواء كانت إمضائيه أو تأسيسية.

نعم، المكلف معذور في ترك الواقع ما لم ينكشف الخلاف.

هذا تمام الكلام بالنسبه إلى الأمارات (٢).

ص: ٢١٣

١- (١) القول بعدم الإجزاء بناءً على الطريقيه أمر كلّى جارٍ في الأبواب المختلفه من الفقه، وإن قلنا في خصوص باب الصلاه بالإجزاء بمعونه حديث «لا تعاد الصلاه إلّا من خمسه: الطهور، والوقت، والقبله، والركوع، والسجود». وسائل الشيعه ٧: ٢٣٤، كتاب الصلاه، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاه، الحديث ٤. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) لم يتعرّض شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» لبحث الأمارات بناءً على السببية، لأنّها خلاف الحقّ، لكن قال: المعنى المعقول لها - مع كونها خلاف الواقع - أنّ الشارع جعل للعمل على طبق مؤدّى الأماره مصلحه بها تجبر مصلحه الواقع الفائته عن المكلف. م ح - ٥.

البحث الثاني: في مقتضى الأصول العمليّة

حول الإجزاء في موارد قاعده الطهاره

وينبغي تقديم قاعده الطهاره (١)، لكونها من الأصول المسلّمه التي لا يرتاب فيها أحد، ومجراها ما إذا شكّ في حكمه الواقعي، ولم يكن له حاله سابقه متيقّنه.

ولابدّ من ملاحظه دليلها أولاً، ثمّ قياسه إلى أدلّه الأحكام الأوّليه ثانياً حتّى يتّضح ما هو الحقّ في المقام، فنقول:

ذهب المشهور إلى أنّ مدرّكها هو قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» (٢) ونحوه من الروايات.

كلام صاحب الكفايه حول مفاد هذه الأخبار

وذهب المحقّق الخراساني رحمه الله في مبحث الاستصحاب من الكفايه إلى عدم ارتباط هذه الأخبار بقاعده الطهاره، لأنّ صدرها دالّ على الحكم الواقعي، والغايه على الاستصحاب، إذ الصدر ظاهر في بيان حكم الأشياء بعناوينها الأوّليه، لا بما هي مشكوكه الحكم، والغايه إنّما هي لبيان أنّ ما حكم على

ص: ٢١٤

١- (١) هذا الأصل يجري في الشبهات الموضوعيّة، كما إذا شككنا في طهاره ثوب مخصوص، والحكميّة، كما إذا شككنا في طهاره حيوان متولّد من شاه وخنزير من دون أن ينطبق عليه عنوان أحدهما أو عنوان حيوان ثالث، نعم، يشترط في جريان أصله الطهاره في الشبهات الحكميّة الفحص واليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادي، بخلاف الشبهات الموضوعيّة، فإنّ جريانها فيها لا يتوقّف على الفحص بالإجماع، وصحيحه زراره... «قلت: فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ فقال: لا، ولكنك إنّما تريد أن تذهب الشكّ الذي وقع في نفسك». وسائل الشيعه ٣: ٤٦٦، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣: ٤٦٧، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

الموضوع من الطهاره الواقعيه مستمرّ ظاهراً ما لم يعلم بطرؤ ضده أو نقيضه(١)، لا لتحديد الموضوع كى يكون الحكم بالطهاره قاعده مضروبه لما شكّ فى طهارته(٢).

خلافاً للمشهور، فإنهم قالوا: إنّ المراد بكلمه «شئ» فى الموضوع «شئ شكّ فى طهارته الواقعيه ونجاسته»، فالحكم المستفاد من هذه الروايات هو الطهاره الظاهريه، وكلمه «حتى تعلم أنه قدر» من قيود الموضوع لا غايه استمرار الحكم، فلايستفاد منها إلّا حكم واحد، وهو الطهاره الظاهريه فيما شكّ فى طهارته ونجاسته الواقعيّتين.

وتحقيق هذا موكول إلى مبحث الاستصحاب، ونحن الآن نتكلّم حول الروايه بناءً على مذهب المشهور، فنقول:

لابدّ من ملاحظه امور مربوطه بالروايه كى يتضح المراد منها:

١ - أنّ الشكّ المأخوذ فى موضوعها ليس هو الصفه المتعلّقه بنفس المكلف المتساوى طرفاها، بل المراد به عدم وجود طريق معتبر شرعى إلى الواقع كما هو واضح، فالموضوع فى قاعده الطهاره هو «شئ لم يقم على طهارته ونجاسته دليل معتبر».

٢ - هل المراد به خصوص الشكّ الباقي إلى آخر العمر، فلو شكّ اليوم مثلاً فى طهاره ثوبه واحتمل أن يتبدّل غداً شكّه إلى العلم بنجاسته أو طهارته لا تجرى قاعده الطهاره، وتختصّ بما إذا قطع ببقاء شكّه إلى الأبد، أو يعمّ الشكّ

ص: ٢١٥

١- (١) قال المشكيني فى الحاشيه: الحرمة والحليّه من قبيل الضدين، وفى الطهاره والنجاسه وجهان مبنيان على أنّ الطهاره عدم القذاره أو أمر وجودى، ولما كان المختار عنده هو الأوّل عطف «أو نقيضه» على قوله: «ضده». كفايه الأصول المحشّى ٤: ٤٦٥.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٥٢.

الذى يحتمل زواله أيضاً؟

الحقّ هو الثانى، لأنّ موارد الشكّ المعلوم البقاء قليله جدّاً، لاحتمال زواله وتبدّله إلى العلم فى أكثر الموارد، وتخصيص القاعده بتلك الموارد القليله مخالفه لعلّه تشريعها، وهى التسهيل على الأئمّه.

لا يقال: كون الشكّ باقياً طول العمر شرط لجريانها، لكن إحرازه لا يختصّ بالعلم ببقائه، بل يمكن استصحاب بقاءه بالنسبه إلى المستقبل فى موارد احتمال زواله.

فإنّه يقال: يتوجّه نفس الإشكال إلى هذا الاستصحاب، لأنّ إحراز بقاء الشكّ لو كان شرطاً لجريان الأصول فعدم جريان هذا الاستصحاب فى كمال الوضوح.

فالشكّ المأخوذ فى موضوع قاعده الطهاره مطلق يشمل الشكّ الباقي إلى آخر العمر، والزائل بعد مدّه، فلا يضرّ انكشاف الخلاف بجريان القاعده فى الزمن السابق الذى كان ظرفاً للشكّ، وإن صار الآن متعلّقاً لليقين بالنجاسه.

٣ - أنّ الطهاره الظاهريه لا تضادّ النجاسه الواقعيه، فيمكن أن يكون شىء نجساً واقعاً، طاهراً ظاهراً بمقتضى قاعده الطهاره، وثبت إمكان الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى فى محلّه (١).

والمراد بالطهاره المجعوله فى دليل قاعده الطهاره إنّما هو الطهاره الظاهريه لا الواقعيه، ضروره أنّها لو كانت واقعيه لاستلزم أن يكون الحكم نافياً لموضوعه (٢)، فإنّ الموضوع إنّما هو شىء شكّ فى حكمه الواقعى، فلو كان

ص: ٢١٤

١- (١) راجع كفايه الأصول مبحث إمكان التعبّد بالأمارات، الصفحه ٣١٧ وما بعدها.

٢- (٢) ونفى الحكم موضوعه محال. م ح - ٥.

حكمه الطهاره الواقعيه لتبدل الشك في الحكم الواقعي إلى اليقين به.

٤ - أنه لا-ريب في أنّ جريان أصاله الطهاره لأجل ترتب آثار الطهاره الواقعيه عليها، وإلا لزم أن يكون جريانها لغواً وبلا فائده، مضافاً إلى أنّها قاعده تسهيليّه، ولا تسهيل إلّا في ترتب الآثار عليها، فيجوز الصلاه في الثوب المشكوك طهارته بعد جريان قاعده الطهاره عليه، فهذه القاعده حاكمه على أدلّه اشتراط طهاره الثوب في الصلاه بتوسعتها إيّاها، فترفع اليد عن ظهورها في خصوص الطهاره الواقعيه، ونقول بشمولها للطهاره الظاهريّه أيضاً بمعونه هذه القاعده.

بيان ما هو الحق في المسأله

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ الحق في المقام هو الإجزاء، لأننا إذا صلينا في الثوب الطاهر ظاهراً بمقتضى أصاله الطهاره ثم انكشف كونه نجساً حين الصلاه لم ينكشف كونها بلا- شرط، لما عرفت من أنّ شرطها أعم من الطهاره الواقعيه والظاهريّه، فكانت صحيحه واجده لشرطها(١)، فلا وجه لوجوب الإعادة أو القضاء.

إن قلت: بعد انكشاف الخلاف يظهر لنا عدم جريان قاعده الطهاره حين الشك أيضاً، فلم يكن الثوب في ذلك الوقت طاهراً لا واقعاً ولا ظاهراً.

قلت: كلا، فإننا نعلم حتّى بعد انكشاف الخلاف(٢) أنّ جريان قاعده الطهاره في زمن الشك كان في محلّه، لما عرفت من عدم اختصاص الشك المأخوذ في

ص: ٢١٧

١- (١) لأنّ الطهاره الظاهريّه شرط واقعي للصلاه، كالواقعيه، فهي واجده لشرطها واقعاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) سيأتي أنّ التعبير بانكشاف الخلاف مسامحه. منه مدّ ظلّه.

موضوع دليلها بالشك الباقي ما دام العمر، بل يعم الشك الذي يزول بعد مدّه أيضاً.

البحث حول نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام

ولكن أورد المحقق النائيني رحمه الله على الإجزاء في المقام بأمور:

١ - أنّ أصله الطهاره قاعده معذريه، فهي تقتضى الإجزاء ما دام المكلف شاكاً، وبعد ارتفاع شكّه لا معنى للإجزاء، لارتفاع ما كان عذراً له (١).

وفيه: أنّه إن أراد بكونها قاعده اعتذاريه عدم جريانها بعد تبدل الشك إلى العلم، فهو صحيح، ولكنّه لا يجديّه، وإن أراد به أنّ قاعده الطهاره إنّما تدلّ على كون من صلّى في الثوب النجس مثلاً - معذوراً لا - يعاقب عليها، وأمّا أنّه لا يجب عليه الإعادة أو القضاء بعد كشف الخلاف فلا دلالة لها عليه، فهو فاسد، ضروره عدم دلالة قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» على العذر أصلاً، بل مفاده جعل طهاره ظاهريه عند الشك في الواقع فقط.

بل إطلاق كشف الخلاف في المقام لا يصحّ إلّامسامحه، ضروره أنّا لم نعتقد بشيء بدليل قطعي أو ظني حين جريان الأصل، بل كان الواقع مشكوكاً لنا، وجريان أصله الطهاره لم يبدله إلى العلم، بل عيّن لنا وظيفه ظاهريه في ظرف الشك.

٢ - أنّ حكومه قاعده الطهاره على مثل «صلّ مع الطهاره» تستلزم أن يكون لها مدلولان طوليان، ضروره أنّها لا بدّ من أن تجعل لنا طهاره ظاهريه

ص: ٢١٨

١- (١) أجود التقريرات ١: ٢٨٩: ورابعاً... وأمّا الأصول فليس المجعول فيها إلّالتعبّد بالجري العملي وترتيب آثار إحراز الواقع في ظرف الشك كما يظهر ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

فى مقابل الطهاره الواقعيه، ثم توسع فى «صل مع الطهاره» بأنه اريد به معنى عام يشمل الطهاره الظاهريه أيضاً (١).

وفيه: أن لها مدلولاً واحداً، وهو جعل الحكم الظاهرى فقط، وأما كونها حاكمه على أدله اشتراط طهاره الثوب فى الصلاه فهو حكم العقلاء لا مدلول القاعده، فإنهم إذا لاحظوها وقايسوها مع دليل اشتراط طهاره الثوب فى الصلاه ولم يروا بينهما معارضه حكموا لا محاله بكونها حاكمه عليه موسعه لدائرتة، حذراً من لغويتها وعدم ترتب أثر عليها.

٣ - أن الحكومه التى نقول بها فى الأصول لا توجب التوسعه والتضييق، وتوضيح ذلك أن الحكومه على قسمين:

القسم الأول: أن يكون الحاكم والمحكوم كلاهما فى رتبه واحده وبصدد بيان الحكم الواقعى، ولا يكون موضوع الدليل الحاكم الشك فى حكم الدليل المحكوم، كحكومته قوله: «لا شك لكثير الشك» (٢) على قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع» (٣) فيصير معنى الدليل المحكوم بعد ملاحظه الدليل الحاكم «إذا شككت بين الثلاث والأربع ولم تكن كثير الشك فابن على الأربع»، وكحكومه قول المولى: «النحاه من العلماء» على قوله: «أكرم كل عالم» لو فرضنا عدم شموله النحويين لغه، وهذه تسمى الحكومه الواقعيه.

القسم الثانى: أن يكون الدليل الحاكم متضمناً للحكم الظاهرى فى مقابل

ص: ٢١٩

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٤٩، وأجود التقريرات ١: ٢٨٧.

٢- (٢) ورد بهذا المضمون أخبار متعدده فى وسائل الشيعه ٨: ٢٢٧، كتاب الصلاه، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

م ح - ١

٣- (٣) ورد بهذا المضمون أخبار متعدده فى وسائل الشيعه ٨: ٢١٦، كتاب الصلاه، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

م ح - ١

الدليل المحكوم الذي يتضمّن الحكم الواقعي، ويكون موضوعه الشكّ في حكم الدليل المحكوم، كحكومته قاعده الطهاره على دليل نجاسه البول، وهذه ليست حكومه واقعيّه موجبّه لتضييق دائره المحكوم أو توسعته، لأنّ قاعده الطهاره متأخره عن دليل نجاسه البول برتبتين، لتأخرها عن موضوعها، وهو الشكّ في النجاسه، وتأخر الشكّ فيها عن دليلها، فليس في رتبه واحده حتّى تكون حاكمه عليه حكومه واقعيّه موجبّه لتضييق دائرته، وإنّما هي حكومه ظاهريّه يترتب عليه الأثر ما دام شاكاً.

وبالجملة: الأحكام الظاهريّه ليست موسّعه للأحكام الواقعيّه، ولا مضيقه لها، ولا توجب تصرّفاً في الواقع أبداً^(١).

وفيه أولاً: أنّ الحكم ينقسم إلى الظاهري والواقعي، وأمّا انقسام الحكومه إليهما فما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين.

وثانياً: أنّه لا أثر لهذه الحكومه لو لم يترتب عليها تضييق الدليل المحكوم أو توسعته بواسطه الدليل الحاكم.

وثالثاً: أنّنا لا ندعى حكومه قاعده الطهاره على أدلّه نجاسه الأشياء، بل على دليل الشرط في الصلاه، مثل «صلّ مع الطهاره»، وهما في رتبه واحده^(٢).

نعم، جريان القاعده في موارد أدلّه النجاسات عند الشكّ يوجب اجتماع الحكمين الظاهري والواقعي، لا حكومتها عليها.

والحاصل: أنّ القائل بالإجزاء لا يدعى أنّ أصله الطهاره حاكمه على مثل

ص: ٢٢٠

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٥٠، وأجود التقريرات ١: ٢٨٨.

٢- (٢) لعدم أخذ الشكّ في حكم الدليل المحكوم هاهنا في موضوع الدليل الحاكم كما هو واضح، فليس بينهما تقدّم وتأخر أصلاً. م ح - ي.

أدله النجاسات وأنها في زمان الشك طاهره، بل يقول: إنها محفوظة في واقعيتها، وأن ملاقيها نجس حتى في زمان الشك، لكن يدعى حكومتها على مثل الدليل الذي دل على طهاره ثوب المصلي وأنه لا بد أن يكون طاهراً، وخلاصه حكومتها أن ما هو نجس واقعاً يجوز ترتيب آثار الطهاره عليه في ظرف الشك، ومن تلك الآثار إتيان الصلاه المشروطه بها، لكن بلسان تحقق الطهاره، ولازمه تحقق مصداق المأمور به، لأجل حكومتها على أدله الشرائط والموانع.

٤ - أنه لو كانت حكومه الطهاره المجعوله بأصالة الطهاره واقعيه موسّعه ومضيقه فلا بد من ترتيب جميع آثار الواقع عليها، لا خصوص الشرطيه في الصلاه، فلا بد من أن لا يحكم بنجاسه الملاقي لما هو محكوم بالطهاره ظاهراً، وإن انكشف الخلاف وأن الملاقي كان نجساً، لأنه حين الملاقاه كان طاهراً بمقتضى التوسعه التي جاءت من قبل قاعده الطهاره، وبعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقاه اخرى توجب نجاسه الملاقي، فينبغي القول بطهارته، وهو كما ترى (١).

وفيه أولاً: أن ملاك الحكومه غير موجود هنا، فإن ملاكها أن يكون بين الحاكم والمحكوم مناسبه وارتباط، ولا مناسبه بين قاعده الطهاره والدليل الدال على تنجس ملاقي النجاسه، فإن الحكمين المستفادين منهما متضادان، فالحكم بطهاره الملاقي حين الشك في نجاسه الملاقي باستناد جريان أصالة الطهاره فيه لا يوجب حكومتها على «كلما يلاقى النجاسه فهو نجس»، بل هي تدل على طهاره الملاقي الظاهريه، وهو على نجاسته الواقعيه، ولا محذور في

ص: ٢٢١

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٥١، وأجود التقريرات ١: ٢٨٩.

الجمع بينهما كما أشرنا إليه (١) كى نلتجأ إلى رفع اليد عن ظاهر هذا الدليل بحكومه أصاله الطهاره عليه.

وبالجملة: قاعده الطهاره حاكمه على ما يسانخها من الأدله، وهو ما يدل على الطهاره الواقعيه، مثل «صل مع الطهاره» و «يشترط فى المأكول والمشروب أن يكون طاهراً» (٢)، لا ما لا يسانخها، كأدله النجاسات.

وثانياً: سلّمنا وجود ملاك الحكومه بالنسبه إلى أدله النجاسات أيضاً، ولكنّ الإجماع أو ضروره الفقه يمنع من حكومتها عليها، حيث إنّه لم يتفوّه أحد بطهاره الملاقى بعد انكشاف نجاسه الملاقى حين الملاقاه، وعدم تحقّق الحكومه فى مورد لأجل مانع خاص لا يوجب عدم تحقّقها فى مورد آخر فاقد للمانع، بدعوى أنّها لو تحقّقت لتحقّقت فى كليهما لاشتراكهما فى الملاك، فإنّ عدم تأثير الملاك فى مورد لمانع لا يوجب عدم تأثيره فيما لا مانع فيه.

هذا تمام الكلام فى أصاله الطهاره، وتبين أنّها مقتضيه للإجزاء.

فيما يقتضيه أصاله الحليّه فى المقام

ويجرى جميع ما سبق فيها فى أصاله الحليّه أيضاً (٣)، ضروره أنّها أيضاً

ص: ٢٢٢

١- (١) تقدّم الإشاره إلى إمكان الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى فى ص ٢١٦. م ح - ي.

٢- (٢) لكن لا- مجال لبحث الإجزاء فى قاعده الطهاره بالنسبه إلى مثل «يشترط فى المأكول والمشروب أن يكون طاهراً» فلا يقال: إذا شربنا مايعاً شكّ فى طهارته ونجاسته بمقتضى أصاله الطهاره ثمّ انكشف أنّه كان نجساً فهل يجزى أم لا، وهذا واضح لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) فاعلم أنّ مدركها على المشهور قوله عليه السلام - فى وسائل الشيعه ١٧: ٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ - «كلّ شىء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه»، لكن ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله - فى الكفايه: ٤٥٢ - إلى أنّ المعنى فى هذه الروايه يدلّ على الحكم الواقعى والغايه على الاستصحاب، بخلاف المشهور، فإنّهم ذهبوا إلى أنّ الغايه قيد للموضوع، فيكون معنى الروايه «كلّ شىء شكّ فى حليّته وحرّمته فهو لك حلال» فهى بصدد جعل حليّته ظاهريّه فيما شكّ فى حكمه الواقعى، ولا ارتباط لها بالاستصحاب ولا بالحكم الواقعى. منه مدّ ظلّه.

حاكمه على مثل دليل مانعيه أجزاء ما لا- يؤكل لحمه للصلاه، فإذا شككنا في كون ثوب من أجزاء ما يحلّ أكله أو يحرم، فأجرينا فيه أصاله الحليّه وصلينا فيه ثمّ انكشف كونه من أجزاء حيوان محرّم الأكل كانت الصلاه صحيحه بالتقريب المتقدّم في قاعده الطهاره وحكومتها على دليل الشرطيّه طابق النعل بالنعل.

نعم، نتيجة الحكومه في قاعده الطهاره كانت توسعه دائره دليل الشرطيّه، وفي أصاله الحليّه تضيق دائره دليل المانعيه كما هو واضح (1).

والحاصل: أنّ هذه القاعده أيضاً مقتضيه للإجزاء مثلها.

حول الإجزاء في موارد البراءه العقليّه

بخلاف أصاله البراءه العقليّه، فإنّ مدرّكها إنّما هو قبّح العقاب بلا بيان، فلو شككنا في جزئيّه السوره مثلاً للصلاه وتركانها وكانت في الواقع جزءاً لها فالعقل يحكم بكوننا معذورين في تركها، لأنّ العقاب بلا بيان قبيح، وأمّا وجوب الإعادة أو القضاء بعد انكشاف الخلاف والعلم بجزئيتها فلا يرتبط بحكم العقل لا إثباتاً ولا نفيّاً، بل هو مربوط بالمولى، فالبراءه العقليّه لا تقتضى الإجزاء.

في مقتضى البراءه الشرعيّه في المقام

وأما الشرعيّه فقبل بيان الحقّ فيها ينبغي تقديم امور:

ص: ٢٢٣

١- (١) وهذا هو المناسب لغرض جعل هاتين القاعدتين - وهو التسهيل على الأمّه - فإنّ التسهيل يقتضى توسعه دائره دليل الشرطيّه وتضييق دائره دليل المانعيه كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

١ - أن مدرّكها قوله صلى الله عليه وآله في حديث الرفع: «رفع... ما لا يعلمون»(١).

والمراد بالموصول «كلّ شيء وضعه ورفعته بيد الشارع» سواء كان حكماً تكليفيّاً، كالوجوب والحرمة، أو وضعياً، كالجزئية والشرطيّة والمانعيّة، فإذا كانت جزئية السوره للصلاه مشكوكه عندنا يرفعها الشارع بمقتضى هذا الحديث.

٢ - أنه لا تجرى أصاله البراءه إلّا بعد الفحص وعدم وجدان دليل ولو بنحو الإطلاق إثباتاً ونفيّاً في موردها، فعلى هذا لا تجرى لنفى جزئيه الجزء المشكوك مثلاً لو كان لقوله سبحانه: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ»(٢) إطلاقاً، لأنّ نفى الجزئيه حينئذٍ إنّما هو بسبب الإطلاق الذى من الأمارات، فلا تصل النوبه إلى الأصول التى لا مجال لها إلّا بعد فقدها. نعم، تجرى البراءه لنفى جزئيه الجزء المشكوك بناءً على كونه سبحانه فى مقام بيان أصل وجوب إقامة الصلاه، من دون أن يكون فى مقام بيان كيفيتها.

٣ - أنه لا يمكن أن يُراد بالحديث رفع الأحكام حقيقه عند الشكّ، وإلّا لاخصّصت بالعالمين بها، وهو يستلزم الدور المحال أوّلاً، والتصويب الباطل ثانياً، ومخالفته لما ورد من «أنّ لله تعالى أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل» ثالثاً، فإنّ كلمه الأحكام فى هذه الروايه ونحوها عامّه تشمل الأحكام التكليفيّه والوضعيّه.

فإذا لم يمكن رفع الحكم الواقعي بالنسبه إلى الشاكّ فيه، فأى شيء مرفوع بحديث الرفع حينما شككنا فى جزئيه السوره، وفرض كونها جزءً للصلاه

ص: ٢٢٤

١- (١) كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعه، الحديث ٩.

٢- (٢) هود: ١١٤.

واقِعاً بعد عدم إمكان رفع جزئيتها الواقعيه؟

إن قلت: المرفوع مؤاخذه ما لا يعلمون، كالبراءه العقليه، فلا تقتضى الأجزاء، كما أنها لم تكن تقتضيه.

قلت: كلّمًا، فإنك عرفت أنّ حديث الرفع يرفع كلّ أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، والجزئيه للمأمور به كذلك، لكونها حكماً وضعياً، فيمكن أن ترفع به نفس الجزئيه، ولا ملزم على تقدير مضاف قبل الموصول.

والحاصل: أنّ إجراء البراءه الشرعيه فى المقام من دون أن يترتب عليها أثر، يستلزم اللغويّه، وتقدير المؤاخذه خلاف ظاهر حديث الرفع، ورفع الجزئيه الواقعيه مستلزم للإشكالات الثلاثه المتقدمه، فماذا ينبغى أن يُقال؟

الذى يخطر ببالي أنّه إذا ورد قوله سبحانه: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُواكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (١) وفرضنا أنّ السنّه دلّت على اعتبار أجزاء وشرائط للصلاه، ثم حكم الشارع - امتناناً للأئمّه - برفع ما لا يعلمون من الأجزاء والشرائط والموانع، كان مقتضى حديث الرفع أنّ السوره وإن كانت جزءً للصلاه حتّى للجاهل بجزئيتها، إلّا أنّه مع ذلك يجوز له امتثال قوله تعالى:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ» بالإتيان بالصلاه الفاقده لها.

وعلى هذا فمقتضى القاعده هو الأجزاء، لأنّ الشارع بعد إذنه فى امتثال المأمور به فاقداً للجزء المشكوك لا يحكم بعدم كونه مجزياً بعد انكشاف الخلاف.

هذا تمام الكلام فى أصاله البراءه.

ص: ٢٢٥

وأما أصله التخيير فلا ريب فى عدم دخولها فى النزاع فيما إذا دار الأمر فيها بين وجوب شىء وحرمة، ضروره أنه لو فعله ثم انكشفت حرمة فلا- معنى للقول بالإجزاء ولا- بعدمه، وكذلك لو تركه ثم انكشف الخلاف وتبين وجوبه، لعدم إتيانه بشىء أصلاً حتى يقال بكونه مجزياً أو غير مجزٍ عن المأمور به.

ولا ريب أيضاً فى عدم دخولها فيه فيما إذا دار أمر شىء بين كونه شرطاً أو جزءاً للمأمور به وبين كونه مانعاً له وكان المأمور به قابلاً للتكرار فى وقته، كالصلاه، ضروره أنه مورد الاشتغال لا- التخيير، فيجب عليه الإتيان بالصلاه مع ذلك المشكوك تارة وبدونه اخرى، ليستيقن بتحقق المأمور به الواقعى.

نعم، لو كان الأمر دائراً بين الشرطيه أو الجزئيه وبين المانعيه ولم يقبل المأمور به التكرار، كالصوم، يكون داخلاً فى محل النزاع، لأنه لو أتى به بدون ذلك الشىء المشكوك ثم تبين كونه جزءاً أو شرطاً، أو معه ثم تبين كونه مانعاً فالبحت يقع فى كونه مجزياً عن الواقع أم لا؟

والحق عدم الإجزاء، لأنّ العقل الذى هو حاكم بالتخيير (٢) يحكم به فى

ص: ٢٢٦

١- (١) لا يعمّ النزاع أصله الاشتغال، ضروره أنّ كشف الخلاف فى موردها لا يعقل إلاّ بأن كان المأتى به بمقتضاها غير واجب، لكنّه غير قادح فى صحه العمل أيضاً، فتحقق المأمور به الواقعى، فلم ينكشف مخالفه المأتى به للواقع كى يبحث فى أنه هل هو مجزٍ عنه أم لا، فلو قلنا فى الأقلّ والأكثر الارتباطيين مثلاً بالاشتغال، وبناءً عليه حكمنا بلزوم إتيان السوره المشكوكه الجزئيه فى الصلاه، ثم انكشف أنها لم تكن جزءاً لها، فلا- معنى لأنّ يبحث فى أنّ الصلاه المأتى بها مع السوره هل هى مجزيه أم لا، لأنّ السوره وإن لم تكن جزءاً لها فى الواقع، إلاّ أنها غير قادح لصحتها أيضاً، لأنّ المفروض كون أمرها دائراً بين الجزئيه وعدمها، لا بين الجزئيه والمانعيه كما لا يخفى. منه مدّ ظله مع توضيح منّا. م ح - ى.

٢- (٢) وأما التخييرات الفقهيّه، كالتخيير بين العتق والصيام والإطعام لمن أفطر فى شهر رمضان فهى وإن كانت شرعيّه، إلاّ أنها تخييرات فى الحكم الواقعى، وليست أصلاً فى مورد الشكّ فيه كما لا يخفى، فأصله التخيير ليست إلاّ أصلاً عقلياً. منه مدّ ظله.

الدوران بين المحذورين بملاك أنّ المكلف معذور حينئذٍ لو وقع بسبب فعله أو تركه في مخالفه الواقع، فليس للشارع أن يعاقبه بها، وأمّا وجوب الإعادة والقضاء بعد انكشاف الخلاف فلا- يرتبط بحكم العقل أصلاً، لا إثباتاً ولا نفيًا، كما قلنا في البراءة العقلية، والقاعدة تقتضى وجوبهما، لعدم إتيانه بما كان واجباً عليه واقعاً.

فضية الاستصحاب في مسألة الإجزاء

وأمّا الاستصحاب فمقتضى القاعدة فيه هو الإجزاء، فإنّه أصل شرعى محض، ومدركه قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك»^(١) المستفاد من الأخبار.

واختلفوا في معناه، فقيل: المراد به تنزيل الشك المسبوق باليقين منزلته، وجعل الشاك متيقناً تعبدًا.

وقيل: المراد تنزيل المشكوك منزله المتيقن، يعنى الحكم بوجوب ترتيب آثاره عليه.

وكيف كان، فدليل الاستصحاب حاكم على أدلّه الأحكام الواقعيّة، مثل دليل لزوم طهاره الثوب والبدن في الصلاة، ودليل كون الوضوء شرطاً لها، فإنّهما وإن كانا ظاهرين في كون الشرط خصوص الطهاره الواقعيّة والوضوء الواقعي، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» حاكم عليهما موسّع

ص: ٢٢٧

١- (١) ورد هذا المضمون في روايات، راجع وسائل الشيعه ج ١: ٢٤٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١، وج ٣: ٤٧٧، كتاب الطهاره، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ١. م ح - ٥.

لدائرتهما، لأنه دالّ على أنّ مدلولهما أعمّ من الطهاره والوضوء الواقعيين والظاهريين، فإذا صلينا مع طهاره الثوب الاستصحابيه ثمّ انكشف وقوعها في الثوب النجس، أو مع الوضوء الاستصحابي ثمّ انكشف وقوعها في الحدث كانت مجزيه؛ لعدم خلوّها من الشرط، فإنّ الطهاره والوضوء الظاهريين شرط واقعي للصلاه بمقتضى الحكومه كالواقعيين كما عرفت في أصله الطهاره أيضاً.

مقتضى قاعده التجاوز والفراغ في المقام

وأما قاعده التجاوز والفراغ (١) فلا بدّ من ذكر مقدّمه قبل بيان الحقّ فيها:

وهي أنّهم اختلفوا في كونها قاعده شرعيه تأسيسيه أو عقلائيّه أمضاها الشارع بمقتضى الأخبار.

وعلى الثاني اختلفوا في أنّها هل هي من الأمارات الكاشفه عندهم عن الواقع، كخبر الواحد، أو أصل عمليّ تعبديّ، كما احتمل أو قيل في أصله الحقيقي: إنّها أصل تعبديّ عقلائيّ، خلافاً للذين قالوا بأنّ حجّيتها من باب أصله الظهور.

والحقّ أنّها ليست قاعده عقلائيّه، ويتّضح ذلك لمن راجع سيرتهم في الأمور المهمّه (٢)، وفي تركيب المعاجين وتأسيس الأبنيه، فإنّهم إذا شكّوا في إدخال جزء لازم في معجون، أو في إدخال شيء مهمّ في جدار البناء

ص: ٢٢٨

١- (١) اختلفوا فيهما، فذهب بعضهم إلى كونهما قاعدتين مستقلّتين، فقاعده التجاوز تختصّ بأثناء العمل، وقاعده الفراغ بما بعده، وذهب بعضهم كالإمام قدس سره بكون الثانيه شعبه من الأولى، فهما قاعده واحده، ولكن هذا الاختلاف لا يؤثّر فيما نحن بصدده في مبحث الأجزاء. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أي في الأمور الواجبه التحقّق عندهم لا في الأمور المستحبّه. م ح - ي.

لا يعتقدون بعدم الاعتناء به بمجرد التجاوز عن محلّه أو الفراغ من العمل.

ولو سلّمنا كونها قاعده عقلائيّه فلا تدخل في محلّ النزاع، إذ لا ريب في أنّ العقلاء بعد أن يلتفتوا على خلوّ عملهم من جزء مهمّ يفعلونه ثانيه مع ذلك الجزء بلا ريب، ولا يتصوّر أن يشكّ أحد في ذلك كي يتنازع فيه.

وبالجملة: قاعده التجاوز والفراغ قاعده شرعيّه لا عقلائيّه.

ثمّ قيل: يظهر من بعض الأخبار أمارتيّها، كقوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» (١) فإنّه ظاهر في أنّ علّه عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ أذكريّته في حال التوضّي، ولا ريب في أنّ للذكر والأذكريّه وجه الكشف والطريقيّه.

وربما يقال: يظهر من بعضها الآخر كونها أصلاً، كقوله عليه السلام في مورد الشكّ في الركوع بعد التجاوز عن محلّه: «بلى قد ركعت» (٢) ضروره أنّ مفاده «ابن علي أنّك قد ركعت» إذ لا يحتمل أن يكون الإمام عليه السلام بصدد الإخبار عمّا فعله السائل واقعاً.

وكيف كان، فلا إشكال في تقدّم القاعده على دليل الاستصحاب حكومه عليه لو كانت أماره، وتخصيصاً له لو كانت أصلاً شرعيّاً.

توضيح ذلك: أنّ المخصّص والمخصّص لابدّ من أن يكونا في رتبه واحده، بخلاف الحاكم والمحكوم، فإنّ الحاكم متقدّم على المحكوم، فلو كانت قاعده التجاوز أصلاً لكانت مخصّصه للاستصحاب، لاتّحاد رتبتهما، ولو كانت أماره لكانت حاكمه عليه، لتقدّمها عليه رتبه (٣).

ص: ٢٢٩

١- (١) وسائل الشيعه ١: ٤٧١، كتاب الطهاره، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٦: ٣١٧، كتب الصلاه، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

٣- (٣) حيث إنّها متكفّله لبيان الحكم الواقعي، والاستصحاب متكفّل لبيان الحكم الظاهري في مورد الشكّ في الواقع، فكان متأخراً عنها برتبتين. م ح - ي.

إذا عرفت هذا فاعلم أنها تقتضى (١) الأجزاء لو كانت أصلاً، ولا تقتضيه لو كانت أماره.

توضيح ذلك: أنها حاكمه على أدلته (٢) الأجزاء والشرائط على الأول، وإلا لزم لغويتها كما قلنا فى سائر الأصول الشرعيه، بخلاف ما لو كانت أماره، فإنها على هذا كاشفه عن تحقّق الجزء والشرط فى الواقع، فهى بمنزله الصغرى، وأدلّه الأجزاء والشرائط بمنزله الكبرى الكئيه، من دون أن توسّع دائرتها، فبعد انكشاف الخلاف وظهور عدم كاشفيتها تجب الإعادة أو القضاء (٣)، وهذا هو السرّ فى اقتضاء الأصول الشرعيه الأجزاء دون الأمارات والقطع.

هذا تمام الكلام فى قاعده التجاوز والفراغ.

بقيت مسألتان اخريان لا بأس بالإشاره إلى مقتضاهما:

حول الأجزاء فى موارد قاعده الشكّ بعد الوقت

الأولى: قاعده البناء على الإتيان بالعمل عند الشكّ فيه بعد الوقت.

ولا ريب فى خروجها عن النزاع؛ لظهور أنه لم يأت بعمل أصلاً على فرض

ص: ٢٣٠

١- (١) ولا فرق فى ذلك بين أن تكون قاعده واحده أو قاعدتين يجعل قاعده الفراغ مستقله. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فإنّ دليل جزئيه الركوع للصلاه مثلاً- ظاهر فى جزئيه الركوع الواقعي فقط، ولكن قاعده التجاوز حاكمه عليه وموسّعه لدائرتّه، يجعل الركوع الظاهري أيضاً جزءاً لها، فإذا شككنا فى الإتيان بالركوع بعد التجاوز عن محلّه وحكمنا بمقتضى قاعده التجاوز بتحقيقه ثمّ انكشف الخلاف صحّت الصلاه - بمقتضى القاعده، مع قطع النظر عن حديث «لا تعاد» - لكونها مشتمله على الجزء واقعاً، لأنّ الجزء الواقعي أعمّ من الركوع الواقعي والظاهري بمقتضى حكومه قاعده التجاوز على دليل جزئيه الركوع. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) مثلاً- دليل جزئيه الركوع للصلاه ظاهر فى كون الركوع الواقعي جزءاً لها، وقاعده التجاوز بناءً على أماريتها كاشفه عن تحقّق الركوع الواقعي بعد التجاوز عن محلّه، فإذا انكشف الخلاف تبين كون الصلاه فاقده لجزئها، فتجب الإعادة أو القضاء. م ح - ٥.

انكشاف الخلاف فيما بعد حتى يبحث في كونه مجزياً أم لا.

فقاعده الشك بعد الوقت قاعده تسهيله لا تقتضى إلا كون المكلف معذوراً ما لم ينكشف الخلاف.

مقتضى أصالة الصّحّه في عمل الغير في المقام

(١)

الثانيه: أنّ الإنسان إذا شكّ في صحّحه عمل الغير وفساده، كما إذا شكّ في أنّ النائب الذي استتابه عنه أو عن مورّثه للحجّ مثلاً هل أوجده صحيحاً أو فاسداً وأجرى أصاله الصّحّه في عمله ثمّ انكشف الخلاف فهل يكون مجزياً أم لا؟

الحقّ أنّها لا- تقتضى الإجزاء، لأنّ حجّيتها إن كانت بملاك ظهور عمل المسلم في الصحيح منه كانت أماره، إذ ظاهر الحال يكون من الأمارات كظاهر المقال، وقد عرفت أنّ الأمارات لا تقتضى الإجزاء، وإن كانت حجّيتها باستناد قوله عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه (٢)» (٣) فهي وإن كانت أصلاً شرعياً مجعولاً للشاكّ، إلّا أنّه يختصّ بما إذا كان عمل الأخ مرتبطاً بذلك الشاكّ، كما في موارد الاستتابه، وإلّا فلا معنى لأنّ تُجرى أصاله الصّحّه في

ص: ٢٣١

١- (١) وأمّا إجراء المكلف أصاله الصّحّه في عمل نفسه فهو شعبه من قاعده الفراغ، ثمّ إنّ أصاله الصّحّه في عمل الغير وإن كانت تعمّ المعاملات أيضاً، إلّا أنّها لا ترتبط ببحث الإجزاء، ضروره أنّا لو شككنا في أنّ زيداً هل تملك داره بعقد صحيح أم لا، فأجرينا أصاله الصّحّه في عمله واشتريناها منه، ثمّ انكشف فساد العقد الذي تملكها به فلا- يجري فيه النزاع في كون أصاله الصّحّه مقتضيه للإجزاء أم لا كما لا يخفى، فمورد أصاله الصّحّه المربوط بالمقام ما إذا استتبنا شخصاً لعمل عبادي، وعلمنا أنّه فعله، لكن شككنا في أنّه هل فعله صحيحاً كي يوجب براءه ذمّتنا أم فاسداً كي لا يوجب؟ منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كلمه «أحسن» هاهنا لا تفيد التفضيل، بل هي بمعنى كون عمله حسناً صحيحاً. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٣٠٢:١٢، كتاب الحجّ، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣.

أعماله التي لا ترتبط بنا أصلاً كصلواته اليوميّه.

وظاهر هذه الروايه وجوب حمل عمل النائب المسلم على الصحيح من حيث الآثار المترتبه له، كاستحقاقه اجره النيايه، لا من حيث الآثار المترتبه للمستنيب، كبراءه ذمّته، بل لو شككنا في ذلك لاقتضت القاعده بقاء اشتغال ذمّته.

وبالجملة: أصاله الصّحّه في عمل النائب لا تجرى بالنسبه إلى فراغ ذمّه المستنيب، ولو سلّمنا جريانها فلا ريب في أنّها لا تقتضى الإجزاء بعد كشف الخلاف.

هذا تمام الكلام في مبحث الإجزاء.

ص: ٢٣٢

الفصل الرابع فى مقدمه الواجب

اشاره

وقبل الخوض فى المقصود ينبغى رسم امور:

الأول: فى تحرير محل النزاع

اشاره

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: الظاهر (١) أنّ المهمّ المبحوث عنه فى هذه المسأله البحث عن الملازمه بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته، فتكون مسأله اصوليه، لا- عن نفس وجوبها - كما هو المتوهم من بعض العناوين - كى تكون فرعیه (٢)، وذلك لوضوح أنّ البحث كذلك لا يناسب الأصولى، والاستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الأصوليه.

ثمّ الظاهر أيضاً أنّ المسأله عقليّه، والكلام فى استقلال العقل بالملازمه

ص: ٢٣٣

- ١- (١) حيث إنهم ذكروا هذا البحث فى الأصول لا فى الفقه. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) أى قاعده فقهيه، والفرق بين المسأله الفقهيه والقاعده الفقهيه - بعد كونهما مشتركين فى كون موضوع كلّ منهما من أفعال المكلفين ومحموله حكماً شرعياً تكليفاً أو وضعياً - أنّ عنوان الأولى حاكٍ عن معنون واحد، كما إذا قيل: «صلاه الجمع واجب» بخلاف الثانيه، فإنّ لعنوانها معنونات كثيره، كقولهم: «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» الذى يعبر عنه بقاعده «ما يضمن» حيث إنه يعمّ البيع والإجاره ونحوهما، وقولهم: «مقدمه الواجب واجب» حيث إنه يعمّ كلّ شىء يتوقف عليه واجب من الواجبات. منه مدّ ظلّه.

وعدمه، لا لفظيه كما ربما يظهر من صاحب المعالم، حيث استدلّ على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى أنه ذكرها (١) في مباحث الألفاظ (٢).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نكتتان حول ما أفاده قدس سره:

الأولى: أن النزاع إنما هو في الوجوب الشرعي المولوي المتعلق بالمقدمه، لا- في لزومها العقلي، سواء كان البحث في نفس وجوبها كما عبّر به كثير من الأصوليين، أو في الملازمه كما قال المحقق الخراساني رحمه الله، ضروره أن لا بدّيّتها العقليّه أمر متفق عليه عند الكلّ، فالملازمه وإن كانت عقليّه، إلّا أنّ طرفيها حكمان شرعيّان مولويّان.

الثانيه: يمكن أن يتوهم أنّ ظاهر قول صاحب الكفايه: «إنّ المهمّ المبحوث عنه في هذه المسأله البحث عن الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته» أنّ وجوب كلّ من المقدّمه وذيها أمر ثابت مفروغ عنه، ونحن نبحت في تحقّق الملازمه العقليّه بين هذين الوجوبين الثابتين.

ولكنّه توهم باطل، لأنّ مراده رحمه الله أنّ طريق استكشاف وجوب المقدّمه منحصر في الملازمه العقليّه بين وجوبها ووجوب ذيها، فنبحت هاهنا في أنّ هذه الملازمه هل هي موجوده حتّى يستكشف بها وجوب المقدّمه أم لا؟

نقد نظريّه صاحب الكفايه من قبل الإمام الخميني قدس سره

وناقش سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فيما أفاده المحقق الخراساني بأنّه إن أراد الملازمه بين الوجوبين الفعليين - كما هو ظاهر كلامه - فهو واضح

ص: ٢٣٤

١- (١) والمحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً وإن ذكرها في مباحث الألفاظ، إلّا أنّ الإشكال لا يتوجّه إليه، لتصريحه على كونها مسأله عقليّه لا لفظيه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١١٤.

البطلان، ضروره أننا فى كثير من الموارد نقطع بعدم وجوب المقدمه وجوباً مولوياً حال كون ذبيها واجباً، كما إذا أمر المولى عبده باشتراء اللحم من دون أن يأمره بدخول السوق، فهل يمكن أن يقال: الأمر به دونها لغو، لا يجب الانبعاث به، فيضرب على الجدار ما لم يكن مقارناً للأمر بها(1)؟!

وأما إن أراد أن البحث فى ثبوت الملازمه بين إرادته المولى المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه وإرادته(2) المتعلقه بالبعث إلى المقدمه ففيه أولاً: أنه كيف يتخلف المراد عن الإراده فيما إذا بعث إلى ذى المقدمه دونها.

وثانياً: أن المولى قد يكون غافلاً عن مقدميه المقدمه حين البعث إلى ذبيها، فكيف تتحقق الإراده المتعلقه بالبعث إليها حال كونه غافلاً عنها مع أن تصور المراد أحد مقدمات الإراده؟

كما أنه إن أراد الملازمه بين الوجوب الفعلى المتعلق بذى المقدمه والوجوب بالقوه المتعلق بالمقدمه، أو بين الإراده الفعلية والإرادته بالقوه(3)، ففيه أن الملازمه وإن لم تكن من مقوله الإضافه، إلا أنها مثلها فى لزوم كون طرفيها متكافئين غير مختلفين من حيث القوه والفعل، ضروره عدم إمكان تحقق الوصف فعلاً- والموصوف فى المستقبل، لكونه من قبيل اتّصاف المعدوم بصفه

ص: ٢٣٥

١- (١) إن قلت: يمكن استكشاف وجوب دخول السوق من وجوب اشتراء اللحم، كما أننا كثيراً ما نستكشف الحكم الشرعى من طريق الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع. قلت: قياس المقام على موارد حكم العقل مع الفارق، فإننا نعلم هناك أن للشارع أيضاً حكماً وإن لم يصل إلينا، بخلاف المقام، فإن المفروض هاهنا أننا نقطع بأن المولى أمر عبده باشتراء اللحم من دون أن يأمره بدخول السوق. منه مدّ ظله.

٢- (٢) أى الإراده الفعلية، وإنما قال: الإراده المتعلقه بالبعث، ولم يقل: المتعلقه بالمقدمه وذبيها، لأن فعل المولى إنما هو البعث إليهما، وأما نفسيهما فليسا من أفعاله، بل من أفعال العبد كما هو واضح. م ح - ى.

٣- (٣) أى الإراده الفعلية المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه والإرادته بالقوه المتعلقه بالبعث إلى المقدمه. م ح - ى.

وجوديه، وهي الملازمه (١).

هذا حاصل ما أفاده الإمام قدس سره، وهو كلام صحيح.

إن قلت: ما ذكره الإمام رحمه الله، وإن كان متيناً إلا أنه يدلّ على بطلان الملازمه وعدم ثبوتها، لا على عدم كون النزاع فيها، فلا يصلح أن يكون ردّاً على المحقّق الخراساني رحمه الله.

قلت: الملازمه - بملاحظه ما أورد عليها الإمام رحمه الله - واضحة البطلان، فمراده رحمه الله أنه لا يليق بحال العلماء والمحقّقين أن ينازعوا في ثبوت الملازمه وعدمه بعد كونها كذلك، سيّما أنّ المشهور ذهبوا إلى وجوب (٢) المقدمه، فهل يمكن أن ينسب إليهم أنّهم ذهبوا إلى أمر واضح البطلان؟!

نظريه الإمام رحمه الله في المقام

ثمّ للإمام قدس سره في تحرير محلّ النزاع كلام يحتاج بيانه إلى مقدمه:

وهي أنّ الأعمال الصادره من الإنسان مباشرة مسبوقه بالإرادته التي أحد مبادئها هو التصديق بالفائده، ولكن هذه الأفعال لا يلزم أن تكون ذات فائده في الواقع أيضاً، إذ ربما كان علم المرید جهلاً مركّباً، كما أنّه قد يتصوّر شيئاً ولا يرى فيه أيّه فائده، فيتركه مع كونه مشتملاً عليها في الواقع.

وأيضاً إذا أمر المولى عبده بفعل فقد يخطأ في مقدّماته، إذ قد يرى شيئاً مقدّمه مع عدم كونه كذلك واقعاً، وقد ينعكس الأمر، فلا يرى ما هو مقدّمه في الواقع مقدّمه، أو لا يلتفت إليه أصلاً، فحينئذٍ لا يمكن تعلق إرادته به، لعدم

ص: ٢٣٦

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٢٨١.

٢- (٢) وبتعبير آخر: إلى وجود الملازمه. منه مدّ ظلّه.

تمكّن الغافل من إرادته المغفول عنه.

إن قلت: الشارع العالم بالغيب والملتفت إلى كلّ شيء برىء عن الغفله والخطأ في التشخيص.

قلت: نعم، ولكنّ البحث يعمّ أوامر الموالى العرفيه أيضاً، ولا يختصّ بأوامر الشارع المقدّس، وإن كان غرضنا منه استخدام نتيجته في الأوامر الشرعيّه الصادره من الله تعالى أو المعصومين عليهم السلام.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الإمام رحمه الله ذهب إلى أنّ النزاع في الملازمه بين الإراده الفعلية المتعلّقه بالبعث إلى ذى المقدمه والإرادته الفعلية المتعلّقه بالبعث إلى ما يراه المولى مقدّمه.

وعلى هذا لا يضرّ الخطأ في التشخيص ولا عدم الالتفات إلى المقدمه الواقعيه، لأنّ طرف الملازمه في جانب المقدمه إنّما هو الإراده المتعلّقه بالبعث إلى ما يراه مقدّمه، لا الإراده المتعلّقه بالبعث إلى المقدمه الواقعيه.

هذا من ناحيه المولى.

وأما من ناحيه العبد فيجب عليه الإتيان بالمقدمه الواقعيه وإن لم يرها المولى مقدّمه أو غفل عنها أصلاً، لوجوب تحصيل الغرض عليه، ولا- يمكن تحصيله إلّا بها، كما أنّه لا- يجب عليه الإتيان بما لا دخل له في الأمور به واقعاً، وإن رآه المولى دخيلاً، لأنّ وجوبه غيرى لأجل تحصيل الأمور به، فلا يكون واجباً إذا لم يكن دخيلاً فيه واقعاً(1).

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله، وتلقيناه بالقبول في دوره السابقه.

ص: ٢٣٧

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٢٨١.

لكن يمكن أن يناقش فيه بأن المولى لو أمر عبده باشتراء اللحم ولم يأمره بدخول السوق مثلاً مع كونه ملتفتاً إلى كونه مقدّمه له، فإن قيل: الأمر باشتراء اللحم ناقص ولغو لا أثر له أصلاً فهو خلاف الوجدان والاستعمالات العرفية، فإن المولى كثيراً ما يأمرون عبيدهم بذي المقدّمه من دون أن يأمرهم بالمقدّمه، مع التفاتهم إلى مقدّميتها، وإن قيل: ذلك الأمر صحيح يجب على العبد الانبعاث بسببه فنقول: كيف أثرت الإرادة التي في جانب ذي المقدّمه في المراد، فتحقق البعث إليه، بخلاف التي في جانب المقدّمه، حيث لم يصدر منه البعث إلى ما رآه مقدّمه مع تعلق إرادته به؟!!

على أنه لا وجه للعدول من التعبير بالملازمه بين الوجوبين إلى التعبير بالملازمه بين الإرادتين.

بيان ما هو الحق في تحرير محل النزاع

فالحق أن يُقال: إن النزاع إنما هو في ثبوت الملازمه بين وجوب ذي المقدّمه ووجوب ما يراه المولى مقدّمه.

لا يقال: لو كان ما يراه مقدّمه واجباً لأمر به، وقد لا يأمر به، كما عرفت.

فإنه يقال: الواجب على قسمين كما سيأتي: ١ - أصلي، ٢ - تبعي، ضروره أنّ كلّ شيء بعث إليه المولى في كلامه فهو واجب أصلي، وكلّ شيء لم يبعث إليه مع كونه واجباً عنده، لأجل الملازمه بين وجوبه ووجوب شيء آخر، فهو واجب تبعي، والوجوب الأصلي يتعلّق بالمقدّمه وذيها، والتبعي لا يتعلّق إلماً بالمقدّمه، فلو قال المولى: «ادخل السوق واشتر اللحم» فكلاهما واجبان

أصليان، لكنّ الأوّل غيرى والثانى نفسى، ولو قال: «اشتر اللحم» من دون أن يأمره بدخول السوق نفهم من طريق الملازمه أنّه أيضاً واجب بوجوب تبعي.

والحاصل: أنّ النزاع فى المقام إنّما هو فى الملازمه بين وجوب ذى المقدمه ووجوب ما يراه المولى مقدمه.

فى كون المسأله عقليه اصوليه

ولا- ريب فى كونها مسأله عقليه إذا قلنا باختصاص الدلاله اللفظيه بالمطابقه والتضمّن، وخروج الالتزام عنها كما هو الحقّ (1)، وأمّا لو قلنا بشمولها إيّاه أيضاً فما نحن فيه مسأله لفظيه بناءً على ما ذهبنا إليه من أنّ طرفى الملازمه هما الوجوب لا الإراده، ضروره أنّ وجوب ذى المقدمه مدلول للفظ الذى هو هيئه «افعل»، وهو الملزوم، ووجوب المقدمه لازمه بمقتضى الملازمه الواقعه بينهما، وأمّا بناءً على ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أنّ طرفيها الإراده فالمسأله عقليه محضه، ضروره أنّ الإراده التى فى جانب ذى المقدمه ليست مدلوله للفظ حتّى يكون لازمها وهو الإراده التى فى جانب المقدمه مدلوله للالتزامى.

نعم، اللفظ - وهو الأمر المتعلّق بذى المقدمه - كاشف عن الإراده المتعلّقه بالبعث إليه، لكن لا من جهه كونه دالّاً عليها بالدلاله اللفظيه، بل من جهه كونه فعلاً اختيارياً، والأفعال الاختياريه كلّها مسبوقة بالإراده.

ص: ٢٣٩

١- (١) ضروره أنّ اللفظ لا يوجب إلّا تصوّر معناه الذى هو الملزوم، وأمّا تصوّر اللازم فهو ناشٍ عن تصوّر الملزوم، فهو أمر عقلى غير مربوط باللفظ أصلاً، والشاهد على ذلك أنّا لو تصوّرنا الملزوم من دون سماع لفظه ينتقل الذهن إلى اللازم أيضاً، فحينما نسمع اللفظ أيضاً غايه ما يوجبه هو تصوّر الملزوم، وأمّا تصوّر اللازم فلا يرتبط به أصلاً، بل بتصوّر مدلوله الذى هو الملزوم. منه مدّ ظله.

ولا- ريب أيضاً في كون المسأله اصوليه بناءً على ما هو الحق من كون البحث في الملازمه العقليه، كما أنها فقهيه لو كان النزاع في وجوب المقدمه.

وأما القول بأنها من المسائل الكلاميه، بتقريب كونها بحثاً عقلياً فمردود لا يصغى إليه، إذ المباحث الكلاميه وإن كانت عقليه، إلّا أنّ كلّ بحث عقلي ليس داخلاً في علم الكلام، فبينهما عموم وخصوص مطلق.

كما أنّ القول بكونها من المبادئ الأحكاميه أيضاً مردود، ضروره أننا نبحت في المبادئ الأحكاميه عن عوارض الأحكام وحالاتها بعد الفراغ من ثبوتها، كالبحث عن معنى الوجوب والحرمة، وعن كونهما متضادين، والمقام ليس كذلك، فإننا نبحت هنا في ثبوت الملازمه وعدمه، ليتبين أنّ المقدمه واجبه شرعاً أم لا؟

ص: ٢٤٠

فى المقدمه الداخلىه والى خارجىه

الأمر الثانى: فى تقسيمات المقدمه

المقدمه الداخلىه والى خارجىه

منها: تقسيمها إلى الداخلىه، وهى الأجزاء المأخوذه فى الماهىه المأمور بها، والى خارجىه، وهى الأمور الخارجه عن ماهىته ممّا لا يكاد يوجد بدونه.

وأورد على كون الأجزاء مقدمه له أولاً: بأنّ مقدمه الشىء لابدّ من أن تكون مغايره له مع أنّ الأجزاء نفس المأمور به، لا غيره، وثانياً: بأنّها لابدّ من أن تكون مقدمه عليه تقدماً زمانياً كما يظهر من اسمها، مع أنّ الأجزاء ليست كذلك.

نظريه صاحب الكفايه حول المقدمات الداخلىه

وأجاب المحقق الخراسانى رحمه الله عن الأول بأنّ التغير الاعتبارى يكفى هاهنا، وهو موجود، ضروره أنّ المقدمه هى كلّ جزء وحده، أى بلا شرط الاجتماع، وذا المقدمه هو الأجزاء بشرط الاجتماع (1)، فكلّ من الركوع والسجود وفاتحه

ص: ٢٤١

١- (١) قال المحقق الخراسانى رحمه الله فى مقام الجواب عن الإشكال الأول: «والحلّ أنّ المقدمه هى نفس الأجزاء بالأسر، وذو المقدمه هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايره بينهما». ولا يخفى أنّه أراد من كلمه «بالأسر» مانعاً عنه بالعام الاستغراقى، لا المجموعى، فمراده أنّ كلّ واحد من الأجزاء مقدمه، لا أنّ مجموع الأجزاء مقدمه واحده، كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

الكتاب وغيرها من أجزاء الصلاة لو اعتبر بلا شرط فهو مقدّمه لها، ولو اعتبر بشرط اجتماعه مع سائر الأجزاء فهو نفس الصلاة التي هي ذو المقدمه (١).

ويمكن الجواب عن الثاني بعدم لزوم كون المقدمه سابقه على ذيها بالسبق الزماني.

ثم ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى خروج المقدمات الداخليه عن محلّ النزاع، لأنّ دخولها فيه يستلزم اجتماع المثليين، ضروره أنّ الأجزاء واجبه بالوجوب النفسى، لأنّها عين المأمور به ذاتاً، وإنّما كانت المغايره بينهما اعتباراً، فتكون واجبه بعين وجوبه ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلو كانت واجبه بوجوب آخر غيرى لاجتمع المثلان، وهو ممتنع كاجتماع الضدين.

إن قلت: يمكن توجيه جواز الاجتماع من طريق تعدّد العنوان كما ذهب إليه القائلون بجواز اجتماع الأمر والنهى. توضيح ذلك: أنّهم قالوا فى تلك المسأله:

الأمر تعلق بعنوان الصلاة، والنهى بعنوان الغضب، فالمأمور به غير المنهى عنه فى مقام تعلق التكليف، لكنّ المكلف جمع بينهما بسوء اختياره فى مقام الامتثال، وهاهنا أيضاً تعلق الأمر النفسى بعنوان الركوع مثلاً- والغيرى بعنوان المقدمه، وإن كان لهما مصداق واحد فى الخارج، فلا إشكال فى اجتماع الوجوبين، لتغاير متعلقهما فى مقام تعلق التكليف.

قلت: كلّما، فإنّ قياس المقام بباب اجتماع الأمر والنهى مع الفارق، لأنّ كلّاً من عنوانى الصلاة والغضب هناك متعلق للتكليف، فالصلاه نفسها واجبه، لا أنّها واسطه لعبور الوجوب منها إلى غيرها، والغضب أيضاً نفسه محرّم، لا أنّه

ص: ٢٤٢

١- (١) كفايه الأصول: ١١٥.

علّه لعبور الحرمه منه إلى غيره، وبعبارة اخرى حيثيه كلّ من الصلاه والغصب تقيديّه.

بخلاف المقام، فإنّ حيثيه الركوع وإن كانت تقيديّه، لتمرکز الوجوب النفسى عليها، إلّا أنّ حيثيه المقدميه تعليليه، لأنّ عنوان المقدمه علّه لعبور الوجوب منها إلى المعنون وهو الركوع، ضروره أنّ الكلّ متوقّف على نفس أجزاءه، لا على عنوان «المقدمه» فالواجب بالوجوب الغيرى هو نفس الركوع والسجود وغيرهما من الأجزاء، وإن كان وجوبها لأجل كونها مقدّمات للصلاه، فتمرکز الوجوب النفسى والغيرى على عنوان واحد، وهو الركوع(١).

هذا ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله فى المقام.

وملخصه: أنّ تقسيم المقدمه إلى الداخليه والخارجيه صحيح، لصدق المقدميه على أجزاء المأمور به، لكنّها خارجه عن محلّ النزاع، ويختصّ البحث بالمقدّمات الخارجيه.

كلام الإمام الخميني رحمه الله فى المقام

وأورد على إطلاق كلامه فى الموضوعين سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ بعض المركّبات لا يطلق على أجزائها عنوان المقدمه أصلاً، وبعضها يطلق على أجزائها هذا العنوان وتدخل أيضاً فى محلّ النزاع، فلا يصحّ القول بصدق المقدميه على أجزاء جميع المركّبات، ولا القول بخروج ما يصدق عليه عنوان المقدمه منها عن محلّ النزاع.

توضيح ذلك: أنّ المركّب على قسمين: حقيقى وغير حقيقى.

ص: ٢٤٣

والأول - وهو ما كان بين أجزائه تركيب وامتزاج واقعي - على قسمين:

١ - ما كان أجزائه تحليليّه عقليّه، كالماهيّه النوعيّه، فإنّها مركّبه من الجنس والفصل، إذ العقل حينما يقايسها إلى سائر الأنواع التي في عرضها يجد أنّ الكلّ مشترك في أمر، مع أنّ لكلّ منها أمراً به يمتاز عن الأنواع الأخرى، فيسمّى ما به الاشتراك جنسه، وما به الامتياز فصله، ويحكم بأنّ النوع مركّب منهما.

٢ - ما كان أجزائه خارجيّه، كالإنسان الموجود في الخارج، حيث إنّّه مركّب من المادّه والصوره.

ولا يخفى أنّ الجنس والمادّه متّحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، فالمادّه إذا اخذت لا بشرط كانت جنساً، كما أنّ الجنس إذا اخذ بشرط لا(١) كان مادّه، وكذا الصوره والفصل، فإنّ الصوره فصل إذا اخذت لا بشرط، كما أنّ الفصل صوره إذا اخذ بشرط لا(٢).

والمركّب غير الحقيقي هو الذي يتحقّق من انضمام امور متعدّده بعضها إلى بعض، من دون أن يتحقّق بينها اتّحاد حقيقي، بل يبقى كلّ جزء على استقلاله بعد التركيب كما كان قبله، وهذا أيضاً على قسمين:

١ - المركّب الصناعي، وهو يتحقّق بالصاق الفاعل الفنّي بعض الأشياء

ص: ٢٤٤

١- (١) إن قلت: هذا ينافي ما تقدّم من أنّ الأجزاء مأخوذه بشرط الاجتماع. قلت: كلّاً، فإنّ المراد من كون الأجزاء خارجيّه بشرط لا- أنّها بشرط عدم الحمل على النوع في مقابل الجنس والفصل، فإنّ المادّه والصوره لا تحمّلان عليه، فلا يقال: الإنسان مادّه، أو صوره، بخلاف الجنس والفصل، حيث يقال: الإنسان حيوان، أو ناطق، فالشئ الذي اشترط وجوده هو الاجتماع، والذي اعتبر عدمه هو الحمل، فلا منافاه بينهما، إذ لا يمتنع أن تؤخذ ماهيّه واحده بشرط شئ وبشرط لا إذا كان الشئ المشروط وجوده مغايراً للشئ المشروط عدمه. منه مدّ ظلّه حاكياً عن المحقّق الخراساني في الكفايه.

٢- (٢) بدايه الحكمه: ٦٠، الفصل الرابع من المرحله الخامسه.

المختلفه الدخيله فى حصول غرض خاص ببعض، وتسميه مجموعها باسم معين، كالبيت والمسجد والسياره.

٢- المركب الاعتبارى، وهو أنّ المركب يجمع بين أشياء مختلفه مؤثره فى حصول الغرض ويعتبرها شيئاً واحداً، كالصلاه والحجّ وسائر الماهيات الاختراعيه.

والفرق بينهما أنّ المركب فى الأوّل لا- يعتبر مجموعه الأشياء الدخيله فى تحقّق السياره مثلاً شيئاً واحداً، بل يجعل لها عنواناً خاصاً لكى يعبر به عنها حينما يحتاج إلى التعبير بها، بخلاف المركب الاعتبارى، فإنّه يعتبر الوحده بين مجموع أجزائه.

ثمّ قال الإمام رحمه الله بعدم صدق المقدمه على أجزاء المركب الحقيقى بكلا- قسميه، وبصدقها على أجزاء المركب غير الحقيقى كذلك، ودخولها أيضاً فى محلّ النزاع.

وذلك لعدم التغير لا حقيقه ولا اعتباراً بين الماهيه النوعيه وبين جنسها وفصلها، ولا بين الشىء الموجود فى الخارج وبين مادّته وصورته، فإنّ ماهيه الإنسان نفس الحيوان والناطق، لا غيرهما ولو اعتباراً، والإنسان الموجود فى الخارج نفس مادّته وصورته، لا غيرهما ولو اعتباراً.

وأما المركبات الصناعيه فيكفى فى صدق المقدميه على أجزائها تعدّد الإراده.

وتوضيح المقام يتوقف على بيان كيفيه الإراده الفاعليه كى يعلم منه حال الإراده الأمرى، فنقول:

إذا تعلقت إرادته الفاعل المباشر ببناء مسجد مثلاً كانت إرادته كامله قطعاً،

وإن كان جاهلاً بكمّيّه أجزائه وكيفيّة تركيب بعضها مع بعض، ثمّ إذا علم أنّ الشىء الفلانى جزء له تعلّقت إرادته اخرى به أيضاً، ضروره أنّ تعدّد المراد(١) يستدعى تعدّد الإرادة، وهكذا الأمر بالنسبه إلى سائر الأجزاء. نعم، الإرادة المتعلّقه بنفس بناء المسجد نفسه، وهذه الإرادات المتعلّقه بتهيئه أجزائه غيريه.

وكذلك الأمر فى إرادته المولى الأمر بناء مسجد بيد عبده، فإنّه حينما يأمره بذلك يكون بين الإراده(٢) المتعلّقه بالبعث إليه وبين الإراده المتعلّقه بالبعث إلى ما يراه مقدّمه ملازمه بناءً على ثبوتها، سواء كانت المقدّمه داخلية، وهى الأجزاء، مثل الحديد والخشب والجصّ وغيرها، أو خارجيه، كاستئجار البناء والعمله ونحوهما.

ومتعلّق الوجوب النفسى غير ما تعلّق به الوجوب الغيرى كما عرفت، فلا يلزم محذور اجتماع المثليين.

والكلام فى المركّب الاعتبارى الذى هو محطّ النظر فى المقام عين الكلام فى المركّب الصناعى، إذ لا فرق بينهما إلفى اعتبار الوحده بين أجزاء الأوّل، وعدم اعتبارها بل جعل عنوان خاصّ فقط فى الثانى كما عرفت(٣).

هذا حاصل كلام الإمام قدس سره، وملخصه أنّ أجزاء المركّب الحقيقى لا يصدق

ص: ٢٤٦

١- (١) والدليل على كون المراد بالإرادة الثانيه غير المراد بالإرادة الأولى أنّه كان جاهلاً أو غافلاً عن الأجزاء ومقدارها حين إرادته الكلّ، فكيف يمكن أن يكون الأجزاء التى تراد بالإرادة الثانيه عين المركّب الذى اريد بالإرادة الأولى مع أنّ تصوّر المراد أوّل مبدء لها، وهو كان غافلاً أو جاهلاً بالأجزاء فرضاً حين تحقّق الإراده الأولى. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) تكون الملازمه بين الوجوبين على ما اخترناه سابقاً فى تحرير محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ٢٨٩.

عليها المقدمية، لعدم كونها مغايرةً للكلّ ولو اعتباراً، بخلاف أجزاء المركب غير الحقيقي، فإنها مقدمات له أولاً وداخله في النزاع ثانياً، لكونها مغايرة له.

والوجه المذكور في كلام صاحب الكفاية لعدم دخولها في محلّ النزاع مردود، لتغاير متعلّق الوجوبين، فلا مجال للقول باجتماع المثلين.

ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وقسم المحقق العراقي رحمه الله المقدمات الداخليّة إلى قسمين، ثمّ فصل بينهما في الدخول في محلّ النزاع وعدمه، فإنّه قال ما حاصله:

الوحده الاعتباريّة تارة تكون في الرتبة السابقه على الأمر، بأن يعتبر المولى الأمر عدّه امور متبائنه شيئاً واحداً بلحاظ تحصيلها غرضاً واحداً، فيوجه أمره إليه، وأخرى في الرتبة اللاحقه، بأن يتصوّر المولى اموراً متبائنه بوصف تباينها، فيأمر بها من دون أن يعتبرها شيئاً واحداً، ثمّ العبد يعتبرها واحداً بلحاظ تعلق أمر واحد بها.

ولا يعقل أن يكون هذا القسم الأخير داخلاً في البحث، لأنّ الكلّيّه والجزئيّه متأخرتان رتبته من اعتبار الوحده، وهو متأخر فرضاً عن تعلق الأمر، فلا- يصدق عنوان المقدميّة على الأجزاء في الرتبة السابقه على الأمر لكي يبحث في ثبوت الملازمه بين الأمر المتعلّق بالكلّ والأمر المتعلّق بالجزء(1).

نقد نظريّه المحقق العراقي رحمه الله

وفيه أولاً: أنّ تقسيم المركب الاعتباري إلى هذين القسمين غير مقبول، لأنّ جميع المركبات الاعتباريّة من قبيل القسم الأول، ضروره أنّه ليس لكلّ جزء

ص: ٢٤٧

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٢٩٣ نقلاً عن بعض الأعاضم.

من أجزائها مصلحة ملزمه مستقله، وإلا لأمر المولى بكلّ منها بأمر مستقلّ، فللمجموع مصلحة ملزمه واحده لأجلها صدر الأمر من المولى، فهو لاحظها بما أنّها مشتملة على تلك المصلحة الواحدة قبل الأمر بها، وما هذا إلا اعتبار الواحد.

والحاصل: أنّه كما لا يعقل تعلق الإرادة الواحد على المتشكّات المتفرّقة التي لا ترتبط بعضها ببعض، كذلك لا يعقل تعلق أمر واحد بأمر كذلك.

والشاهد على هذا أنّه من أجاز للعبد اعتبار الواحد لو لم يعتبرها المولى أولاً؟ ولأى غرض يعتبرها مع أنّ المولى لم يعتبرها في ظرف تعلق الأمر ثانياً؟

وثانياً: سلّمنا صحّ التقسيم، لكن تأخّر المقدميّة عن ظرف تعلق الأمر لو اقتضى عدم دخولها في البحث لكان بعض المقدمات الخارجيّة أيضاً خارجه عن النزاع، مثل تحصيل جواز (1) السفر للحجّ لو فرضنا أنّه لم يكن من مقدماته في حال تعلق الأمر، ثمّ صار مقدّمه، فهل يلتزم المحقّق العراقي رحمه الله في المقدمات الخارجيّة أيضاً بالتفصيل الذي ذكره في المقدمات الداخليّة؟!

وحلّه أنّ طرف الملازمه هو وجوب ما هو مقدّمه بالحمل الشائع، لا وجوب عنوان «المقدّمه» التي هي مقدّمه بالحمل الأوّلي، ضروره أنّ حيثيّتها - كما قال صاحب الكفايه - تعليليه لا تقييديه، فالواجب بالوجوب الغيري على فرض ثبوت الملازمه إنّما هو نصب السلّم والوضوء وطهاره الثوب ونحوها في المقدمات الخارجيّة، والركوع والسجود ونحوهما في المقدمات الداخليّة، وعلّه وجوبها كونها مقدّمه، ففي أيّ حال وجدت هذه العلّه تتحقّق

ص: ٢٤٨

١- (١) يقال له بالفارسيّه: «گذرنامه». م ح - ى.

الملازمه، فلو لم ينطبق على شىء عنوان «المقدمه» فى ظرف تعلق الأمر لكن انطبقت عليه فى ظرف الامتثال لثبت وجوبه بناءً على الملازمه، ضروره أنّ علّه الوجوب مجرّد عنوان «المقدمه» لا المقدمه السابقه على الأمر.

هذا كلّه فى المقدمات الداخليه.

التفصيل فى المقام بين العله التامه وأجزائها

وفصل بعضهم فى المقدمات الخارجيه بين العله التامه وأجزائها، فقال بخروج الأوّل عن محلّ البحث ودخول الثانى فيه، وذلك لأنّ المعلول ليس مقدوراً للإنسان، بل ما هو تحت قدرته واختياره إنّما هو العله، وبعد تحقّقها يتحقّق المعلول قهراً، فحينما يريد الإنسان إحراق شىء مثلاً فهو يريد فى الواقع إيجاد علته التامه، من المقتضى والشرط وعدم المانع، وأمّا نفس الإحراق فهو ليس تحت اختياره، لانعدام الإحراق بانعدام علته وإن أراد الإنسان، وحصوله بحصولها وإن لم يردّه، بل هو ليس فعلاً له، بل للنار، وكذا إذا أمر المولى ظاهراً بإحراق شىء فهو يريد واقعاً الأمر بإيجاد علته، لعدم الفرق بين الإراده الفاعليه والآمرية فى ذلك، فعلى هذا كيف يبحث فى ثبوت الملازمه بين وجوب المعلول ووجوب علته مع أنّ المعلول ليس بواجب فى الواقع؟!!

نقد التفصيل بين العله التامه وأجزائها

وفيه أولاً: أنّه مستلزم لكون العله التامه ذا المقدمه، لا أنّها مقدمه خارجه عن النزاع، ومستلزم أيضاً لكون أجزاء العله مقدمات داخليه لا خارجيه.

وثانياً: لا فرق فى كون المعلول خارجاً عن تحت قدره والاختيار بين قياسه إلى العله التامه أو إلى أجزائها من السبب والشرط وعدم المانع،

ص: ٢٤٩

فالتفصيل بينهما في غير محلّه.

وثالثاً: لا نسلم أنّ الفاعل لا يريد المعلول واقعاً، أو الأمر لا يريد البعث إليه، ألا ترى أنّ مقدمات الإرادة تتعلّق به، فإنّ الأمر بل الفاعل المباشر أيضاً، يتصوّر نفس الإحراق ثمّ يصدّق بفائدته ثمّ ينقدح في نفسه الجزم به والعزم عليه، فتوجد في نفسه الإرادة، فيأمر به الأمر ويفعله الفاعل المباشر، فهو يرى نفسه فاعلاً للإحراق ويعده العقلاء أيضاً كذلك.

وأما دعوى أنّ المعلول لا يقع تحت قدره الإنسان فمندفعه بأنّ المقدور على قسمين: بلا واسطه، كحركة اليد، ومعها، كالإحراق، فالمقدور مع الواسطه أيضاً مقدور.

هذا تمام الكلام في تقسيم المقدمه إلى الداخليه والخارجيه، والحقّ ما ذهب إليه الإمام قدس سره من دخول كلا القسمين في محلّ البحث، لكن لا يصدق عنوان المقدمه على أجزاء المركّب الحقيقي، فلا تصل النوبه إلى البحث في دخولها فيه وخروجها عنه. في المقدمه العقليه والشرعيه والعاديه

المقدمه العقليه والشرعيه والعاديه

ومنها: تقسيمها إلى العقليه والشرعيه والعاديه:

فالعقليه هي ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمه بدونه، كالعله الموجدّه بالنسبه إلى الممكن، فإنّ الممكن حيث يتساوى طرفاه بالنسبه إلى الوجود والعدم يستحيل أن يوجد بلا عله، وإلا لخرج عن الإمكان.

وأما الشرعيه فالحقّ أنّها ترجع إلى العقليه، وهذا واضح إن قلنا بكون التوقّف والشرطيّه أمراً واقعياً، وإن كان العقل لا يدركها، ضروره أنّك عرفت أنّ المراد بالمقدمه العقليه «ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمه بدونه» سواء

أدرك العقل هذه الاستحالة أو كانت أمراً فوق إدراكه، فلا يصل إليها مع قطع النظر عن بيان الشارع.

وأما إن قلنا بكون الشرطية الشرعيّة أمراً اعتبارياً فلائ اعتبار الطهارة مثلاً شرطاً للصلاة وإن كان بيد الشارع وجعله من دون أن يكون له حظ من الواقع، إلّا أنّ استحاله تحقّق المشروط بدون شرطه ممّا يدركه العقل كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله (١)، وهذا هو الوجه المهمّ في باب المقدّمه، وهو الملاك في كونها عقليّة أو غيرها.

إن قلت: قول الشارع: «لا صلاة إلّا بطهور» ونحوه يدلّ على كونه في مقام بيان الوجه الثاني، أعني استحاله تحقّق المشروط بدون شرطه، وأمّا الوجه الأولي، وهي كون الطهارة شرطاً للصلاة فقد فرضها الشارع أمراً مفروغاً عنه، ولو كان في مقام بيان جعل الشرطية واعتبارها لقال: «جعلت الطهارة شرطاً للصلاة» أو «اعتبرتها شرطاً لها» ونحو هذين التعبيرين، فالحاكم باستحاله تحقّق المشروط بدون شرطه أيضاً هو الشارع لا العقل.

قلت: حكم العقل بالاستحاله في غايه الوضوح، فلا بدّ من حمل مثل «لا صلاة إلّا بطهور» على جعل الشرطية واعتبارها ببيان أبلغ، فيكون معناه:

«جعلت الطهارة شرطاً للصلاة».

وإن أبيت إلّا عن دلالته على استحاله تحقّق المشروط بدون شرطه فلا بدّ من حمله على الإرشاد إلى حكم العقل، لا أنّه يدلّ على حكم الشارع بالاستحاله هاهنا في مقابل حكم العقل بها في الواقعيّات.

والحاصل: أنّ المقدّمه الشرعيّة ترجع إلى العقليّة، سواء كانت مقدّميتها

ص: ٢٥١

أمراً واقعياً أو اعتبارياً.

وأمراً العاديه فالحق فيها ما قاله المحقق الخراساني رحمه الله من أنها إن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العاده، بحيث يمكن تحقق ذبيها بدونها، إلا أن العاده جرت على الإتيان به بواسطتها(١)، فهي وإن كانت غير راجعه إلى العقليه، إلا أنه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع، وإن كانت بمعنى أن التوقف عليها وإن كان فعلاً واقعياً، كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح(٢)، إلا أنه لأجل عدم التمكّن من الطيران الممكن عقلاً، فهي أيضاً راجعه إلى العقليه(٣)، ضروره استحاله الصعود بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً(٤)، إنتهى كلامه رحمه الله.

والحاصل: أنه لا فائده لهذا التقسيم في باب مقدّمه الواجب، لرجوع الشرعيه إلى العقليه، وعدم كون العاديه محلاً للنزاع على أحد الفرضين، ورجوعها أيضاً إلى العقليه على الفرض الآخر.

مقدمه الوجود والصحه والوجوب والعلم

ومنها: تقسيمها إلى مقدمه الوجود، ومقدمه الصحه، ومقدمه الوجوب، ومقدمه العلم. في مقدمه الوجود والصحه والوجوب والعلم

ص: ٢٥٢

١- (١) كالصعود على الارتفاع الذي لا يزيد على متر واحد، فهو لا يستحيل أن يتحقق بدون نصب السلم ونحوه لا ذاتاً ولا وقوعاً، إلا أن العاده جرت على الصعود عليه بواسطه مثل نصبه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وهذا إذا كان السطح مرتفعاً جداً بحيث يستحيل وقوعاً الصعود عليه بدون النصب، وإن كان أمراً ممكناً ذاتاً، فالفرق بينه وبين الفرض الأول أن تحقق ذى المقدمه بدونها أمر ممكن ذاتاً ووقوعاً في الأول، بخلاف الثاني، فإنه وإن كان ممكناً ذاتاً إلا أنه مستحيل وقوعاً. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) لأن ظاهر قولنا في تعريف المقدمه العقليه: «هي ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدمه بدونه» أعمّ من الاستحاله الذاتيه، فيعمّ الممكن ذاتاً المستحيل وقوعاً. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) كفايه الأصول: ١١٧.

ولا يخفى رجوع مقدّمه الصّحّه إلى مقدّمه الوجود، ولو على القول بكون الأسمى موضوعه للأعمّ، ضروره أنّ الكلام فى مقدّمه الواجب لا فى مقدّمه المسمّى بأحدها كما لا يخفى.

ولا إشكال فى خروج مقدّمه الوجوب عن محلّ النزاع، بداهه عدم اتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها(١)، ضروره أنّ اتّصافها بالوجوب كذلك قبل وجودها غير معقول، لأنّ المفروض أنّ وجوبها من قبل الوجوب المشروط بوجودها، وكذلك اتّصافها به بعد تحقّقها، لأنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل.

وكذلك المقدّمه العلميه، فإنّها عبارته اخرى عن العمل بالاحتياط لتحصيل البراءه اليقينيّه بعد العلم بالاشتغال، كالصلاه إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، وغسل مقدار من العضد للعلم بغسل المرفق فى الوضوء، والحاكم بوجوب الاحتياط فى موارد العلم بالاشتغال هو العقل لا الشرع.

نعم، ورد فى بعض موارد العلم بالاشتغال روايات أيضاً دالّه على وجوب الاحتياط، كما فى مسأله اشتباه القبلة(٢)، لكنّها محموله على الإرشاد إلى حكم العقل.

لا يقال: الكلام فى المقام أيضاً فى الملازمه العقليّه، فما وجه خروج المقدّمه العلميه عنه مع كونها واجبه بحكم العقل!؟

فإنّه يقال: البحث فى المقام وإن كان فى الملازمه العقليّه، إلّا أنّ طرفيها هما

ص: ٢٥٣

١- (١) نعم، يمكن أن يتّصف بالوجوب من جهه اخرى، كما إذا نذر تحصيل الاستطاعه للحجّ، فإنّه يصير واجباً لأجل وجوب الوفاء بالنذر، لكنّه لا يرتبط بالمقام كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤: ٣١٠، كتاب الصلاه، الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ١ و ٤ و ٥.

الوجوب الشرعى المولوى، ووجوب المقدمه العلميه عقلى أولاً، وإرشادى (١) لأجل وجوب الإطاعه ثانياً.

مضافاً (٢) إلى أنّ البحث فى مقدمه الواجب، أى فيما له دخل فى وجوده، لا فى مقدمه وجوبه أو العلم بوجوده.

والحاصل: أنّ تقسيم المقدمه بهذا اللحاظ ثلاثى لا رباعى، لرجوع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود، ولا يدخل فى محلّ النزاع إلّا القسم الأول من الأقسام الثلاثه، وهو مقدمه الوجود فقط. فى المقدمه المتقدمه والمقارنه والمتأخره

المقدمه المتقدمه والمقارنه والمتأخره

ومنها: تقسيمها إلى المتقدم والمقارن والمتأخر بحسب الوجود بالإضافة إلى ذى المقدمه. وهاهنا إشكال يتوقف على ذكر مقدمه، وهى أنه قرّر فى المعقول أنّ العله وكلّ من أجزاءها لابدّ من أن تكون مقدمه على المعلول رتباً، ومقارنه له زماناً، بمعنى أنّها لابدّ من أن تكون موجوده فى زمن وجود المعلول، سواء وجدت معه، أو قبله لكن بقيت إلى حين وجوده (٣).

فعلى هذا لا يمكن أن تكون العله متأخره عن المعلول، ولا مقدمه عليه زماناً متصرّماً حين وجوده، فكيف يمكن تصوير المقدمه المتأخره عن

ص: ٢٥٤

١- (١) كما أنّ الأحكام الشرعيه تنقسم إلى مولوى وإرشادى كذلك تنقسم إليهما الأحكام العقليه، فالحكم العقلى المولوى مثل قبح الظلم، والإرشادى مثل لزوم الاحتياط فى موارد العلم بالاستغال، فإنّه ليس مولوياً، بل إرشادى لأجل العلم بإتيان الأمور به. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) هذا دليل آخر على خروج كلا القسمين - أعنى مقدمه الوجوب والعلم - عن محلّ النزاع كما لا يخفى. م ح - ي.

٣- (٣) فإنّ البحث كما عرفت لا يختصّ بالعله التامه كى يشترط المقارنه الزماتيه فى الحدوث، بل فى الأعمّ منها ومن الناقصه. منه مدّ ظلّه.

المعلول، والمتقدمه عليه مع أنها علّه له؟!

والإشكال يتأكد بما نرى في عبادات الفقه ومعاملاته نماذج من المقدمه المتأخره، كالأغسال الليليّه المستقبليّه المعتمده في صحّه صوم المستحاضه عند بعض، والإجازة في صحّه العقد الفضولي على الكشف الحقيقي (١) كذلك (٢) ، والمتقدمه، كالعقد في الوصيّه التمليكيّه، فإنه يؤثر في ملكيه الموصى له بعد موت الموصى العاقد، وكالصرف (٣) والسلم، فإنه يعتبر في تأثير الأول قبض العوضين، وفي تأثير الثاني قبض الثمن في المجلس، فعقدهما متقدم على حصول الملكيه متصرّم حينه، بل كلّ عقد من قبيل المقدمه المتقدمه بالنسبه إلى غالب أجزائه، لتصرّمها حين تأثيره. فكيف التوفيق بين هذه الأحكام الشرعيّه وتلك القاعده العقليّه المتقدمه؟ (٤)

نظر المحقق العراقي رحمه الله في المقدمه المتقدمه والمتأخره

ذهب المحقق العراقي رحمه الله في حلّ الإشكال إلى أنّ الأحكام الشرعيّه تكليفيّه كانت أم وضعيّه، امور اعتباريّه، ويمكن للمعتبر أن يجعل شيئاً شرطاً لشيء مع كونه متقدماً عليه زماناً، منعدماً حين وجوده، أو متأخراً عنه، ولا تقاس الاعتباريات بالأمر الواقعيّه التكوينيّه، لأنّ عنانها بيد المعتبر.

على أنه يمكن تقدّم الشرط على المشروط أو تأخره عنه في التكوينيّات

ص: ٢٥٥

- ١- (١) في مقابل النقل والكشف الحكمي، وهو عبارته عن الحكم بعد الإجازة بترتب آثار الملكيه من حين العقد من دون أن تتحقّق الملكيه كذلك حقيقه. م ح - ي.
- ٢- (٢) أي عند بعض. م ح - ي.
- ٣- (٣) وهو بيع الأثمان بمثلها. م ح - ي.
- ٤- (٤) إن قلت: القاعده العقليّه مربوطه بالعلّه وأجزائها، لا بمقدمه الواجب. قلت: مقدمه الواجب أيضاً إمّا من قبيل العلّه التامه، أو الناقصه من السبب والشرط وعدم المانع. منه مدّ ظلّه.

أيضاً، لأنَّ المقتضى للمعلول هو حصّه خاصّه من المقتضى لا- طبيعياً، لأنَّ النار الخاصّه - وهي التي تماسّ الجسم المستعدّ باليوسه للاحتراق - تفعل الاحتراق (١)، لا الحصص الأخرى، فتلك الخصوصيّة التي بها تخصّصت الحصّه لا بدّ لها من محصل في الخارج، وما به تحصل خصوصيّة الحصّه المقتضيه يسمّى شرطاً، والخصوصيّة المزبوره عباره عن نسبه قائمه بتلك الحصّه حاصله من إضافتها إلى شيء ما، فذلك الشيء المضاف إليه هو الشرط، والمؤثر في المعلول هو نفس الحصّه الخاصّه، فالشرط هو طرف الإضافه المزبوره، وما كان شأنه كذلك جاز أن يتقدّم على ما يضاف إليه أو يتأخّر عنه أو يقترن به (٢).

وقس عليه الشرائط الشرعيّه، فإنّ شرطيه شيء للمأمور به ترجع إلى كون حصّه من الطبيعي متعلقه للأمر، وهي تحصل بالتقييد، وكما يمكن التقييد بأمر مقارن يمكن بالمتقدّم والمتأخّر، وكذا الحال في شرط التكليف والوضع، فإنّ قيود الوجوب دخيله في اتّصاف الشيء بكونه صلاحاً، ومعنى شرطيتها في حال التأخّر ليس إلّا كونها بحيث تحصل للشيء بالإضافه إليها خصوصيّة بها يكون ذا مصلحه، وهذا كما قد يحصل بإضافه الشيء إلى المقارن يحصل بإضافته إلى المتقدّم والمتأخّر سواء (٣)، إنتهى.

ص: ٢٥٦

١- (١) «الإحراق» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

٢- (٢) ويمكن أن يمثّل له بالعلم بالأزمنه القادمه، مثل العلم بأنّ الشهر القادم هو ذو القعدة، أو بالأزمنه الماضيه والحوادث التي وقعت فيها، مثل العلم بأنّ يوم الأمس كان يوم الاثنين، وبأنّ موت زيد حدث في السنه الماضيه، فالعلم الذي هو من الإضافات موجود بالفعل، ولكن ما يضاف إليه إمّا أمر متقدّم منصرم، أو أمر استقبالي متأخّر. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ٢٩٧ نقلاً عن بعض أهل التحقيق.

ويرد عليه - كما قال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره - أنّ الإضافة التي هي من إحدى المقولات هي النسبة الحاصلة للشيء بانتسابه إلى غيره، ومن خواصّها كون المتضائفين متكافئين قوّةً وفعلاً، فحينئذٍ فلو كانت تلك الخصوصية حاصلة من إضافتها إلى الشئيين فلا معنى لحصول أحد الطرفين أعني الواجب دون الطرف الآخر أعني الشرط، إذ الإضافة الفعلية تستلزم تحقّق الطرفين بالفعل، فإنّ الأبوة والبنوة الفعليتين تستلزمان وجود الأب والابن فعلاً (١)، فالحصّة من طبيعي المقتضى المتّصف بكونه مضافاً فعلاً كيف يتتزع منها هذا العنوان مع عدم شيء يصلح أن يكون مضافاً إليه بالفعل.

وإن شئت قلت: إنّ القضايا المبحوث عنها في الفنّ سوى السالبة المحصّية له يجب فيها تحقّق الموضوع في مقام الصدق (٢)، فلو فرض كون الصوم مضافاً بالفعل لزم صدق كون الأغسال مضافاً إليه بالفعل، فينتقض القاعده المسلّمه من وجوب وجود الموضوع في الموجبات (٣).

ثمّ إنّ الموارد التي توهم انخرام القاعده فيها لا تخلو إمّا أن يكون المتقدم أو المتأخّر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به.

ص: ٢٥٧

١- (١) وأما ما ذكرناه من المثال - لتقريب ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله إلى الذهن - من علمنا بالأمور الماضية المتصرّمه أو المستقبله المتأخّره فلا- يثبت به دعواه، لأنّ طرف الإضافة إنّما هو المعلوم بالذات، أعني الصورة الحاصلة من الخارج في الذهن الموجوده في زمن وجود العلم، لا- المعلوم بالعرض الذي هو الأمر الحقيقي الخارجى. فليس لنا إضافة فعلية أحد طرفيها موجود بالفعل دون طرفها الآخر. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. م ح - ي.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ٢٩٩.

كلام صاحب الكفايه فيها

قال المحقق الخراساني رحمه الله: أمّا الأوّل (١) فكون أحدهما شرطاً له ليس إلماً أنّ للحاظه دخلاً في تكليف الأمر، كالشرط المقارن بعينه، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلماً أنّ لتصوّره دخلاً في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر، كذلك المتقدم والمتأخر.

وبالجملة: حيث كاد الأمر من الأفعال الاختياريّه كان من مباديه بما هو كذلك تصوّر الشئء بأطرافه، ليرغب في طلبه والأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أرادّه واختاره، فيسمّى كلّ واحد من هذه الأطراف التي لتصوّرها دخل في حصول الرغبه فيه وإرادته شرطاً، لأجل دخل لحاظه في حصوله، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك، متقدماً أو متأخراً، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقه شرطاً كان فيهما كذلك، فلا إشكال (٢)، إنتهى.

وتلقاه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بالقبول، حيث قال:

ولكنّ التحقيق في تصحيح الموارد المتوهم فيها تأخير الشرط عن مشروطه أن يقال: «ما في شرائط التكليف» عن القدره مثلاً (٣)،
فلأنّ شرط

ص: ٢٥٨

١- (١) أي شرائط التكليف. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١١٨.

٣- (٣) لا- يخفى أنّ في العبارة اغتشافاً، لكنّ المراد معلوم، توضيحه: أنّ كلّ تكليف مشروط بالقدره، فإذا قال المولى لعبده: «يجب عليك أن تسافر غداً» لا يتمكّن العبد من المسافره الواجبه عليه إلأبعد مجيء ظرفها، وهو الغد، فالقدره على المأمور به متأخره ظاهراً عن التكليف المشروط بها، لكنّ الشرط في الواقع مقارن له، فإنّ وجوب المسافره مشروط بعلم المولى وتصوّره قدره العبد عليها غداً، لا بالقدره الواقعيّه. م ح - ي.

انقداح الإراده أو صدور البعث الاعتبارى لىس هو القدره الواقعيه، علم به المولى أو لا، بل علمه واستحضاره وقت التكليف بقدره العبد على إيجاد المأمور به فى وقت العمل، وإن كان ذلك العلم غير مطابق للواقع، ولكن ذلك لا يجعل الإراده الجديّه صوريه كما لا يجعل البعث الحقيقى غير واقعى، بل يلزم لغويّه الإراده والتكليف، وهو غير القول بأنّ التكليف غير واجد لشرطه.

والحاصل: أنّ الإراده معلوله علم المولى بالصلاح مع سائر مباديها، ويعقبه البعث الاعتبارى، فظهر أنّ شرط التكليف أو ما يتوقّف عليه الإراده موجود مع سائر المبادئ، وهو علمه بالصلاح وسائر شرائط التكليف، ولا يتفاوت فى ذلك كون الخطاب شخصياً، كما فى الموالى العرفيه، فيشترط علمه بقدره مخاطبه فى ظرف العمل، واحداً كان المخاطب أو أكثر، أو كونه مجعولاً على العنوان قانوناً بحيث يشمل كلّ من دخل تحت العنوان، نحو قولك: يا أيّها الناس.

نعم، يكفى فى الثانى العلم بباعثيه الخطاب لعدّه من الأفراد، والعلم باقتدار جمع منهم عليه، وسيوافيك تفصيل القول فى مبحث الترتّب عند التعرّض بملاك الخطاب الشخصى والقانونى (١)، فحينئذٍ ما هو شرط التكليف حاصل فيها، ولا مجال لتوهم التأخّر أصلاً، ولعلّه إلى ذلك يرجع كلام المحقّق الخراسانى (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد كلام صاحب الكفايه والإمام رحمهما الله فى المقام

أقول: للتكليف معنيان: لأنّه يكون تارة بمعنى المصدر، وهو إنشاء الحكم من قبل المولى، أعنى قوله مثلاً: «أكرم زيداً»، وأخرى بمعنى اسم المصدر، وهو

ص: ٢٥٩

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٤٣٨.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ٣٠٢.

الحكم الفعلى.

وما ذكره صاحب الكفايه وسيدنا الأستاذ صحيح بالنسبه إلى الأول دون الثانى، لأن الشرط وإن كان بوجوده الذهنى دخيلاً فى إنشاء الحكم دائماً إلّا أنّه بوجوده الخارجى دخيل فى الحكم الفعلى، ألا ترى أنّه إذا قيل: «إذا غربت الشمس تجب عليك صلاه المغرب» فما هو دخيل فى وجوب الصلاه إنّما هو الغروب الخارجى، وأيضاً إذا قيل: «إن جاءك زيد فأكرمه» فالمجىء الخارجى شرط لفعليه التكليف على العبد، وأمّا الصورة الحاصله فى ذهن المولى من الغروب أو مجىء زيد فهى شرط الإيجاب والإنشاء، لا شرط لفعليه الوجوب.

وحيثُذِ فلو كان شرط الوجوب متقدماً عليه، كما إذا قال: «إن جئتك زيد فأكرمه بعده بيوم» فكيف يمكن الجمع بينه وبين القاعده العقلية المتقدّمه؟

الحق المختار فى المقام

والحقّ فى الجواب ما تقدّم عن المحقّق العراقى رحمه الله من أنّ الأحكام الشرعيّه امور اعتباريّة، وكما يمكن للمعتبر أن يجعل الأمور المقارنه للاعتباريات شروطاً لها يمكن له أيضاً أن يجعل الأمور المتقدّمه أو المتأخره كذلك.

نعم، إسرايه إلى الحقائق التكوينيّه غير صحيح كما عرفت.

وبالجملة: مورد القاعده هو الأمور الواقعيّه، ولا ترتبط بالاعتباريات، فلا يلزم انخرامها بالشروط الشرعيّه المتقدّمه على المشروط أو المتأخره عنه.

إن قلت: المقدمات الشرعيّه أيضاً مشموله للقاعده بناءً على ما ذكرت من

رجوعها إلى المقدمات العقلية.

قلت: كلما، فإن معنى رجوعها إليها أن الحاكم باستحاله تحقق المشروط بدون الشرط هو العقل، سواء كانت الشرطية مدرّكة عقلاً أو بينها الشارع كما عرفت، وأما اعتبار الطهارة مثلاً شرطاً للصلاة فهو بيد الشارع وجعله كما تقدّم، فالشروط الشرعية راجعه إلى العقلية بحسب الكبرى، لا بحسب الصغرى التي هي ملاك كونها اعتبارية أو حقيقية.

ولعل منشأ توهم شمول القاعده العقلية الشرائط الشرعية كالعلل التكوينية هو التعبير عن بعضها بالسبب وعن بعضها الآخر بالشرط وعن بعضها الثالث بالمانع، كالتكوينية، حيث إنه يقال: «عقد النكاح سبب للزوجيه، والاستطاعه شرط لوجوب الحج، والحدث مانع عن الصلاة» ونحوها من التعبيرات الوارد بعضها في الروايات أيضاً، كما يقال في الحقائق التكوينية:

«النار سبب للإحراق، ومجاورتها للمادّه المحترقه شرط له، ورطوبه تلك المادّه مانعه عنه».

ولكنهم غفلوا عن أن إطلاق كلّ من السبب والشرط والمانع في التكوينية إنما هو بملاك خاصّ به، فالسبب ما يؤثر في المعلول، والشرط ليس مؤثراً فيه، بل يربط السبب به، والمانع ما يمنع من تأثير السبب في مسببه، ولأجل هذا لا يصحّ إطلاق كلّ منها مكان الآخر، فلا يقال مثلاً: «عدم الرطوبه شرط للإحراق» لأنّ الشرط كما عرفت يوجد الربط بين المقتضى والمقتضى لكي يحصل التأثير والتأثر، والعدم ليس شيئاً حتّى يوجد الربط به، ولا فرق في ذلك بين العدم المطلق والمضاف على ما هو التحقيق، فالرطوبه وجودها مانع عن الإحراق، لا أنّ عدمها شرط له، كما أنّ المجاوره وجودها شرط، لا أنّ عدمها مانع.

ص: ٢٤١

لا يقال: نحن نرى أنّ الإحراق كما ينعلم بعدم النار كذلك ينعلم بعدم المجاوره وبوجود الرطوبه، فنستنتج أنّ النسبه بين هذه الأمور الثلاثه وبين الإحراق فى حدّ سواء.

فإنّه يقال: كلّما، فإنّ الأمر وإن كان بالنسبه إلى عدم المعلول كذلك، أى لا يُرى فرق بين هذه الأمور الثلاثه عند عدم المعلول، إلّا أنّ الفرق بينها عند وجوده واضح لا يخفى، فإنّك لو قلت: النار شرط للإحراق، أو المجاوره سبب له يضحك العقلاء.

والحاصل: أنّ لكلّ من السبب والشرط والمانع ملاكاً خاصّاً فى التكوينيّات، بخلاف الشرعيّات، فإنّ إطلاق الشرط على مثل الاستطاعه والبلوغ، والسبب على مثل عقد البيع وزوال الشمس ليس بملاك خاصّ، فيمكن لنا أن نعكس التعبير، بل لعلّ إطلاق السبب على الاستطاعه والبلوغ، والشرط على عقد البيع وزوال الشمس كان أولى من العكس، لأنّ الاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحجّ والبلوغ بالنسبه إلى جميع التكاليف كالمؤثّر بالنسبه إلى المتأثّر فى التكوينيّات، وأمّا الملكيه عقيب عقد البيع فجاعلها هو الشارع والعقلاء، لا أنّ العقد هو موجدّها وجاعلها، فدوره دور الشرط لا دور السبب، فلا دليل على بطلان قولنا: «عقد البيع والنكاح شرط لجعل الملكيه والزوجيه من قبل الشارع والعقلاء».

ومن هنا يعلم أنّ تسميه هذه الأمور بالسبب والشرط والمانع فى لسان الشارع إنّما هى من باب الاستعاره وتشبيها بالعلل التكوينيّته من دون أن تكون ملاكاتّها فيها.

هذا كلّه فى شرائط التكليف.

في شرائط الوضع المتقدمه عليه أو المتأخره عنه

ما أفاده صاحب الكفايه في المقام

وأجاب المحقق الخراساني رحمه الله عن شرائط الوضع أيضاً (١) بعين ما أوجب به عن شرائط التكليف، فإنه قال: وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً، ولو كان مقارناً، فإن دخل شيء في الحكم به وصححه انتزاعه لدى الحاكم به ليس إلماً كان بلحاظه يصح انتزاعه، وبدونه لا- يكاد يصح اختراعه عنده، فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه، وهو مقارن، فأين انخرام القاعده العقلية في غير المقارن، فتأمل تعرف (٢).

نقد نظريه المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

ويرد عليه هنا نفس ما أوردناه عليه في شرائط التكليف، فإن الشارع حينما يقول: «لو أجاز المالك العقد الفضولي لكان المشتري مالكا للمبيع من حين العقد» فلا بد له من تصور الإجازة، فتصورها دخیل في حكم الشارع بالملكه من حين العقد، وأما نفس الملكيه فمتوقفه على الإجازة الخارجيه، ولا يكفي في حصولها تصور الإجازة كما لا يخفى.

بيان ما هو الحق في الجواب عن الإشكال

والجواب الصحيح هاهنا أيضاً نفس الجواب المتقدم في شرائط التكليف، فإن الأحكام الوضعيه أيضاً أمور اعتباريه، فعنانها بيد المعبر، له

ص: ٢٤٣

١- (١) ومثال شرط الوضع المتأخر عنه هو الإجازة في العقد الفضولي بناءً على الكشف الحقيقي، حيث إن الملكيه متقدمه على شرطها. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١١٩.

أن يجعل الأمور المتقدمه أو المتأخره شروطاً لها، كما أن له أن يجعل الأمور المقارنه كذلك.

في شرائط المأمور به المتقدمه عليه أو المتأخره عنه

كلام المحقق الخراساني رحمه الله فيها

وأما شرائط المأمور به فأجاب صاحب الكفايه عنها بما تقدم من المحقق العراقي رحمه الله من رجوع الشرطيّه إلى الإضافه وإمكان تحقّقها قبل تحقّق المضاف إليه أو بعده، فإليك نصّ كلامه:

وأما الثاني (١) فكون شيء شرطاً للمأمور به (٢) ليس إلّاما يحصل لذات المأمور به بالإضافه إليه وجه وعنوان به يكون حسناً أو (٣) متعلقاً للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئه من الإضافات ممّا لا شبهه فيه ولا شكّ يعتريه، والإضافه كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم

ص: ٢٦٤

١- (١) أي شرائط المأمور به. ولا يخفى أنّ قضيه العبارة جعله ثالثاً، إلّا أنّه لما قاس الوضع على التكليف من غير أفراده بعنوان مستقلّ جعل شرط المأمور به أمراً ثانياً. م ح - ي.

٢- (٢) لا يقال: شرط المأمور به يرجع إلى شرط الوضع، لأنّ الأغسال الليليّه مثلاً من شرائط صحّه صوم المستحاضه، ولا ريب في أنّ الصحّه من الأحكام الوضعيه. فإنّه يقال: قد عرفت أنّ مقدّمه الصحّه ترجع إلى مقدّمه الوجود، فغسل المستحاضه في الليله الآتية دخيل في تحقّق المأمور به، ولو لم تغتسل لما أتت بما وجب عليها أصلاً، لا أنّها أتت بالمأمور به الفاسد، إذ لا ينقسم المأمور به إلى صحيح وفاسد، فإنّ الفاسد لا يكون متعلقاً للأمر أصلاً. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الترديد إنّما هو لأجل الاختلاف الواقع بين العدليّه والأشاعره، فقوله: «حسناً» ناظر إلى مذهب العدليّه القائلين بالحسن والقبح العقليّين وأنّ الأمر والنهي تابعان للمصلحه والمفسده الموجودتين في متعلّقيهما، وقوله: «متعلقاً للغرض» ناظر إلى مذهب الأشاعره الذين ينكرونهما. منه مدّ ظلّه.

بلا- تفاوت أصلاً كما لا- يخفى على المتأمل، فكما تكون إضافه شيء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوياً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم، بدهاه أن الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً، فلولا حدوث المتأخر في محله لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجبه لحسنه الموجب لطلبه والأمر به (١)، كما هو الحال في المقارن أيضاً، ولذلك اطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعده أصلاً، لأن المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافة الموجبه للخصوصية الموجبه للحسن، وقد حقق في محله أنه بالوجه والاعتبارات، ومن الواضح أنها تكون بالإضافات، فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت أن إطلاقه عليه كإطلاقه على المقارن إنما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبه للوجه الذي يكون بذلك الوجه مرغوباً ومطلوباً (٢)، إنتهى.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

ويرد عليه ما أوردناه تبعاً للإمام قدس سره على المحقق العراقي رحمه الله، وإن كان الإشكال على صاحب الكفايه أقل، لحصره إرجاع الشرطية إلى الإضافة بخصوص الشرائط الشرعية، بخلاف المحقق العراقي، حيث عرفت أنه أسراه إلى التكوينية أيضاً.

ص: ٢٤٥

- ١- (١) مثاله اشتراط صحه صوم المستحاضه الكثيره باغتسالها في الليله الآتية عند بعض، فالمأمور به عندهم هو الصوم المتعقب بالأغسال الليلي، فالصوم هو المضاف، وغسل الليله الآتية هو المضاف إليه، وتعقب الصوم به هو الإضافة. م ح - ي.
- ٢- (٢) كفايه الأصول: ١١٩.

والحق في الجواب ما مرّ مراراً من أنّ عنان الاعتباريات بيد المعبر، فكما أنّه يتمكّن من جعل أمر مقارن لشيء شرطاً له يتمكّن أيضاً من جعل أمر متقدّم عليه أو متأخّر عنه شرطاً له، ولا يصحّ قياس الاعتباريات بالتكويّنات.

وإن أبيت إلّا عن القول بكون شرطية الشروط الشرعيّة واقعيّة فيمكن الجواب عن الإشكال بما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره، فإنّه قال ما حاصله: نحن ندرك بالوجدان أنّ بعض أجزاء الزمان متقدّم على بعضها الآخر، كما أنّ اليوم متقدّم على الغد، وكذلك الأمر في الزمانيّات، فإنّ قيام زيد يوم الخميس متقدّم على قيام عمرو يوم الجمعة، فيرد الإشكال عليهما أيضاً، لأنّ التقدّم والتأخّر من مقوله الإضافة، وطرفاها هما المتقدّم والمتأخّر، وحيث إنّ المتضايّفين متكافئان زماناً ورتبةً فلا بدّ من أن يكون يوم الخميس مثلاً متقدّماً على يوم الجمعة في زمن كون يوم الجمعة متأخراً عن يوم الخميس، وبالعكس، وهذا لا يمكن، ضروره أنّا لو قلنا في يوم الخميس مثلاً: «يوم الجمعة متأخّر عن يوم الخميس» كان من قبيل حمل الشيء على المعدوم، وكذلك لو صبرنا حتّى يحلّ الجمعة ثمّ نقول: «يوم الخميس متقدّم على يوم الجمعة»، مع أنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له».

وحلّ هذه المشكله أنّ الجزء المتقدّم من الزمان متقدّم على الجزء المتأخّر ذاتاً، والجزء المتأخّر أيضاً متأخّر عنه ذاتاً، أي يوم الخميس بذاته متقدّم على يوم الجمعة، لا بوصف كونه متقدّماً، ويوم الجمعة أيضاً بذاته متأخّر عن الخميس، لا بوصف كونه متأخراً، فليس في البين اتّصاف شيء بشيء لكي

يقال: هو فرع ثبوت المتّصف به.

وبعبارة اخرى: إنّ الذى ندركه بالوجدان هو تقدّم الجزء الأول من الزمان بالذات على الجزء الثانى، وتأخّر الجزء الثانى أيضاً بالذات على الجزء الأوّل، وهما ليسا بمتضايين، ولا من موارد القاعده الفرعيّه، واللذان هما من مصاديق المتضايين ومن موارد القاعده هما المتقدّم والمتأخّر بوصف كونهما متقدّماً ومتأخّراً، وفيهما ليس اتّصاف الأول بالتقدّم متقدّماً على اتّصاف الثانى بالتأخّر لا زماناً ولا رتبهً (١).

ويتأيد هذا بأنّ تقدّم رتبه العلّه على رتبه المعلول أيضاً مربوط بذاتيهما، يعنى ذات العلّه متقدّمه على ذات المعلول، وهما ليسا من المتضايين، وأما العلّه بوصف كونها علّه، والمعلول بوصف كونه معلولاً ليس بينهما تقدّم وتأخّر لا زماناً ولا رتبهً، وهما اللذان من المتضايين.

ويدلّ عليه أيضاً تقسيم أهل المعقول التقابل إلى أربعة أقسام: «التضاي، التضادّ، التناقض، العدم والملكه» مع أنّ نفس التقابل من مصاديق التضاي، فكيف جعل المقسم مصداقاً لأحد أقسامه؟ وكذلك كلّ من التضادّ والتناقض من مصاديقه، فكيف جعل الشىء مصداقاً لقسيمه أوّلاً، وكيف يتحقّق التضاي بوجود أحد المتضايين وعدم الآخر ثانياً؟

توضيح ذلك: أنّ بين السواد والبياض مثلاً تضاداً، فلا يمكن أن يتحقّق فى موضوع واحد إلّا أحدهما، فكيف يمكن القول بأنّ التضادّ من مقوله الإضافه مع أنّ أحد طرفيه موجود والآخر معدوم، والمتضايان متكافئان وجوداً

ص: ٢٤٧

١- (١) مثاله ما إذا كان إحدى السيارتين متقدّمه على الأخرى فى مسير، فالسياره المتقدّمه متّصفه بالتقدّم فى زمان اتّصاف المتأخّره بالتأخّر، وفى رتبه اتّصافها به. م ح - ي.

وحلّه أنّ المتقابلين وإن كانا بحسب ذاتهما ينقسمان إلى الأقسام الأربعة المذكورة، إلّا أنّهما بحسب اتّصافهما بوصف التقابل يندرجان تحت المتضايين، والمتضادّان والمتناقضان أيضاً كذلك، فإنّهما بحسب ذاتهما يندرجان تحت التضادّ والتناقض وبحسب وصفهما يندرجان تحت التضاييف.

فلا يلزم شىء من المحاذير المذكورة من دخول المقسم فى قسمه وكون الشىء مصداقاً لقسيمه وتحقّق التضاييف بوجود أحد المتضاييفين.

والجزء المتقدّم من الزمان أيضاً بذاته متقدّم على الجزء المتأخّر، والمتضايغان هما المتقدّم والمتأخّر بوصف كونهما كذلك.

والزمانيات أيضاً هكذا (١)، وإن كان بينهما فرق من وجهين: ١ - أنّ التقدّم والتأخّر فى الزمان بالأصالة وفيها تتبع الزمان، ٢ - أنّه يطلق على الجزء الأوّل من الزمان أنّه متقدّم فى ظرف وجوده قبل تحقّق الجزء الثانى، لأنّه محقّق الوقوع، فيقال: «اليوم متقدّم على الغد» بخلاف الزمانيات، فلا يقال: «قيام زيد فى اليوم متقدّم على قيام عمرو فى الغد» لأنّ الأمر الزمانى المتأخّر ليس أمراً محقّق الوقوع، بل يمكن أن يتحقّق، فيصدق على الزمانى الذى تحقّق فى الزمن الأوّل عنوان المتقدّم، ويمكن أن لا يتحقّق فلا يصدق عليه هذا العنوان، فلا بدّ من أن ننتظر الجزء الثانى من الزمان، فإنّ تحقّق الزمانى الثانى فيه يكشف أنّ الزمانى الأوّل كان فى ظرف وجوده متقدّماً عليه، وإلّا فلا.

إذا عرفت هذا فنقول فى حلّ إشكال شرط الوضع المتأخّر عنه كالإجازة المتأخّره عن عقد الفضولى، وشرط المأمور به المتأخّر عنه كأغسال

المستحاضه فى الليل الآتى المعتمبره فى صحه صومها الماضى:

شرطيّه هذه الأمور ترجع إلى أنّ الشرط هو تقدّم العقد ذاتاً على الإجازة وتقدّم الصوم ذاتاً على الغسل، وهذا من قبيل الشرط المقارن لا- المتأخر، لأنّ الإجازة والغسل كاشفان عن كون عقد الفضولى فى ظرف وجوده متقدّماً على الإجازة ذاتاً، والصوم متقدّماً على الغسل كذلك.

لا يقال: هذه امور عقليّه لا يفهمها العرف.

فإنّه يقال: نعم، ولكن إشكال انخرام القاعده العقليّه بهذه الأمور الشرعيّه أيضاً أمر عقلى، فلا بدّ من حلّه عقلاً، وأمّا العرف فكما لا يفهمون هذا الجواب العقلى فهم لا يفهمون أيضاً تلك القاعده العقليّه وانخرامها بهذه الأمور الشرعيّه (١).

هذا حاصل ما أجاب به الإمام رحمه الله عن إشكال شرائط الوضع والمأمور به المتأخره عنهما.

وهو كلام دقيق متين من الجهه العلميه، ولكن قد عرفت أنّ تلك القاعده العقليّه لا ترتبط بالأمور الاعتباريه كالأحكام الوضعيه والتكليفيه والشروط الشرعيّه بناءً على ما هو الحقّ من كون شرطيتها اعتباريه.

نعم، بناءً على كون شرطيتها أمراً واقعياً نجيب عن الإشكال الوارد فى شروط المأمور به بما ذكره الإمام قدس سره ولكنّه مجرد فرض.

كلام المحقق النائيني رحمه الله فى الشرط المتأخر

وقال المحقق النائيني رحمه الله: ومن جمله تقسيمات المقدّمه: تقسيمها إلى المقارنه والمتقدّمه والمتأخره فى الوجود، وهى المعبر عنها بالشرط المتأخر، وقد وقع

ص: ٢٦٩

النزاع في جوازه وامتناعه، وتحرير محل النزاع يتوقف على تقديم امور:

الأمر الأول: ينبغي خروج شرط متعلق التكليف عن حريم النزاع، لأنّ حال الشرط حال الجزء في توقّف الامتثال عليه وعدم الخروج عن عهده التكليف إلّابيه، فكما أنّه لا إشكال فيما إذا كان بعض أجزاء المركّب متأخراً عن الآخر في الوجود ومنفصلاً عنه في الزمان، كما إذا أمر بمركّب بعض أجزائه في أوّل النهار والبعض الآخر في آخر النهار، كذلك لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان شرط الواجب متأخراً في الوجود ومنفصلاً عنه في الزمان، ومجرّد دخول الجزء قيماً وتقييداً في المركّب وخروج الشرط قيماً، لا يكون فارقاً في المقام بعدما كان التقييد داخلياً في متعلق التكليف.

والحاصل: أنّ إشكال الشرط المتأخّر إنّما هو لزوم الخلف والمناقضه، وتقدّم المعلول على علّته، وتأثير المعدوم في الموجود على ما سيأتي بيانه، وشيء من ذلك لا يجري في شرط متعلق التكليف، لأنّه بعدما كان الملاك (1) والامتثال والخروج عن عهده التكليف موقوفاً على حصول التقييد الحاصل بحصول ذات القيد فأى خلف يلزم؟ وأى معلول يتقدّم على علّته؟ وأى معدوم يؤثّر في الموجود؟ فأى محذور يلزم إذا كان غسل الليل المستقبل شرطاً في صحّحه صوم المستحاضه؟ فإنّ حقيقه الاشتراط يرجع إلى أنّ الإضافه الحاصله بين الصوم والغسل شرط في صحّحه الصوم، بحيث لا يكون الصوم صحيحاً إلّا بحصول الإضافه الحاصله بالغسل.

نعم، لو قلنا: إنّ غسل الليل المستقبل موجب لرفع حدث الاستحاضه عن الزمان الماضي بحيث يكون غسل المغرب يوجب رفع الحدث من الظهر، أو

ص: ٢٧٠

١- (١) «في» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

قلنا: إنَّ غسل الليل يوجب تحقُّق الامتثال من السابق وإن لم يوجب رفع الحدث عنه، كان الإشكال في الشرط المتأخَّر جاريًا فيه كما لا يخفى، إلَّا أنَّ حديث جعل الغسل شرطاً للصوم لا يقتضى ذلك، بل أقصاه أنه لا يتحقَّق صحَّه الصوم إلَّا به، غايته أنه لا على وجه الجزئية، بل على وجه القيدية، وذلك ممَّا لا محذور فيه بعدما كان الغسل فعلاً اختياريًا للمكلف وكان قادراً على إيجادها في موطنه، فتسريه إشكال الشرط المتأخَّر إلى قيود متعلِّق التكليف ممَّا لا وجه له.

الأمر الثاني: لا إشكال في خروج العلل الغائية عن حريم النزاع، فإنَّ العلل الغائية غالباً متأخِّره في الوجود عمَّا تترتَّب عليه، وليست هي بوجودها العيني علَّة للإرادة وحركة العضلات نحو ما تترتَّب عليه حتَّى يلزم تأثير المعدوم في الموجود، وتقدِّم المعلول على علته، بل العلَّة والمحرِّك هو وجوده العلمي (1)، مثلاً- علم النجَّار بترتَّب النوم على السرير موجب لحركة عضلاته نحو صنع السرير، وكذا علم المستقبل بمجيء زيد في الغد يوجب إرادته للاستقبال، ولا أثر لوجودهما العيني في ذلك، فإنَّ من لم يعلم بقدوم زيد في الغد لا يتحقَّق منه إرادته الاستقبال وإن فرض قدومه في الغد، كما أنَّ علمه بقدومه يوجب إرادته الاستقبال وإن فرض عدم قدومه، فالمؤثِّر هو الوجود العلمي، وكذا الحال في علل التشريع، فإنَّ علل التشريع هي العلل الغائية، ولا فرق بينهما، إلَّا أنَّهم اصطالحوا في التعبير عنها في الشرعيَّات بعلل التشريع وحكم التشريع، وفي التكوينيَّات بالعلل الغائية، وعلى كلِّ حال علم الأمر بترتَّب الحكمه موجب للأمر، وإن كانت هي بوجودها العيني متأخِّره عن الأمر، فما كان من العلل

ص: ٢٧١

١- (١) أى تصوُّره والتصديق بأنَّه مترتَّب على المعلول. م ح - ٥.

الغائيّه والعلل التشريعيّه لا يندرج في الشرط المتأخّر المبحوث عنه في المقام، وذلك واضح.

الأمر الثالث: ليس المراد من الشرط المتأخّر المبحوث عنه في المقام باب الإضافات والعناوين الانتزاعيّه، كالتقدّم، والتأخّر، والسبق، واللحوق، والتعقّب، وغير ذلك من الإضافات والأمور الانتزاعيّه، فلو كان عنوان التقدّم والتعقّب شرطاً لوضع أو تكليف لا- يكون ذلك من الشرط المتأخّر، ولا يلزم الخلف وتأثير المعدوم في الموجود وتقديم المعلول على علّته، وذلك لأنّ عنوان التقدّم ينتزع من ذات المتقدّم عند تأخّر شيء عنه، ولا- يتوقّف انتزاع عنوان التقدّم عن شيء على وجود المتأخّر في موطن الانتزاع، بل في بعض المقامات ممّا لا يمكن ذلك، كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض، فإنّ عنوان التقدّم ينتزع لليوم الحاضر لتحقّق الغد في موطنه، فيقال: «هذا اليوم متقدّم على غد»، ولا يتوقّف انتزاع عنوان التقدّم لليوم الحاضر على مجيء الغد، بل لا يصحّ، لتصرّم اليوم الحاضر عند مجيء الغد، ولا معنى لاتّصافه بالتقدّم حال تصرّمه وانعدامه. هذا حال الزمان.

وقس على ذلك حال الزمانيّات الطوليّه في الزمان، حيث يكون أحد الزمانيّين مقدّماً على الآخر في موطن وجوده، لمكان وجود المتأخّر في موطنه، فيقال: «زيد متقدّم على عمرو» ولو لم يكن عمرو موجوداً في الحال، بل يكفي وجوده فيما بعد في انتزاع عنوان التقدّم لزيد في موطن وجوده.

الأمر الرابع: لا- إشكال في خروج العلل العقليّه عن حريم النزاع مطلقاً بجميع أقسامها وشؤونها: من البسيطة، والمركبه، والتامه، والناقصه، والشرط، والمقتضى، وعدم المانع، والمعدّ، وكلّ ما يكون له دخل في التأثير، سواء كان له

دخل في تأثير المقتضى، كالشرط وعدم المانع، أو كان له دخل في وجود المعلول بحيث يترشح منه وجود المعلول، كالمقتضى، فإن امتناع تأخر بعض أجزاء العلة عن المعلول من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى مؤونه برهان، لأن أجزاء العلة بجميع أقسامها تكون مما لها دخل في وجود المعلول على اختلاف مراتب الدخل حسب اختلاف مراتب أجزاء العلة من الجزء الأخير منها إلى أول مقدمه إعداده، ويشترك الكل في إعطاء الوجود للمعلول، ومعلوم أن فاقد الشيء لا يكون معطى الشيء، وكيف يعقل الإفاضه والرشح مما لا حظ له من الوجود.

وبالجملة: امتناع الشرط المتأخر في باب العلة العقلية أوضح من أن يحتاج إلى بيان بعد تصور معنى العلية والمعلوليه.

وعليك بمراجعته ما علقه السيد الطباطبائي رحمه الله على المكاسب في باب الإجازة في العقد الفضولي، ليظهر لك ما وقع في كلامه من الخلط والاشتباه.

إذا عرفت هذه الأمور، ظهر لك أن محل النزاع في الشرط المتأخر إنما هو في الشرعيات في خصوص شروط الوضع والتكليف، وبعبارة أخرى: محل الكلام إنما هو في موضوعات (1) الأحكام، وضعيه كانت أو تكليفية، فقيود متعلق التكليف، والعلل الغائية، والأمور الانتزاعية، والعلل الحقيقية خارجه عن حريم النزاع.

وبعد ذلك نقول: إن امتناع الشرط المتأخر في موضوعات الأحكام يتوقف

ص: ٢٧٣

١- (١) إذا قلنا: «المستطيع يجب عليه الحج» فلنا في اصطلاح المحقق النائيني رحمه الله حكم ومتعلق وموضوع، فالحكم هو الوجوب، ومتعلقه هو الحج، وموضوعه عنوان «المستطيع»، والسّر في تعبيره عن شروط الأحكام بموضوعات الأحكام، أنا إذا قلنا: «إن استطعتم يجب عليكم الحج» فشرط الوجوب في الشرطية هو بعينه موضوع في الحملية. منه مدّ ظله.

على بيان المراد من الموضوع، وهو يتوقف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقيه والقضايا الخارجيه، وأن المجموعات الشرعيه إنما تكون على نهج القضايا الحقيقيه لا القضايا الخارجيه، وقد تقدم منا شطر من الكلام فى ذلك فى باب الواجب المشروط والمطلق، ولا بأس بالإشاره الإجماليه إليه ثانياً.

فنعول: القضايا الخارجيه عباره عن قضايا جزئيه شخصيه (1) خارجيه، كقوله: «يازيد أكرم عمراً» و «يا عمرو حجّ» و «يا بكر صلّ» وغير ذلك من القضايا المتوجهه إلى آحاد الناس من دون أن يجمعها جامع، وهذا بخلاف القضايا الحقيقيه، فإنّ الأشخاص والآحاد لم تلاحظ فيها، وإنما الملحوظ فيها عنوان كلىّ ربّ المحمول عليه، كما إذا قيل: «أهن الجاهل» و «أكرم العالم» فإنّ الملحوظ هو عنوان الجاهل والعالم، ويكون هو الموضوع لوجوب الإكرام من غير أن يكون للآمر نظر إلى زيد وعمرو وبكر، بل إن كان زيد من أفراد العالم أو الجاهل فالعنوان ينطبق عليه قهراً، كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقيه، حيث يكون الموضوع فيها هو العنوان الكلىّ الجامع، ويكون ذلك العنوان بمنزله الكبرى الكليه، ومن هنا يحتاج فى إثبات المحمول لموضوع خاصّ إلى تأليف قياس، ويجعل الموضوع الخاصّ صغرى القياس، والعنوان الكلىّ كبرى القياس، فيقال: «زيد عالم، وكلّ عالم يجب إكرامه، فزيد يجب إكرامه»، وهذا بخلاف القضايا الخارجيه، فإنّ المحمول فيها ثابت لموضوعه ابتداءً من دون توسط قياس كما هو واضح، وقد استقصينا الكلام فى الفرق بين القضيه الحقيقيه والقضيه الخارجيه والأمر التى تترتب عليه، والغرض فى المقام مجرد

ص: ٢٧٤

١- (١) ظاهر كلامه رحمه الله اختصاص القضيه الخارجيه بالقضيه الشخصيه الجزئيه، وهو خلاف الواقع، فإنّ قولنا: «يا أيها الجالسون فى هذا المكان يجب عليكم الخروج منه» أيضاً قضيه خارجيه مع عدم كونها شخصيه كما هو واضح. منه مدّ ظلّه.

الإشارة إلى الفرق، حيث إنّ المقام أيضاً من تلك الأمور المترتبة على الفرق بين القضيتين، ومجمل الفرق بينهما هو أنّ الموضوع في القضية الحقيقيه حملية كانت أو شرطية، خبرية كانت أو إنشائية هو العنوان الكلي الجامع بين ما ينطبق عليه من الأفراد، وفي القضية الخارجيه يكون هو الشخص الخارجى الجزئى، ويتفرع على هذا الفرق امور تقدّمت الإشارة إليها، منها: أنّ العلم إنّما يكون له دخل فى القضية الخارجيه دون القضية الحقيقيه.

وتوضيح ذلك: هو أنّ حركة إرادته الفاعل نحو الفعل، أو الأمر نحو الأمر إنّما يكون لمكان علم الفاعل والأمر بما يترتب على فعله وأمره، وما يعتبر فيه من القيود والشروط، وليس لوجود تلك القيود دخل فى الإرادة، بل الذى يكون له دخل فيها هو العلم بتحققها، مثلاً- لو كان لعلم زيد دخل فى إكرامه، فمتى كان الشخص عالماً بأنّ زيداً عالم يقدم على إكرامه مباشرة أو يأمر بإكرامه، سواء كان زيد فى الواقع عالماً أو لم يكن، وإن لم يكن الشخص عالماً بعلم زيد لا يباشر إكرامه ولا يأمر به، وإن كان فى الواقع عالماً، فدخل العلم فى وجوب إكرام زيد يلحق بالعلل الغائية التى قد عرفت أنّها إنّما تؤثر بوجودها العلمى لا بوجودها الواقعى، وهكذا الحال فى سائر الأمور الخارجيه، مثلاً العلم بوجود الأسد فى الطريق يوجب الفرار لا نفس وجود الأسد واقعاً، وكذا العلم بوجود الماء فى الطريق يوجب الطلب لا نفس الماء، وهكذا جميع القضايا الشخصيه، حملية كانت أو إنشائية، المدار فيها إنّما يكون على العلم بوجود ما يعتبر فى ثبوت المحمول، لا على نفس الثبوت الواقعى.

وهذا بخلاف القضايا الحقيقيه، فإنّه لا دخل للعلم فيها أصلاً، لمكان أنّ الموضوع فيها إنّما هو العنوان الكلي الجامع لما يعتبر فيه من القيود والشروط، والمحمول فيها إنّما هو مترتب على ذلك العنوان الجامع، ولا دخل لعلم الأمر

بتحقّق تلك القيود وعدم تحقّقها، بل المدار على تحقّقها العيني الخارجي، مثلاً الموضوع في مثل «لله على الناس حج البيت» إلخ، إنّما هو المستطیع، فإن كان زيد مستطیعاً يجب عليه الحجّ، ويترتب عليه المحمول، ولو فرض أنّ الأمر لم يعلم باستطاعه زيد، بل علم عدم استطاعته، ولو لم يكن مستطیعاً لا يجب عليه الحجّ ولو فرض أنّ الأمر علم بكونه مستطیعاً، فالقضيّه الخارجيه إنّما تكون في طريق النقيض للقضيّه الحقيقيه من حيث دخل العلم وعدمه، وإن أردت توضيح ذلك فعليك بمراجعته ما سطرناه في الواجب المعلق.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا ينبغي الإشكال في أنّ المجعولات الشرعيه ليست على نهج القضايا الشخصيه الخارجيه، بحيث يكون ما ورد في الكتاب والسنة إخبارات عن إنشاءات لاحقه، حتّى يكون لكلّ فرد من أفراد المكلفين إنشاء يخصّه عند وجوده، فإنّ ذلك ضروري البطلان كما أوضحناه فيما سبق، بل هي إنشاءات أزليه، وأنّ المجعولات الشرعيه إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقيه، كما هو ظاهر ما ورد في الكتاب والسنة.

وحيث عرفت الفرق بين القضيتين، وأنّ المجعولات الشرعيه ليست على نهج القضايا الخارجيه، ظهر لك المراد من موضوعات الأحكام التي هي محلّ النزاع في المقام، وأنها عبارته عن العناوين الكليه الملحوظه مرآه لمصاديقها المقدر وجودها في ترتب المحمولات عليها، ويكون نسبه ذلك الموضوع إلى المحمول نسبه العله إلى معلولها، وإن لم يكن من ذاك الباب حقيقه، بناءً على المختار من عدم جعل السببيه (1)، إلّا أنّه يكون نظير ذلك من حيث التوقف والترتب (2)، فحقيقه النزاع في الشرط المتأخّر يرجع إلى تأخّر بعض ما فرض

ص: ٢٧٦

١- (١) وأما بناءً على جعل السببيه للموضوع فامتناع تأخّره عن حكمه أوضح. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) لأنّ الحكم كالعرض وموضوعه كالمعروض، وامتناع تأخّر المعروض عن العرض واضح. منه مدّ ظلّه.

دخيلًا في الموضوع على جهه الجزئيه أو الشرطيّه عن الحكم التكليفي أو الوضعي، بأن يتقدّم الحكم على بعض أجزاء موضوعه...

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ امتناع الشرط المتأخر من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى برهان، بل يكفي في امتناعه نفس تصوّره، من غير فرق في ذلك بين أن نقول بجعل السبب، أو لا نقول بذلك وقلنا: إنّ المجعول هو نفس الحكم الشرعي مترتباً على موضوعه. فإنّه بناءً على جعل السبب يكون حال الشرعيّات حال العقليّات، التي قد تقدّم امتناع تأخر العله فيها أو جزئها أو شرطها أو غير ذلك ممّا له أدنى دخل في تحقّق المعلول، عن علّتها...

وأما بناءً على أنّ المجعول هو الحكم على فرض وجود موضوعه فلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود، بل غايته أنّ الشارع رتب الملكيه على الإيجاب والقبول والإجازة، فيكون كلّ من الإيجاب والقبول والإجازة جزء الموضوع، ولا يلزم أن تكون أجزاء الموضوع مجتمعه في الزمان، بل يكفي وجودها ولو متفرّقه، ويكون نسبه الجزء السابق إلى اللاحق نسبه المعدّد في أجزاء العله التكوينيّه المتصرّمه في الوجود، وحيث إنّ الجزء السابق إنّما يكون معدّاً وأثره ليس إلّا الإعداد وهو حاصل عند وجوده، فلا يلزم تأخر الأثر عن المؤثر، بل أثر كلّ جزء إنّما يتحقّق في زمان ذلك الجزء، غايته أنّ الأثر يختلف، فأثر الأجزاء السابقه على الجزء الأخير من العله التّامّه إنّما هو الإعداد، وأثر الجزء الأخير هو وجود المعلول، فليس في سلسله أجزاء العله المتدرّجه في الوجود ما يلزم منه تأخر الأثر عن المؤثر وتأثير المعدوم في الموجود(1).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه بطوله.

ص: ٢٧٧

وفي مواضع منه نظر:

١ - أنه رحمه الله ذكر في الأمر الأول لإثبات خروج شرائط المأمور به عن حریم النزاع دليلين:

أحدهما: قياس الشرط المتأخر بالجزء المتأخر وأنه كما لا يتحقق المركب إلا بعد تحقق الجزء الأخير منه كذلك لا يتحقق المشروط إلا بعد تحقق شرطه المتأخر عنه. وهذا واضح البطلان، لأنه يقتضى أن لا يتصف صوم المستحاضه بالصحة إلا بعد الغسل في الليله الآتية، مع أن إشكال انخراص القاعدة كان فيما إذا كان الغسل كاشفاً عن صحة الصوم المتقدمه، فهذا الدليل ليس جواباً عن الإشكال.

ثانيهما: أن الشرط المتأخر يرجع إلى الإضافة، كما قال المحقق الخراساني والعراقي رحمهما الله أيضاً. ويرد عليه أولاً: ما أوردناه عليهما من عدم إمكان تحقق المضاف والإضافة بالفعل دون المضاف إليه، وثانياً: أنه يناقض الدليل الأول، لأن مقتضى قياس الشرط بالجزء هو عدم صحته صوم المستحاضه إلمان حين الغسل، ومقتضى رجوع الشرط المتأخر إلى الإضافة المقارنه للمشروط هو صحته في ظرف وجوده قبل حلول الليل وتحقق الغسل.

٢ - قال في الأمر الثالث: الإضافات والعناوين الانتزاعية، كالتقدم والتأخر... أيضاً خارجه عن محل النزاع، لعدم كونها من الشرط المتأخر، لأنها منتزعه عن مقام الذات.

أقول: إن أراد من التقدم والتأخر، التقدم والتأخر الذاتيين كما قال الإمام رحمه الله فهو وإن كان في نفسه كلاماً صحيحاً، إلا أنه دليل على حل الإشكال بالنسبه

إلى هذه العناوين، لا على خروجها عن حريم النزاع، وإن أراد منهما التقدّم والتأخر العنوائيين الوصفيين فقد عرفت سابقاً أنّهما من مقوله الإضافة، ولا- يمكن أن يتحقّق أحد طرفيها بالفعل حال كون الطرف الآخر معدوماً، فلا- يمكن أن يتّصف العقد الفضولي بالتقدّم قبل اتّصاف الإجازة بالتأخر، وحين تحقّق الإجازة واتّصافها بالتأخر فرضاً انعدم العقد، فلا يمكن اتّصافه بالتقدّم في ظرف تحقّق الإجازة أيضاً، فينتفى اتّصافها أيضاً بالتأخر، لأنّ انتفاء أحد طرفي الإضافة يستلزم انتفاء الطرف الآخر، فالتقدّم والتأخر الوصفيان لا يمكن أن يرتبطا بأجزاء الزمان وبالزمانيات أصلاً.

٣- وأمّا ما بيّن من الفرق بين القضايا الخارجيّة والحقيقيّة فلو فرض صحّته فما فرّع عليه من امتناع الشرط المتأخر تسليم للإشكال لا- حلّه، فإنّ المستشكل يقول مثلاً: الإجازة بناءً على الكشف الحقيقي شرط متأخر مستلزم لانخراص القاعده العقليّه، والمحقّق النائيني رحمه الله يقول: نعم، يمتنع الشرط المتأخر، لئلا يلزم انخراصها، فلا يمكن أن تكون الإجازة كاشفَةً حقيقيّة.

وقد عرفت أنّه التزم بورود الإشكال على شرائط الأمور به أيضاً، حيث قاسها على الأجزاء وقال باتّصاف الأمور به بالصحّه من حين تحقّق شرطه، فصوم المستحاضه لا- يتّصف بالصحّه إلّامن حين تحقّق الغسل في الليله الآتيه، مع أنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان الغسل الليلي مؤثراً في صحّه الصوم في اليوم الماضي.

فالمحقّق النائيني رحمه الله في الواقع ما أجاب عن الإشكال أصلاً، بل التزم بوروده على شرائط الأمور به في المقدّمه الأولى من كلامه، وعلى شرائط الوضع والتكليف في آخر كلامه عند استنتاجه من المقدّمات الأربعه.

والحاصل: أنّ الجواب الصحيح ما قدّمناه من أنّ الشرط المتأخر إن كان شرطاً للحكم التكليفي أو الوضعي فلا إشكال، لأنّ الأحكام امور اعتباريّة، وعنان الاعتباريات بيد المعبر، وإن كان شرطاً للمأمور به فنفس المأمور به وإن لم يكن اعتبارياً، إلّا أنّ شرطيه شرائطه أمر اعتباري على التحقيق، وإن أبيت إلّا عن كونها أيضاً أمراً حقيقياً فالجواب ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أنّ الشرط هو مثلاً تقدّم الصوم ذاتاً على الغسل المتأخر عنه، والتقدّم الذاتي أمر مقارن له، والغسل كاشف عنه، فلا إشكال في البين.

ولا يخفى أنّ شرائط المأمور به (1) بجميع أقسامها داخله في محلّ النزاع في باب مقدّمه الواجب، وبناءً على الملازمه يتّصف اللاحق بالوجوب، كالمقارن والسابق، إذ بدونه لا يكاد يحصل الموافقه، ويكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه، فلولا اغتسال المستحاضه في الليله الآتية على القول بالاشتراط لما صحّ الصوم في اليوم.

ص: ٢٨٠

١- (١) وأما شرائط الوضع والتكليف فخارجه عن حريم النزاع في مسأله مقدّمه الواجب، ضروره أنّ مقدّمه الوجوب أو الحكم الوضعي غير مقدّمه الواجب كما هو واضح. منه مدّ ظله.

الأمر الثالث: فى تقسيمات الواجب

الواجب المطلق والمشروط

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط:

والظاهر أنه ليس لهم اصطلاح جديد فى لفظى «المطلق» و «المشروط»، بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفى.

نعم، لهم اصطلاح خاص فى الفقه والأصول بالنسبه إلى المركب من الموصوف والصفه، أى «الواجب المطلق» و «الواجب المشروط»، واختلفوا فى تعريفهما.

وقبل ذكر التعاريف والبحث حولها ينبغى لك أن تعلم أن التقابل بين وصفى الإطلاق والاشتراط ليس تقابل التناقض، لكونهما وصفين وجوديين، ولا تقابل التضاد، لأنهما لو كانا متضادين لما كان لنا واجب مطلق أصلاً، ضروره أن كل واجب مشروط لا أقل بالشرائط العامه الأربعة، فلا يمكن أن يكون مطلقاً على فرض كونهما ضدّين، لاستحاله اجتماعهما، ولأنّ بعض الواجبات واجب مطلق بالإضافة إلى شىء ومشروط بالإضافة إلى شىء آخر، كالصلاه بالنسبه إلى الطهاره والوقت، ولو كانا ضدّين لاستحال اجتماعهما ولو مع تعدد الإضافات، كما لا يجتمع السواد والبياض فى موضوع

واحد ولو من قبل شخصين.

فالتقابل بين الإطلاق والاشتراط هو تقابل التضاييف الذى يختلف باختلاف الإضافات، فحينئذ لا مانع من أن تكون الصلاة مثلاً واجباً مطلقاً بالإضافة إلى الطهاره، ومشروطاً بالإضافة إلى الوقت، كما يمكن أن يكون شخص واحد أباً بالنسبه إلى ابنه، وابناً بالنسبه إلى أبيه.

البحث حول تعريف الواجب المطلق والمشروط

إذا عرفت هذا فاعلم أنه ذكر لكل منهما تعريفات:

منها: ما عن المشهور من أن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، والمشروط ما يتوقف كذلك.

وفيه: أن ظاهر هذا التعريف أنهم تخيلوا أن التقابل بينهما هو تقابل التضاد، فحاولوا أن يعرفوا كلياً منهما بتعريف لا يعم مورد الآخر، فنسألهم عن الصلاة، فإن قالوا: هي من الواجبات المطلقة، فنقول: فكيف يتوقف وجوبها على الوقت الذى يتوقف عليه وجودها أيضاً؟ وإن قالوا: هي من الواجبات المشروطة، فنقول: فكيف لا يتوقف وجوبها على الطهاره التى يتوقف عليها وجودها؟

ومنها: ما عن صاحب الفصول رحمه الله من أن المطلق ما لا يتوقف وجوبه بعد الشروط العامه - وهى البلوغ والعقل والقدرة والعلم - على شىء، والمشروط ما يتوقف وجوبه - مضافاً إليها - على شىء آخر.

ويرد عليه أولاً: ما أوردناه على المشهور، من أن ظاهره أنه تخيل كونهما ضدّين.

وثانياً: جلّ الواجبات بل كلّها يتوقّف وجوبها على شرط أو أكثر سوى الشروط العامّة، فهذا التعريف يستلزم عدم وجود واجب مطلق في الشريعة أصلاً، مع أنّ الواجبات جلّها بل كلّها مطلقة بالنسبة إلى بعض الأمور ومشروطه بالنسبة إلى بعض آخر.

ولكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال: إنّها تعريفات لفظيّة لشرح الاسم، وليست بالحدّ ولا بالرسم (١).

هل القيود ترجع إلى الهيئه أو إلى المادّه؟

ثمّ إنّ قد وقع الخلاف بين المشهور والشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في الخطابات التعلّيقيّة مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه» فذهب المشهور إلى أنّ الشرط من قيود الهيئه، والشيخ رحمه الله إلى أنّه من قيود المادّه (٢).

البحث حول مرجع القيود بحسب مقام الثبوت

ولا يخفى أنّ النزاع في مقام الإثبات والدلالة، لكن ينبغي قبل الورود في هذا المقام البحث عن مقام الثبوت لأمرين: ١ - أنّ بعض أدلّه الشيخ رحمه الله يرتبط بمقام الثبوت، ٢ - أنّ البحث في مقام الدلالة متوقّف على كون بعض القيود راجعاً إلى الهيئه وبعضها راجعاً إلى المادّه بحسب مقام الثبوت، إذ لو كان جميعها راجعاً إلى أحدهما بحسب هذا المقام فلا مجال للبحث في مقام الإثبات، بل لا بدّ من توجيه الأدلّه بما يوافق الواقع لو كانت مخالفة له بحسب الدلالة ومقام الإثبات.

ص: ٢٨٣

١- (١) كفايه الأصول: ١٢١.

٢- (٢) مطارح الأنظار ١: ٢٣٦ و ٢٤٧.

فنقول: أمر الأمر بمنزله إرادته الفاعل، والمأمور به بمنزله المراد، ولا فرق بين الإرادة والأمر إلّا في أنّ المرید يريد الوصول إلى الشيء المراد مباشرة، والأمر يريد الوصول إليه تسيباً، فلا بدّ من ملاحظه القيود في الإرادة الفاعليّة، لكي يتّضح الأمر في الإرادة الأمرية.

فنقول: قد يريد الفاعل المرید نفس المراد من دون قيد وشرط، كالإنسان العطشان المشرف على الهلكه، فإنّه يريد شرب مطلق الماء، سواء كان بارداً أم لا، فلا إشكال في كون الإرادة والمراد كليهما مطلقين، لعدم وجود قيد في البين، ولو كان عطشاناً لكن لا بهذا الحدّ، بل بحدّ يوجب إرادته الماء البارد فقط، فلا إشكال في كون البروده قيماً للمراد، لا للإرادة، ضروره أنّ من مقدّماتها التصديق بالفائده، ولا ريب في أنّه إنّما يصدّق بفائده شرب الماء البارد، فيكون متعلّق الإرادة التي هي الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد أيضاً شرب الماء المقيّد بالبروده، ضروره أنّ الإرادة لا تتعلّق إلّا بما تعلّق به التصديق بالفائده الذي هو من مقدّماتها، والمرید كما يسعى في تحصيل أصل المراد يسعى في تحصيل هذا النحو من القيود أيضاً، فهو في المثال يسعى في أن يحضّل الماء البارد لا مطلق الماء كما لا يخفى.

وقد يكون القيد قيماً لنفس الإرادة لا للمراد، كما إذا كان ابن زيد عدوّه بحيث يبغضه ولا يريد إكرامه، ولكن مع ذلك يكرمه إذا دخل داره، إمّا لأجل القرابه أو الأخلاق الإنسانيّه، فدخل هذا الابن دار أبيه قيد لإرادته إكرامه لا للإكرام، ولأجل هذا لا يسعى الأيب في تحصيل هذا القيد، بل ربما يمنع من تحقّقه لو تمكّن من المنع، بخلاف بروده الماء في المثال السابق التي قد عرفت أنّ العطشان كما يريد تحصيل نفس الماء يريد تحصيل برودته أيضاً.

والحاصل: أنّ القيود فى الإراده الفاعليّه على قسمين: بعضها راجع إلى المراد، وبعضها الآخر إلى الإراده.

فكذلك الأمر بالنسبه إلى الإراده الأمرّيّه، فتارةً يكون الشرط قيداً لمفاد هيئه الأمر، أعنى البعث والتحرك الاعتبارى الذى هو بمنزله الإراده، وأخرى يكون قيداً لمفاد مادّته، أعنى المأمور به الذى هو بمنزله المراد.

وقد ظهر بما تقدّم أولاً: فساد قول الشيخ رحمه الله من رجوع جميع القيود إلى المادّه لئباً وبحسب مقام الثبوت لامتناع رجوعها إلى الهيئه، وثانياً: أنّ الملاك فى تشخيص رجوع القيد إلى الأمر أو إلى المأمور به أن نجعل مكان الأمر، إرادته الفاعل ومكان المأمور به، المراد، فإن كان القيد بحيث يسعى الفاعل المرید فى تحصيله كما يسعى فى تحصيل أصل المراد، وهو يصدّق بفائده المراد المقتيد به فهو راجع إلى المأمور به، وإلّا فإلى الأمر.

كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام

وذكر المحقق العراقى رحمه الله ملاكاً آخر للفرق بين نحوى القيدین، وهو أنّ القيود فى دخلها فى المصلحه على ضربين: منها ما يكون راجعاً إلى مقام الدخل فى أصل الاحتياج إلى الشىء واتّصاف الذات بكونها صلاحاً ومحتاجاً إليها بحيث لولاه لما كاد اتّصاف الذات بكونه مصلحه وصلاحاً، ومنها ما يكون راجعاً إلى مقام الدخل فى وجود المحتاج إليه وتحقق ما هو المتّصف بالمصلحه والصلاح فارغاً عن أصل اتّصافه بالوصف العنوانى، كما يوضح ذلك ملاحظه الإسهال بالقياس إلى وجود المرض وشرب الدواء والمسهل، حيث ترى أنّ دخل المرض فيه إنّما هو فى أصل اتّصاف الإسهال بكونه صلاحاً ومصلحه بملاحظه أنّ اتّصافه بكونه صلاحاً ومحتاجاً إليه إنّما هو فى ظرف تحقق المرض

وفوران الأخلاط، وإلّا ففي ظرف صحّحه المزاج وتعادل الأخلاط لا يكاد يكون فيه المصلحه، بل ربما كان فيه كمال المفسده، من جهة أوله إلى تلف النفس، وهذا بخلافه في شرب الدواء والمسهل، فإن دخله في ظرف المرض لا يكون إلّا في وجود ما هو المتّصف بكونه مصلحه ومحتاجاً إليه فارغاً عن أصل الاتّصاف بالوصف العنواني، وحينئذٍ فكُلّ واحد من المرض وشرب الدواء والمسهل وإن كان دخيلاً في مصلحه الإسهال، إلّا أنّ دخل كلّ على نحو يغيّر دخل الآخر، من حيث كون دخل أحدهما في أصل الاحتياج واتّصاف الأثر بكونه صالحاً ومصلحه مع قطع النظر عن تحقّقه في الخارج، وكون دخل الآخر في وجود ما هو المتّصف بالمصلحه والصالح وتحقّقه فارغاً عن أصل اتّصافه بالوصف العنواني المزبور.

وبعبارة اخرى: إنّ القيد لو كان ممّا يتوقّف عليه اتّصاف المأمور به بكونه ذا مصلحه في الخارج، كالزوال والاستطاعه بالنسبه إلى الصلاه والحجّ فهو من شرائط الوجوب، ولو كان ممّا يتوقّف عليه فعلية المصلحه وحصولها في الخارج، بمعنى أنّها لا تكاد تحصل إلّا إذا اقترن الفعل بذلك القيد والشرط، كالطهاره والستر بالنسبه إلى الصلاه، فهو من شرائط الواجب (1).

هذا ما أفاده المحقّق العراقي رحمه الله بتوضيح منّا.

نقد كلام المحقّق العراقي رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بثلاثه امور:

الأوّل: أنّ الغرض الذي يتوقّف على حصول شيء إذا كان لازم التحصيل مطلقاً تتعلّق الإراده بتحصيله على نحو الإطلاق ويأمره بإتيانه كذلك، وعلى

ص: ٢٨٤

المكلف حينئذٍ أن يأتي به ولو بإيجاد شرطه، فإذا كان الحجّ لا يتّصف بالصلاح إلّا بالاستطاعة ولكن كان للمولى غرض مطلق لتحصيل مصلحه الحجّ فلا محاله يأمر عبده بتحصيلها بنحو الإطلاق، فلا بدّ له من تحصيل الاستطاعة، ليصير الحجّ معنوياً بالصلاح ويأتي به لتحصيل غرضه المطلق.

وبعبارة أخرى: يمكن أن يتعلّق غرض المولى على تحصيل الأمور به بنحو الإطلاق بالنسبة إلى القيد الذي هو دخيل في اتّصاف الأمور به بالمصلحه، فيأمر به كذلك، وحينئذٍ فيكون تحصيل هذا القيد لازماً على العبد، ليتمكّن من الإتيان بالأمور به، فإنّ المولى كما يمكن أن يقول: «إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ» يمكن له أيضاً أن يقول: «يجب عليكم الحجّ عن استطاعه»، وعلى هذا الفرض الثانی يجب على العبد تحصيل الاستطاعة، وما كان كذلك من القيود فهو شرط للواجب لا للوجوب، فالاستطاعة مع كونها دخيلةً في اتّصاف الحجّ بالمصلحه تكون قيداً لنفس الحجّ لا لوجوبه (١).

ويمكن أن يُجاب عنه بأنّ المحقّق العراقي رحمه الله لعلّه أراد أنّ الاستطاعة التي لا يجب تحصيلها توجب اتّصاف الحجّ بالمصلحه، لا الاستطاعة التي يجب تحصيلها.

الثاني: أنّ المولى قد يقيد أمره بقيد لا- دخل له في مصلحه الأمور به أصلاً، فإنّ الأمور به مطلوب له مطلقاً، أي بدون قيد وشرط أصلاً، كما إذا كان ابن المولى مشرفاً على الغرق، فإنّ نجاته ذات مصلحه مطلقاً، سواء تمكّن العبد منها أم لا، مع أنّ المولى حينما يقول له: «إن تستطع فأنقذ ابني» تعدّ الاستطاعة شرطاً للوجوب لا للواجب، بل وجوب الإنقاذ مقيد بها عقلاً ولو لم يكن في

ص: ٢٨٧

كلامه تقييد، فالقدره في هذا المثال قيد للوجوب مع أنه لا دخل لها في مصلحه الإنقاذ(١).

هذه مناقشه متينه وارده على المحقق العراقي رحمه الله.

اللهمَّ إلمأ أن يقال: نفس نجاه ابن المولى بالمعنى الاسم المصدري وإن كانت ذات مصلحه مطلقاً، إلا أن إنقاذه بتوسط العبد بالمعنى المصدري يمكن أن لا يكون ذا مصلحه إلا إذا قدر عليه.

الثالث: أن قيود المادّه كالطهاره والاستقبال دخيله في اتّصاف الموضوع بالصلاح، فإنّ الصلاه بدون الطهاره والقبله لا مصلحه فيها، فيلزم أن تكونا من قيود الهيئه لأجل ما قرّر في كلامه من الميزان، مع أنّهما من قيود المادّه.

وبالجملة: إنّ الصلاه بدون هذين القيدين إمّا أن تكون ذات مصلحه أو لا، وعلى الثاني يلزم أن يكونا قيدين للوجوب على الملاك الذي ذكره من أن ما يتوقّف عليه اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحه في الخارج فهو قيد للوجوب، وعلى الأول يلزم هدم ضروره المسلمين، لأنّ الضروره حاكيه عن أنّ الصلاه بلا طهور وقبله ليست فيه مصلحه، وليس الستر والطهاره كالألات الفاعليه في إيجاد موضوع ذي صلاح بالضروره(٢).

هذه هي الأمور التي أوردتها الإمام رحمه الله على كلام المحقق العراقي رحمه الله.

ولكنّه مع ذلك يؤيّد ما قدّمناه من رجوع بعض القيود بحسب مقام الثبوت إلى الهيئه وبعضها إلى المادّه، وإن كان الملاك الذي ذكره للتمييز بينهما مورداً للمناقشات المذكوره في كلام الإمام قدس سره.

ص: ٢٨٨

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٣١٦.

٢- (٢) المصدر نفسه.

البحث حول كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فيه

وأما بحسب مقام الدلالة والإثبات فاعلم أنّ الشيخ الأعظم أيضاً معترف بأنّ ظاهر قولنا: «إن جائك زيد فأكرمه» رجوع الشرط إلى الهيئه، إلّا أنّه يقول: هاهنا قرينه عقليته مانعه من التمسك بهذا الظاهر موجهه لإرجاع الشرط إلى المادّه، وما قيل فى بيان تلك القرينه امور ثلاثه:

١ - أنّ مفاد الهيئه - وهو البعث والتحريك الاعتبارى - معنى حرفى، لافتقاره إلى الباعث والمبعوث والمبعوث إليه، فلا يعقل تقييده، لأنّه لا يلحظ إلّا تبعاً، مع أنّ تقييده يستلزم لحاظه مستقلاً، فيستلزم صيروره المعنى الحرفى اسمياً.

ويمكن الجواب عنه بعد ذكر مقدّمه: وهى أنّ الجمل الخبرية بجميع ما فيها من الكلمات حاكيه عن الواقع، سواء كانت فعلية أو اسمية، فإذا قلنا: «ضرب زيد عمراً يوم الجمعة» فهذه القضيّه بجميع كلماتها حاكيه عن الواقع الخارجى، ولا إشكال فى أنّ «يوم الجمعة» قيد زمانى لصدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو، ولا ريب فى أنّه معنى حرفى، وله واقعيّه خارجيه، وإذا قلنا: «زيد قائم يوم الجمعة» فالظرف قيد للاتحاد والهوهويه التى هى ملاك الحمل، وهى أيضاً معنى حرفى واقعى، فالمقيّد فى هاتين الجملتين إنّما هو الواقعيّه الخارجيه المحكيه، مع كونها من الواقعيّات الحرفيه، وليس التقييد مرتبطاً بالألفاظ ولحاظ المخبر المتكلم كى يقال: لا يمكن تقييد المعنى الحرفى، لاستلزامه صيرورته معنى اسمياً بلحاظه مستقلاً.

إذا عرفت هذا فنقول: بناءً على ما ذهب إليه بعض الأعلام (١) من أنّ الهيئات الإنشائية (٢) وضعت لإبراز أمر ما من الأمور النفسانية فجواب الشيخ رحمه الله واضح، لأنّ هيئته الأمر تكون على هذا حاكيه عن أمر متحقّق في نفس الأمر، فهي نظير الجمل الخيريّه، فالمقيّد إنّما هو ذلك الأمر النفساني الواقعي، واللفظ حاكي عنه من دون أن يكون التقييد بيد المتكلّم الأمر ولحاظه في مقام التكلّم والتلفّظ.

وأما بناءً على ما هو الحقّ من عدم كون الأمور الإنشائية موجوده قبل ألفاظها، بل توجد مفاهيمها بها في عالم الاعتبار فيمكن الجواب عن الشيخ رحمه الله بأنّ للمولى الأمر قبل صدور الأمر إرادَةً متعلّقه بإتيان الأمور به، لكن لا مباشرة، بل بتوسّط العبد، فإذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» تكون إرادته المتعلّقه بإكرام زيد مقيدهً بمجيئه، ثم يوجد البعث والتحرّيك الاعتباري المقيّد بالمجيء بتلك الجملة من دون أن يلاحظ هيئته الأمر بالاستقلال، فإنّ التقييد في الحقيقة للإرادة، لا لهيئته الأمر، فلا إشكال في البين.

٢ - أنّ وضع الحروف وما شابها عامّ والموضوع له خاصّ كما ذهب إليه المشهور، فلهيئته معنى خاصّ جزئيّ تستعمل فيه طبعاً، والجزئي لا يقبل التقييد.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله بأمرين:

الأوّل: أنّ كلّ واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عامّاً كوضعها، وإنّما الفرق بينها وبين الأسماء أنّ الأسماء وضعت لتستعمل

ص: ٢٩٠

١- (١) تقدّم نقل كلامه في مبحث «حقيقه الإنشاء». م ح - ي.

٢- (٢) ومنها الأمر. م ح - ي.

وتقصد بها المعنى بما هو هو، والحروف وضعت لتستعمل وتقصد بها معانيها بما هي آله وحاله لمعاني المتعلقات، فلحاظ الآليه كالحاظ الاستقلاليه ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخصات الاستعمال، فمفاد الهيئه مطلق قابل لأن يقيد(١).

وفيه: أنّ هذا الجواب مبني لا يمكن به الدفاع عن المشهور الذين قالوا بخصوصيه الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف من جانب ورجوع القيود إلى هيئه الأمر من جانب آخر.

الثاني: أنّ تقييد الجزئي وإن كان مستحيلاً لو انشأ أولاً غير مقيد ثم قيد، إلا أنّ إنشائه وإيجاده من الأول مقيداً ليس بمستحيل، والمقام من هذا القبيل(٢).

والجواب الأتقن أن يُقال: نحن نمنع عدم إمكان تقييد الجزئي، فإنّه وإن لم يكن له إطلاقاً فرادى، إلّا أنّ له إطلاقاً أحوالياً، فيمكن تقييده من حيث حالاته.

على أنّ إرجاع القيد إلى الماده أيضاً مستلزم لتقييد الجزئي، فإنّ الشيخ رحمه الله القائل بأنّ المجيء في قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» شرط للماده إمّا أنّه يريد تقييد «زيد» به بأن كان المعنى «يجب إكرام زيد الجائي» كما هو الظاهر على تقدير رجوعه إلى الماده، فهو التزم بتقييد الجزئي الذي يكون الوضع والموضوع له كلاهما فيه خاصين، أو يريد تقييد «الإكرام» به، وهو أيضاً بلحاظ إضافته إلى زيد يكون جزئياً، لأنّ المضاف إلى الجزئي جزئي.

ص: ٢٩١

١- (١) كفايه الأصول: ١٢٢.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٢٣.

وبالجملة: حيث إنه لا فرق بين إرجاع القيد إلى الهيئه أو إلى الماده فى استلزامه لتقييد الجزئى فلا وجه للعدول عن الأول مع أن قضيه القواعد العرييه تنطبق عليه.

٣ - أن الهيئه مطلقه، والتقييد ينافى إطلاقها.

وفيه أولاً: أنه لا يجرى إلّافىما إذا تأخر القيد عن الأمر، مثل أن يُقال: «أكرم زيداً إن جاءك» بخلاف ما إذا تقدّم عليه، مثل «إن جاءك زيد فأكرمه»، ضروره أنه لا ينعقد إطلاق للأمر فى هذه الصوره.

وثانياً: أن الذى ينافيه التقييد إنّما هو المطلق القسمى، أعنى الذى يكون الإطلاق قيدهاً له وجزءاً من معناه، ضروره منافاه تقييد شىء بالإطلاق وبغيره، بخلاف المطلق المقسمى الذى لا يكون مقيداً بالإطلاق، ولا يكون الإطلاق جزءاً من معناه، فإنّ التقييد لو كان منافياً له لكان قولنا: «أعتق رقبه مؤمنه» جمعاً بين المتنافيين، ولم يتفوه به أحد، ولأجل عدم التنافى بين المطلق والمقيد وبين العام والخاصّ نقول بخروجها عن مبحث تعارض الأدله، ونحمل العام على الخاصّ والمطلق على المقيد حتّى فيما إذا كان الخاصّ والمقيد مدلولين لخبر واحد معتبر، موجبين لتضييق عمومات الكتاب ومطلقاته.

والإطلاق الذى فى هيئه «افعل» إنّما هو الإطلاق المقسمى الذى لا ينافيه التقييد، ضروره أنّها بمعنى البعث والتحيك، لا بمعنى البعث والتحيك المطلق، بحيث يكون الإطلاق دخيلاً فى معناها.

والحاصل: أن جميع ما استدللّ به لإرجاع القيود إلى الماده فاسده، فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الجملة الشرطيّه فى رجوع الشرط إلى الهيئه.

ثمّ بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله يرجع الواجب المشروط إلى الواجب

المعلّق، فإنّ المولى إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» يكون الوجوب عند الشيخ حالياً، والواجب استقبالياً مقيداً بالمجىء، وهذا عين الواجب المعلّق الذى يأتى بحثه إن شاء الله تعالى.

كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام

وأما بناءً على ما ذهب إليه المشهور من رجوع القيود إلى مفاد الهيئه، أعنى البعث والتحرّيك الاعتبارى فلا يمكن أن يكون الوجوب حالياً متحقّقاً قبل تحقّق القيد والشرط.

خلافاً للمحقّق العراقى رحمه الله، فإنّه قال برجوع القيود إلى الهيئه، ومع ذلك قال بتحقّق الوجوب قبل تحقّقها من حين إنشاء المولى.

وتوضيح ما ذهب إليه: أنّ الوجوب لو كان عبارةً عن نفس البعث والتحرّيك الاعتبارى الذى هو مفاد الهيئه أو كان أمراً منتزِعاً منه فلا يمكن الجمع بين القول برجوع القيد إلى الهيئه والقول بتحقّق الحكم والوجوب قبل حصول القيد، وأما بناءً على كون الحكم عبارةً عن الإراده التشريعيّه القائمّه بنفس المولى المتعلّقه بالبعث والتحرّيك الاعتبارى بشرط إظهارها وإبرازها بأحد مبرزاتها كما ذهب إليه المحقق العراقى رحمه الله (1)، أو قلنا بأنّه عبارته عن تلك الإراده ولو لم يظهرها، فالحكم متحقّق قبل تحقّق القيد الراجع إلى الهيئه، ولا منافاه بين القول برجوع القيد إليها وبين القول بتحقّق الوجوب قبل تحقّق القيد.

والحاصل: أنّ الوجوب إن كان عبارته عن نفس البعث والتحرّيك

ص: ٢٩٣

١- (١) نهايه الأفكار ١ و ٣٠٢:٢، وتهذيب الأصول ٣١٩:١ نقلاً عن بعض محقّقى العصر.

الاعتبارى أو كان منتزعاً منه فلا- وجوب قبل تحقق الشرط، كما أنه لا بعث ولا تحريك، ولو كان عبارة عن الإرادة المتعلقة بالبعث إيمياً مطلقاً، أو بشرط إظهارها وإبرازها كما ذهب إليه المحقق العراقي رحمه الله فالوجوب متحقق قبل تحقق الشرط من حين الإرادة أو من حين إظهارها بالبعث والتحريك المقيّد، وذلك لأن إرادته البعث التي هي الوجوب فرضاً متحققه قبل تحقق الشرط، وإلا لم يتحقق المراد، أعني البعث والتحريك الاعتبارى المقيّد، فالمقيّد هو المراد لا الإرادة.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله فى المقام

ولكنّ الحقّ أنّ الوجوب هو نفس البعث والتحريك الاعتبارى، خلافاً لما ذهب إليه المحقق العراقي رحمه الله.

ويشهد عليه أنّ العقلاء يفهمون الإيجاب من صيغته الأمر، فإنّا لو قلنا لهم:

«من أين تفهمون وجوب الصلاة؟» لقالوا: من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ولم يقولوا: من الإرادة التشريعيّة المتعلقة بالبعث الكاشفه عنها هذه الآية.

ويؤيّدُهُ أَوْلَا: أنّ الحكماء قالوا: لا فرق بين الإيجاد والوجود إلّا من حيث إنّ للأوّل إضافةً إلى الفاعل دون الثانى، وأمّا من حيث الحقيقه والماهية فهما متّحدان، والنسبه بين الإيجاب والوجوب فى عالم الاعتبار كالنسبه بين الإيجاد والوجود فى وعاء التكوين، ولا- إشكال فى أنّ الإيجاب يتحقّق بنفس البعث والتحريك الاعتبارى، بل هو عينه، فالوجوب أيضاً كذلك، لأنّه لو كان عبارة عن الإراده لكان بين الوجوب والإيجاب فرق ماهوى، وهو خلاف الواقع.

وثانياً: أنّه لا- فرق فى ذلك بين الأحكام الوضعيّة والتكليفية، ولا ريب فى أنّ الحكم الوضعى هو نفس الملكيه والزوجيه مثلاً المتحققتين عقيب عقدى

البيع والنكاح، لا الإرادة التشريعيّة المتعلّقه باعتبارهما عقيب هذين العقدين.

وحاصل الأبحاث المتقدّمة: أنّ المشهور المنصور في القضايا التعليقيّة مثل:

«إن جائك زيد فأكرمه» عدم تحقّق الحكم قبل تحقّق القيد، لأنّه راجع إلى الهيئه أوّلاً، وأنّ الحكم عبارته عن مفاد الهيئه ثانياً، وأمّا بناءً على ما ذهب إليه الشيخ والمحقّق العراقي رحمهما الله فالوجوب فعلى والواجب استقبالي، لذهاب الشيخ رحمه الله إلى رجوع القيد إلى المادّه مع قبوله أنّ الوجوب عبارته عن البعث والتحريك الاعتباري الذي هو مفاد الهيئه، وذهاب المحقّق العراقي رحمه الله إلى أنّ الوجوب عبارته عن الإرادة المظهره، لا- عن البعث الاعتباري الذي هو مفاد الهيئه، مع قبوله رجوع القيد إلى الهيئه، فكلاهما يتحدان في القول بكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، ويختلفان في أنّ البعث والتحريك الاعتباري هل هو حالي أم لا؟ فذهب الشيخ رحمه الله إلى الأوّل والمحقّق العراقي إلى الثاني.

المقدّمات المفوّته

ثمّ استشكل على ما ذهب إليه المشهور من كون الوجوب مقيداً، بأنّ الواجب المشروط إذا كان متوقفاً على مقدّمه يتمكّن العبد من تحصيلها قبل تحقّق الشرط لا بعده - وتسمّى بالمقدّمه المفوّته - فإن قيل بوجوب المقدّمه قبل تحقّق الشرط يلزم تقدّم وجوبها على وجوب ذبيها مع أنّ وجوبها ناشٍ من وجوبه، وإن قيل بعدم وجوبها يلزم أن لا يكون العبد قادراً على المأمور به في ظرفه لو لم يأت بالمقدّمه قبلاً، لأننا فرضنا عدم قدرته عليها في ظرف ذبيها.

وفيه: أنّ ذلك توهم محض حصل من تخيل أنّ الإرادة المتعلّقه بالمقدّمه

مترشحه من الإرادة المتعلقة بذيها، وأنَّ وجوبها ناشٍ عن وجوبه، وبعبارة أخرى وجوبه يسرى إليها.

ويردُّه أنَّ القول بالترشُّح والسرَّيان بمعنى العليَّة كما هو ظاهره ممنوع، ضروره أنَّ الإرادة المتعلقة بذي المقدمه ليست علَّة للإرادة المتعلقة بالمقدمه بحيث تتحقَّق قهراً بمجرد تحقُّقها، بل كلٌّ واحده منهما ناشئه عن مبادئها الخاصه بها، وكذلك وجوب المقدمه ليس معلولاً لوجوب ذيها، بل كلٌّ منهما معلول للإرادة المتعلقة به.

والملازمه بين الإرادتين أو بين الوجوبين عند القائلين بها ليست بمعنى العليَّة بحيث لو أراد المولى ذا المقدمه لتحققت منه إرادته قهريه متعلقه بالمقدمه، ولو أوجبه لوجبت قهراً وبدون اختياره، بل بمعنى أنَّ العقل يكشف عن أنَّ المولى حينما يريد شيئاً يتوقَّف على شيء آخر، يريد ذلك الشيء الآخر المتوقَّف عليه أيضاً بإرادته مسبوقة بمبادئها، من تصوُّره والتصديق بفائدته وغيرهما. نعم، فائده ذى المقدمه أصليته، بخلاف فائده المقدمه، إذ فائدتها هي الوصول إلى ذى المقدمه، والملازمه بين الوجوبين أيضاً تكون بمعنى استكشاف العقل عن أنَّ المولى إذا أوجب شيئاً أوجب مقدمته أيضاً بإرادته واختياره.

وملاك حكم العقل بالملازمه عند القائلين بها هو توقُّف ذى المقدمه على مقدمته، وكما أنَّ هذا الملاك موجود عند وجوب ذى المقدمه بالفعل بالنسبه إلى مقدمته المقدوره فى ظرفه، كذلك هو موجود عند عدم وجوبه فعلاً لعدم تحقُّق شرطه بعدُ بالنسبه إلى المقدمه المقدوره قبل ظرف وجوبه غير المقدوره فيه، سيِّما إذا كان شرط الوجوب مقطوع الوقوع، فلو فرض أنا نقدر على الوضوء قبل وقت الصلاة ولا نتمكَّن منه بعده، وفرض أنَّ الوضوء شرط

منحصر لا يتبدل عند العجز عنه إلى التيمم فحينئذٍ يجب تحصيله قبل دخول الوقت، ولا يجوز تركه معتدراً بأن الوقت لما يدخل، فلا تجب الصلاة كي يجب الوضوء، فإن ما ذكر من ملاك حكم العقل بالملازمه موجود هاهنا أيضاً.

والحاصل: أن تحصيل المقدمات المفوتة واجب على المكلف قبل وجوب ذبيها من دون أن يتوجه إشكال على المشهور في الواجب المشروط.

الواجب المنجز والمعلق

ومنها: تقسيمه إلى المنجز والمعلق: في الواجب المنجز والمعلق

قال في الفصول: وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليس من منجزاً، وإلى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، كالحج، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقه ويتوقف فعله على مجيء وقته (١)، وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل (٢)، إنتهى كلامه.

واستشكل على هذا التقسيم تارة بأنه مستحيل بحسب مقام الثبوت، وأخرى بعدم لزوم الالتزام به بحسب مقام الإثبات، لعدم ترتب أثر عليه، وإن كان ممكناً ثبوتاً.

فذكر جميع ما قيل أو يمكن أن يقال حول كلام صاحب الفصول في مقامين:

ص: ٢٩٧

١- (١) فالحج عند صاحب الفصول واجب مشروط بالنسبه إلى الاستطاعة أو خروج الرفقه، ومعلق بالنسبه إلى مجيء وقته. م ح - ٤.

٢- (٢) الفصول الغرويه: ٧٩.

المقام الأول: في امكان الواجب المعلق واستحاله

ذهب جمع من المحققين منهم الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله في حاشيه الكفايه إلى استحاله الواجب المعلق، وقبل البحث حول كلامه ينبغي توجيه الوجدان إلى الأوامر العقلانيه ليتضح أنّ تعلق الإيجاب الفعلي بأمر استقبالي هل هو مستحيل وجداناً أو ممكن، فنقول:

إننا حينما نلاحظ الإراده التكوينيّه الفاعليّه والتشريعيّه الأمرّيّه لا نرى منعاً في تعلق الإراده الفعليّه بمراد استقبالي، ولا في صدور أمر فعلي متعلق بمأمور به استقبالي، ضروره أنّا قد نريد القيام والقعود وتحريك اليد ونحوها، فيكون الإراده والمراد كلاهما حاليين، وقد نريد أن نأتي بالصلاه بعد حلول وقتها، أو نساfer غداً، أو نصوم في شهر رمضان الذي يأتي بعد ستّه أشهر مثلاً، فتعلقت الإراده الحاليّه بمراد استقبالي، ولا يمكن القول بخلوّ صفحه أنفسنا من الإراده في هذه الموارد قبل حلول ظرف المراد، ضروره أنّا نجد الفرق بيننا وبين الكفار في أنّهم لا يريدون الصيام في رمضان الآتي ونحن نريده، ولا يمكن القول بأنّه لا فرق بيننا وبينهم الآن وسيتحقق الفرق بعد حلول شهر رمضان.

وكذلك الحال بالنسبه إلى الإراده الأمرّيّه، فإنّ المولى تارة يقول لعبده:

«ادخل السوق واشتر اللحم» فتعلق الوجوب الفعلي بأمر حالي فوري، وأخرى يقول له: «سافر إلى البصره غداً» فتعلق الوجوب الحالي بأمر استقبالي، ولا يمكن القول بأنّ وجوب المسافره أمر استقبالي كنفسها، لأننا نجد الفرق بينه وبين قوله: «إن جئتك زيد فأكرمه» فإنّ الوجدان يقضى بأنّ وجوب المسافره في المثال الأوّل حالي ووجوب الإكرام في المثال الثاني استقبالي مقيد بمجيء زيد.

وبالجملة: قول المولى لعبده: «سافر إلى البصره غداً» ليس من قبيل الواجب المشروط، بل من قبيل الواجب المطلق الذي وجوبه حالى وواجبه استقبالى، وهذا هو الذى نعبّر عنه بالواجب المعلق وليس بمستحيل عند الوجدان والعقلاء.

كلام المحقق الاصفهاني في الواجب المعلق

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المحقق الاصفهاني ذهب في الحاشية إلى استحالته، وعمّم البحث فقال بامتناع تعلق الإرادة - سواء كانت تكويته أو تشريعته - بأمر استقبالى وتكلم في كلّ منهما ببحث مستقلّ، فقال في الإرادة التكوينية:

إنّ الإرادة عبارته عن «الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد».

توضيح ذلك: أنّ للنفس منازل ومراتب، ويسمّى كلّ مرتبه باسم خاصّ، فيعبّر عن إحدى درجاتها بالشوق، وهو يتّصف بالشده والضعف والنقص والكمال، فإذا كان الشىء المراد الذى تعلق به الشوق مبتلى بمانع لا يقدر المرید على إزالته يقف الشوق ولا يتأكّد ولا يرتقى إلى الدرجة التى يُقال لها الإرادة، وإن لم يكن للمراد مانع أصلاً، أو كان ولكن المرید يقدر على إزالته يرتقى الشوق شيئاً فشيئاً إلى درجة يقال لها الإرادة والقصد.

ثمّ إذا وصل الشوق إلى هذا الحدّ يؤثّر في قوّه اخرى نفسانيه يعبر عنها بالقوّه العامله، وهى قوّه منبته في جميع الأعضاء والجوارح، فالشوق المؤكّد الذى يحرك القوّه العامله نحو المراد هو الذى يسمّى بالإرادة، فلا يمكن القول بتحققها من دون تحرّك العضلات نحوه، وهذا الذى التزم به من أجاز تعلق الإرادة التكوينية بأمر استقبالى، فمن أراد فرضاً اليوم أن يسافر غداً فأين تأثير القوّه الشوقيه الآن في القوّه العامله وأين تأثّر العضلات وتحرّكها نحو

المراد في اليوم؟!

وبالجملة: الإرادة هي التي تحرك العضلات نحو المراد فوراً، ولأجله قالوا:

هي الجزء الأخير للعلّة التامّة، فإذا تحققت ولم يتحقّق المراد فهل هذا إلّا انفكاك العلّة التامّة عن المعلول؟!

إن قلت: لعلّ المعلول هاهنا مقيد بالتأخر ذاتاً، فليس المعلول في المثال المتقدم مطلق «المسافره» بل «المسافره في الغد»، فإذا كان كذلك فلا بدّ من أن يتحقّق متأخراً عن علته وإلّا فلم يكن معلولاً.

قلت: فساد هذا الكلام أوضح من سابقه، لأنّ دخل التأخر في ذات المعلول يكون بمعنى اشتمال ذاته على الانفكاك عن علته، وهو ينافي القاعده العقلية الحاكمه بعدم إمكان انفكاكه عنها.

إن قلت: يمكن أن يكون الزمان المتأخّر شرطاً لتأثير الإراده.

قلت: إنّ حضور الوقت إن كان شرطاً في بلوغ الشوق حدّ النصاب وخروجه من النقص إلى الكمال فهو عين ما رمناه من أنّ حقيقه الإراده لا- تتحقّق إلّا حين إمكان انبعاث القوّه المحرّكه للعضلات، وإن كان شرطاً في تأثير الشوق البالغ حدّ النصاب الموجود من أوّل الأمر فهو غير معقول، لأنّ بلوغ القوّه الباعثه في بعثها إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوّه العامله تناقض بين، بداهه عدم انفكاك البعث الفعلي عن الانبعاث، وعدم تصوّر حركه النفس من منزل إلى منزل مع بقائها في المنزل الأوّل.

توضيحه: أنّ الجزء الأخير من العلّة لحركه القوّه العامله لا بدّ من أن يكون أمراً موجوداً في مرتبه النفس، وذلك لا- يمكن أن يكون طبيعه الشوق، لإمكان تعلّقها بما لا- يقع فعلاً بل بالمحال، فلا بدّ أن تكون مرتبه خاصّه من الشوق أو صفه اخرى بعد الشوق بحيث لا تتعلّق تلك المرتبه أو تلك الصفه بما ينفكّ عن

ص: ٣٠٠

انبعاث القوه العامله فعلاً، فضلاً عن المحال.

فالقول بتحقق الشوق المؤكّد الذي نعبر عنه بالإرادة قبل ظرف المراد يستلزم إمّا عدم كون الإراده هي الجزء الأخير للعلّه التامّه أو انفكاك المعلول عن العله.

مضافاً إلى أنّ الإراده تفارق سائر الأسباب، فإنّ الأسباب الخارجيه ربما يكون لوجودها مقام ولتأثيرها مقام آخر، فيتصوّر اشتراط تأثيرها بشيء دون وجودها(١)، بخلاف الإراده، فإنّها حيث تكون عباره عن القوه الشوقيه الواصله إلى مرحله الكمال والتأكّد لأثرت بمجرّد وجودها في القوه العامله المنبثّه في العضلات والجوارح، ولا يمكن القول بأنّ محرّكيتها للعضلات مشروطه بزمان متأخّر عن أصل وجودها.

والحاصل: أنّ القوه الشوقيه التي نعبر عنها بالإرادة إمّا موجوده مؤثّره في القوه العامله بالفعل، وإمّا غير موجوده، وأمّا كونها حاصله متوقّفه في تأثيرها على حصول شرط متأخّر خارج عنها فلا يعقل أصلاً، لعدم ارتباط القوه الشوقيه بالخارج لكي تتوقّف في تأثيرها على أمر خارجي، بل هي مرتبطه بالقوه العامله التي هي أيضاً من درجات النفس.

وأمّا ما في المتن من لزوم تعلق الإراده بأمر استقبالي إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيره فإنّ إرادته مقدّماته قطعاً منبعثه عن إرادته ذيه(٢).

فتوضيح الحال فيه: أنّ الشوق إلى المقدّمه بما هي مقدّمه لا بدّ من انبعاثه من الشوق إلى ذيه، لكنّ الشوق إلى ذيه لما لم يمكن وصوله إلى حدّ يتحرّك

ص: ٣٠١

١- (١) كما أنّ تأثير النار في الإحراق مشروط بمجاورتها للمادّه المحترقه دون وجودها. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٢٨.

القوّه العامله به - لتوقّف الفعل المراد على مقدمات - فلا - محاله يقف في مرتبه إلى أن يمكن الوصول، وهو بعد طي المقدمات، فالشوق بالمقدمه لا مانع من بلوغه حدّ الباعثيه الفعلية، بخلاف الشوق إلى ذبيها، وهذا حال كلّ متقدّم بالنسبه إلى المتأخر، فإنّ الشوق شيئاً فشيئاً يصير قصداً وإرادته، فكما أنّ ذات المقدمه في مرتبه الوجود متقدمه على وجود ذبيها، كذلك العله القريبه لحركه العضلات نحوها، مثل هيجان القوّه العامله، وما قبله المسمّى بالقصد والإرادته، وما هو المسلم في باب التبعيه تبعيه الشوق للشوق لا- تبعيه الجزء الأخير من العله، فإنّه محال، وإلّا لزم إمّا انفكاك العله عن المعلول، أو تقدّم المعلول على العله (١).

هذا حاصل كلامه في الإراده التكوينيّه.

ثمّ قال: وأمّا الإراده التشريعيّه فهي على ما عرفت في محلّه إرادته فعل الغير منه اختياراً، وحيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره فلا محاله ليس بنفسه تحت اختياره، بل بالتسبب إليه بجعل الداعي إليه، وهو البعث نحوه، فلا محاله ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختياراً (٢) الشوق إلى البعث نحوه، فيتحرّك القوّه العامله نحو تحريك العضلات بالبعث إليه، فالشوق المتعلّق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلي كان إرادته تشريعيّه، وإلّا فلا، ومن الواضح أنّ جعل الداعي للمكلف ليس ما يوجب الدعوه على أيّ حال، إذ المفروض تعلّق الشوق بفعله الصادر منه بطبعه وميله لا قهراً عليه، فهو جعل ما يمكن أن يكون داعياً عند انقياده وتمكينه، وعليه فلا يعقل

ص: ٣٠٢

١- (١) نهايه الدرايه ٧٣:٢.

٢- (٢) «إختياراً» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

البعث نحو أمر استقبالي، إذ لو فرض حصول جميع مقدماته وانقياد المكلف لأمر المولى لما أمكن انبعثه نحوه بهذا البعث، فليس ما سَميناه بعثاً في الحقيقه بعثاً ولو إمكاناً.

وبالجملة: إذا أراد المولى فعل العبد الصادر منه اختياراً فحيث إنّه ليس بنفسه تحت اختياره فلا بدّ له من أن يتوسّل إليه بجعل الداعي فيه، فيريد بالإرادة التكوينيّة أن يبعثه نحوه، فيتحرّك قوّته العامله فوراً نحو تحريك العضلات بالبعث إليه، فإذا تحقّق البعث الفعلي فلا بدّ من أن يتحقّق الانبعث الفعلي، فإنّ نسبة الانبعث إلى البعث كنسبه الانكسار إلى الكسر، فكما لا يمكن تعلق الكسر الحالى بالانكسار الاستقبالي كذلك يمتنع تعلق البعث الحالى بالانبعث الاستقبالي الذي سَماه صاحب الفصول بالواجب المعلق (١).

وهذا ما أفاده رحمه الله في الإراده التشريعيّه مع توضيح منّا.

نقد كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله حول الإراده التكوينيّة

ويمكن أن يناقش فيما أفاده حول الإراده التكوينيّة بأمور:

أهمّها أنّ تعريف الإراده بالشوق المؤكّد وإن كان مشهوراً عندهم، إلّا أنّه خلاف الواقع، فإنّ الشوق حاله انفعاليّه للنفس، ولا فرق في ذلك بين الشوق الضعيف والمتوسّط والشديد، والإرادة من مقوله الفعل، فكيف يمكن أن يكونا شيئاً واحداً مع أنّه لا سنخيه بينهما أصلاً؟!

توضيح ذلك: أنّ الإنسان يتأثر ويشتاق إلى الشيء بسبب التصديق بترتب الفائده عليه (٢)، بخلاف الإراده، فإنّها قوّه فعّاله أمره، فراجع إلى وجدانك تارةً

ص: ٣٠٣

١- (١) نهايه الدرايه ٧٦:٢.

٢- (٢) والتصديق بفائده الشيء تارةً ينشأ من تفكير الإنسان حوله، وأخرى من استماع أوصافه المذكوره بواسطه شخص آخر. منه مدّ ظلّه.

تقول لصديقك: «هل تشتاق إلى اشتراء دار زيد؟» وأخرى تقول: «هل تريد اشترائها؟» والعرف يقضى بتغاير العبارتين من حيث المعنى.

إن قلت: فما منشأ تحقّق الإرادة؟

قلت: إنّ الله تعالى منح للنفس الإنسانيّة شعبهً من الخالقيّة، فالإرادة وكذلك التصوّر الذي يعبر عنه بالوجود الذهني ممّا تخلقه النفس بتفضّل من الله الخالق على الإطلاق.

فالشوق من مبادئ الإرادة ومغاير لها.

بل أنكر بعضهم كونه من مبادئها أيضاً، بتقريب أنّ المريض الذي يأكل الدواء المرّ بأمر الطبيب أو يتسلّم مثلاً إلى قطع رجله إذا توقّف حفظ نفسه عليه، فإنّه يريد أكل الدواء وقطع الرجل من دون أن يشتاقي إليهما أصلاً، فالشوق إلى المراد قد يتحقّق وقد لا يتحقّق، فليس لزوماً من مبادئ الإرادة في جميع الموارد.

لكن يمكن الجواب عنه بأنّ كون الشوق من مبادئها ليس بمعنى اشتياق المرید إلى المراد، بل بمعنى اشتياقه إلى الفائدة المترتبه عليه، فالمريض وإن لم يشفق إلى أكل الدواء المرّ أو قطع رجله إلّا أنّه يشتاقي إلى الفائدة المترتبه عليهما من رجوع سلامته وحفظ نفسه.

فلا يصحّ إنكار كون الشوق من مبادئ الإرادة، لكن لا ينتلم به أصل الإشكال على المحقّق الاصفهاني رحمه الله من أنّ الشوق حاله انفعاليّه تأثريّه، والإرادة قوّه فعليّه تأثريّه، ولا يمكن اتّحاد ما هو من مقوله الفعل مع ما هو من مقوله الانفعال، فلا يصحّ تعريف الإرادة بالشوق المؤكّد، ويشهد على تغاير معناهما قضاؤه العرف كما تقدّم.

ص: ٣٠٤

ويمكن أن يناقش في فقره اخرى من كلامه رحمه الله أيضاً، وهي أن «الإرادة هي الجزء الأخير من العلة التامة»، فلا- يمكن تحققها من دون تحرك العضلات نحو المراد، لأنه من قبيل انفكاك المعلول عن علته.

وجه المناقشه أنه صرف دعوى بلا دليل، حيث إنه اكتفى فيه بقوله: «ولذا قالوا: إن الإرادة هو الجزء الأخير من العلة التامة لحركة العضلات» ولم يقم برهاناً على إثباته.

بل يمكن إقامة البرهان على خلافه، فإن كونها الجزء الأخير من العلة التامة يقتضى أن يتحقق قبلها جميع ما له دخل فى حركة العضلات نحو المراد من المقتضى والشرط وعدم المانع، بحيث إذا تحققت الإرادة تحركت العضلات نحوه بلا فصل، مع أنه ليس كذلك فى جميع الموارد.

توضيحه: أن الإرادة كثيراً ما تتعلق بنفس تحريك العضلات من القيام والعود ونحوهما، ففى مثل هذه الموارد وإن كان المراد يتحقق عقب الإرادة فوراً إلا أن حصول شىء عقب شىء آخر لا يدل على كونه معلولاً له.

ويشهد عليه أن حركة اليد مثلاً لا تحصل فيما إذا كانت شلاء أو تسلط عليها قوه قاهره مانعه وإن أراد صاحبها أن يحركها بإرادته شديده كما إذا قصد التخلص من يد ظالم قوى قاهر، فحصول حركة اليد يتوقف على حصول شرطها وهو سلامتها من الشلل وعدم مانعها، وهو تسلط قوه قاهره مانعه عليها.

بل فيما إذا كانت العضلات سليمه ولم تسلط عليها قوه قاهره لا- يتحقق حركتها عقب إرادتها فوراً إلا فيما إذا أراد حركتها الحالتيه، وأما إذا تعلق الإراده بأمر استقبالي كما إذا قصدت الآن أن تقوم بعد ساعه من مكانك فلم يتحقق القيام فوراً عقب إرادته.

فعدم انفكاك المراد عن الإرادة في الموارد التي لا ينفك عنها إنما هو لأجل أنّ الله تعالى جعل الجوارح والعضلات مقهوره للنفس الإنسانيّة، بحيث تآتمر بأمرها دائماً، ولا تتخلّف أصلاً كبعض العبيد العاصين، وليست بين الإرادة والمراد عليّته ومعلوليه كما بين مثل النار والإحراق.

هذا كلّه فيما إذا تعلّقت الإرادة بنفس تحريك العضلات.

وأما إذا تعلّقت بشيء يتوقّف على مقدّمه أو مقدّمات، كما إذا أراد شرب الماء (١) فتحليله يحتاج إلى ذكر أمرين:

١ - المراد بتقدّم العله على المعلول الذي ثبت في الفلسفه إنّما هو التقدّم والتأخّر الرتبي، وأما بحسب الزمان فليس بينهما تقدّم وتأخّر ولو آناً ما.

٢ - قالوا: تشخّص الإرادة إنّما هو بالمراد، ومعناه أنّ الإرادة الواحدة لا يمكن أن تتعلّق إلّا بمراد واحد (٢)، فهي متعدّد لا محاله لو تعدّد المراد حتّى فيما إذا كان أحد المرادين مقدّمه للآخر، مثل نصب السّم والكون على السطح، فكّلّ منهما يحتاج إلى إرادته مستقلّة.

فإذا أراد الإنسان شرب الماء مثلاً ينقذح لا محاله في نفسه إرادته اخرى متعلّقه بأخذ الكأس وتقريبه إلى الفم، ثمّ يحصل أخذه وتقريبه إليه، ثمّ يتحقّق شرب الماء.

فلو كانت الإرادة هو الجزء الأخير من العله التامّه لحركه العضلات نحو المراد فكيف تحقّق الفصل الزماني بينهما؟ هل يمكن أن يتوقّف المعلول على

ص: ٣٠٦

١- (١) فإنّه يتوقّف على أخذ الكأس وتقريبه إلى الفم. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كما أنّ العلم الواحد أيضاً لا يمكن أن يتعلّق بمعلومين، فإن كان المعلوم متعدّداً كان العلم أيضاً متعدّداً، وإن كان واحداً فواحداً، فالإرادة والعلم ونظائرهما تابعه لمتعلقاتها من حيث الوحده والتعدّد. منه مدّ ظلّه.

شيء آخر بعد تماميته علته بحصول جزئها الأخير، وقد عرفت أنهما يتقارنان بحسب الزمان؟!

قد عرفت أنّ المحقق الاصفهاني رحمه الله ذهب في هذه الموارد إلى أنّ هذا الإنسان العطشان لا يريد في بدايه الأمر شرب الماء، بل ينقذح في نفسه شوق إليه، ثم ينقذح بتبعه شوق آخر في نفسه متعلق بمقدمته - أعني أخذ الكأس وتقريبه إلى الفم - والشوق المتبوع المتعلق بذى المقدمه لأجل تعلقه بأمر استقبالي يبقى راكداً فعلاً ولا يكمل لكي يصدق عليه الشوق المؤكد الذي هو الإراده، بخلاف الشوق التابع المتعلق بالمقدمه، فإنه حيث تعلق بأمر حالي يرتقى إلى حدّ النصاب الذي يعبر عنه بالشوق المؤكد، فيريد المقدمه، فيوجدتها في الخارج، وبعد ذلك كله يرتقى الشوق المتبوع المتعلق بذى المقدمه إلى حدّ الكمال الذي نسّميه الإراده. فراجع إلى وجدانك، هل هذا جواب صحيح؟! هل الإنسان العطشان المشرف على الهلكه لا ينقذح في نفسه شوق مؤكّد شديد إلى شرب الماء حينما يمدّ يده إلى الكأس لأخذه وتقريبه إلى فمه، بل في نفسه مرحله من الشوق لا ترتقى إلى حدّ النصاب والكمال إلّا بعد تحقّق مقدماته؟!

ولو قلنا لمن يتوضّأ: «هل تريد الصلاه؟» بماذا يجيب؟ هل يجيب بأنّي لا اريدها فعلاً بل في نفسي مرحله من الشوق إليها؟!

فالقول بعدم تعلق الإراده بذى المقدمه قبل تحقّق ما يتوقّف عليه معانده للوجدان، فالعطشان يريد شرب الماء أولاً ثم يحصّل مقدماته ثم يتحقّق الشرب، فلو كانت الإراده مكمله للعله التامه فكيف تحقّق الفصل بين العله والمعلول زماناً؟!

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله لإثبات امتناع تعلق الإراده

التكوينيّ بأمر استقبالي يبتنى على أمرين: أحدهما: تفسير الإرادة بالشوق المؤكّد، الثاني: كونها الجزء الأخير من العله النّامة لحرّكه العضلات نحو المراد، وقد عرفت فساد كلا الأمرين. فكما يمكن تعلق الإرادة بأمر حالي كذلك يمكن تعلقها بمراد استقبالي، ويؤيده الوجدان أيضاً كما عرفت.

نقد كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله حول الإرادة التشريعيّه

ويرد على ما أفاده في مسأله البعث أنّه خلط بين البعث الحقيقي والاعتباري، فإنّ القول بعدم انفكاك البعث عن الانبعاث وقياسهما بالكسر والانكسار إنّما يصحّ في الحقيقيّين منهما، فإنّه كما لا يمكن أن يتحقّق الكسر الآن والانكسار غداً، لا يمكن أيضاً أن يتحقّق البعث التكويني من قبل المولى الآن وانبعاث العبد في المستقبل.

بخلاف البعث الاعتباري الذي هو مفاد «هيئه افعل»، فإنّه مع كونه فعلياً يمكن أن يتعلّق بأمر استقبالي، ولا يصحّ قياسه بالبعث الحقيقي ولا بمسأله الكسر والانكسار.

ويشهد عليه أنّ كثيراً ما لا يتحقّق الانبعاث عقيب البعث الاعتباري المنجز، كما في العصاه والكفار(1)، فكيف تحقّق الانفكاك بينهما لو كانا نظير الكسر والانكسار؟!

بل الحقّ - كما قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره مراراً - أنّ الانبعاث في موارد الطاعه ليس مسبباً عن البعث، بل عن ملاحظه استحقاق المثوبه على الموافقه والعقوبه على المخالفه، سواء صدر الأمر من الشارع أو من الموالى

ص: ٣٠٨

١- (١) فإنّهم على المشهور مكلفون بالفروع كما أنّهم مكلفون بالأصول. منه مدّ ظلّه.

نعم، بعض العباد مثل أمير المؤمنين عليه السلام لا يعبدون الله خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته، بل وجدوه أهلاً للعباده فعبدوه، لكنهم قليلون غايه القله.

وبالجملة: البعث ليس عله للانبعاث، بل هو محقق لموضوع الإطاعه والعصيان فقط.

ويؤيده ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أنه لا يكاد يتعلّق البعث إلّا بأمر متأخّر عن زمان البعث، ضروره أنّ البعث إنّما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به، بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبه وعلى تركه من العقوبه، ولا يكاد يكون هذا إلّا بعد البعث بزمان، فلا محاله يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الاستحاله والإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب (1).

ثمّ الحقّ أنّ عدم انفكاك الانبعاث عن البعث في كلامهم ليس بمعنى تقارنهما زماناً، بل بمعنى كون الانبعاث نحو المبعوث إليه بجميع قيوده، فإذا كان البعث متعلقاً بأمر استقبالي كما إذا قال يوم الخميس: «أكرم زيدا يوم الجمعة» فعدم الانفكاك يقتضى الانبعاث نحو الإكرام يوم الجمعة، ضروره أنّ الانبعاث إليه في زمن البعث - وهو يوم الخميس - يستلزم الانفكاك بينهما، لا الانبعاث إليه في يوم الجمعة.

والحاصل: أنّ تصوير الواجب المعلق لا يستحيل عقلاً بعدما عرفت من بطلان ما استدللّ به المحقق الاصفهاني رحمه الله لإثبات الاستحاله، وهو أهمّ ما استدللّ به في المقام.

المقام الثاني: في وجود الواجب المعلق وعدمه

نعم، نحن لا نلتزم بوجود الواجب المعلق في الشرع، ضروره أنّ طريق التخلّص عن الإشكال الذي كان في ذهن صاحب الفصول لا ينحصر بالالتزام به كما هو رحمه الله توهم.

توضيح ذلك: أنّه رحمه الله رأى أنّ وجوب المقدّمه تابع لوجوب ذبيها، فلا بدّ من أن يكون وجوبها بعد وجوبه، مع أنّا نجد في الشريعة موارد يظهر منها خلاف ذلك، كوجوب تحصيل جواز السفر للحجّ بعد الاستطاعه وقبل الموسم، ووجوب غسل الجنابه والحيض والنفاس للصوم قبل طلوع الفجر، فلأجل هذه العويصه التزم بكون الواجب في أمثال هذه الموارد معلقاً، فيكون وجوب الحجّ والصوم متحقّقاً في زمن لزوم تحصيل جواز السفر والغسل، وإن كان زمن وقوعهما بعد ذلك.

وبعبارة اخرى: إنّ الذي حمله على الالتزام بهذا التقسيم أنّه رأى أنّ بعض القيود الخارجه عن تحت قدره المكلف لو كانت من قيود الوجوب لاستلزم تعطيل الواجب رأساً، فلا بدّ من القول بوجوب الحجّ مثلاً على المكلف من أوّل زمن الاستطاعه أو خروج الرفقه لكي يجب عليه تحصيل المقدّمات التي لا- يمكن بعد حلول الموسم تحصيلها بحيث يدرك الحجّ في وقته، ولو قلنا بتوقّف وجوب الحجّ على حلول الموسم لجاز ترك مقدّماته حتّى المفوّته منها قبل حلوله، لعدم وجوب مقدّمات الشىء ما لم يصر واجباً، ونعلم أنّ تركها كذلك ينجزّ إلى ترك أصل الحجّ رأساً.

فلا بدّ من القول بوجوب الحجّ على المكلف من أوّل زمن الاستطاعه أو خروج الرفقه، لكنّ الإتيان به متوقّف على حلول الموسم.

وهذا بخلاف الوقت في باب الصلاة، فإنه دخيل في وجوبها، لأن دخله فيه لا يستلزم تركها.

والحاصل: أن الوقت في بعض الواجبات - كالحج - من قيود الواجب، وفي بعضها الآخر - كالصلاة - من قيود الوجوب.

هذا توضيح ما ألجأ صاحب الفصول رحمه الله على تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق.

ويرد عليه - مضافاً إلى بعد كون الوقت قيماً للواجب في بعض الواجبات وللوجوب في بعضها الآخر - أن طريق التخلّص عن هذا الإشكال لا ينحصر بالالتزام بالواجب المعلق، لإمكان التخلّص منها بأربعة طرق أخرى مبنيّة على مبانٍ خاصّة:

نظريّة الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقدمات المفوتة

أحدها: مبنيّ على ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من رجوع القيود في الواجبات المشروطة إلى مادّة لا إلى الهيئته، فإنّ هذا المبنيّ على فرض صحّته يستلزم رفع هذا الإشكال، ضروره أنّ الحجّ مثلاً وإن كان واجباً مشروطاً بالنسبة إلى كلّ من الاستطاعة والموسم إلّا أنّهما قيّدان راجعان إلى نفس الحجّ لا إلى وجوبه، فوجوبه متحقّق قبل الموسم بل حتّى قبل الاستطاعة، فلا إشكال في اتّصاف تحصيل جواز السفر بالوجوب التبعي، وكذلك الأمر في مسأله صوم شهر رمضان.

إن قلت: ما الفرق بين مثل الطهارة في باب الصلاة ومثل الاستطاعة في باب الحجّ بعد كون كلّ منهما قيماً للواجب لا للوجوب على مبنيّ الشيخ،

حيث إنَّ الطهارة يجب تحصيلها لأجل الصلاة دون الاستطاعة لأجل الحجِّ مع كون كليهما أمرين مقدورين للمكلف؟

قلت: الفرق بينهما إنما هو في كيفيته أخذهما في الأدلَّة، فإنَّ الأولى اخذت فيها بحيث يستفاد وجوب تحصيلها لأجل الصلاة، والثانية بحيث يستفاد عدم وجوب تحصيلها لأجل الحجِّ، بل إن اتَّفقت تحقُّقها يجب عقبيها الحجِّ، فكأنَّه قيل في دليل الأولى: «يجب عليك الصلاة مع الطهارة» وفي دليل الثانية: «يجب عليك الحجِّ مع الاستطاعة الاتِّفاقيه».

فما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من رجوع القيود في الجمل الشرطيِّه إلى المادَّة وإن كان فاسداً عندنا كما عرفت في مبحث الواجب المشروط، إلما أنَّه على فرض تماميته يصلح للجواب عن إشكال المقدمات المفوَّته من دون أن نحتاج إلى الالتزام بالواجب المعلق، فإنَّ الواجب المعلق بما فسِّره صاحب الفصول يكون شعبه من المشروط بما اختار له الشيخ رحمه الله من المعنى، فإنَّ الشرط سواء كان مقدوراً للمكلف، مثل «إن استطعت يجب عليك الحجِّ» أو غير مقدور له، مثل «إذا حلَّ الموسم يجب عليك الحجِّ» يكون قيدياً للواجب عند الشيخ الأعظم رحمه الله وسماه واجباً مشروطاً، والواجب المعلق عند صاحب الفصول هو بعينه القسم الثاني من قسمي الواجب المشروط عند الشيخ، أعنى ما إذا كان القيد خارجاً عن قدره المكلف.

نعم، يرد على الشيخ إشكال آخر، وهو أنَّ مبناه يقتضى وجوب تحصيل جواز السفر حتَّى قبل تحقُّق الاستطاعة، لكونها كالموسم من قيود الحجِّ لا من قيود وجوبه، وهل هو ملتزم بهذا الأمر الغريب الذي لم يتفوّه به أحد؟!

الثانى: مبنى على تصوير الشرط المتأخر الذى ذهب بعض الأكابر - كالمحقق الخراسانى رحمه الله - إلى إمكانه.

ولصاحب الكفايه فى المقام كلامان: أحدهما ناظر إلى ردّ ما فى الفصول من تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق، ثانيهما ناظر إلى توجيه وجوب بعض المقدمات قبل وقت ذيها بنحو (١) الشرط المتأخر.

فإنه قال فى الموضوع الأول: لا وقع لهذا التقسيم، لأنه بكلا قسميه من الواجب المطلق المقابل للمشروط، فيشتركان فى حالتيه الوجوب، لكن يختلفان فى حالتيه الواجب واستقباليته، فالواجب المنجز حالى كالوجوب، والمعلق استقبالى، وما رتبّه على هذا التقسيم من وجوب مقدّمه الواجب المعلق فعلاً إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحالتيه لا من استقباليته الواجب (٢).

وبعبارة اخرى: إنّ الواجب المعلق وإن كان يمتاز عن المنجز من حيث حالتيه الواجب واستقباليته، إلّا أنّ وجوب المقدّمه الذى ذكره صاحب الفصول أثراً لهذا التقسيم لا- يرتبط بهذه الحثيّه لكى يوجب صحّه التقسيم فى المقام، بل هو من آثار حالتيه الوجوب، وهى جهه مشتركه لا دخل لها فى التقسيم أصلاً.

والحاصل: أنّ ما يذكر من تقسيمات الواجب فى باب المقدّمه لا بدّ لها من ترتّب فائده عليها فى هذا الباب، كتقسيمه إلى المطلق والمشروط، حيث يترتب عليه أنّ النزاع فى باب مقدّمه الواجب يختصّ بمقدمات الواجب

ص: ٣١٣

١- (١) الجارّ متعلّق ب «توجيه». م ح - ى.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٢٨.

المطلق، وأمّا المشروط فمقدّماته خارجه عن حريم النزاع في هذا الباب، لأنّه ما لم يصر مطلقاً بحصول شرطه لا يجب على المكلف مقدّماته حتّى بناءً على ثبوت الملازمه.

وأما ما لا أثر له في هذا الباب كتقسيمه إلى المنجز والمعلّق فلا ينبغي ذكره هنا، وإلّا لكثير تقسيماته (١)، لكثرة الخصوصيات.

وقال في الموضع الثاني: إنّ الموسم شرط لوجوب الحجّ كالاستطاعه، والفرق بينهما أنّ الاستطاعه شرط مقارن، والموسم شرط متأخّر، فالمكلف بمجرد تحقّق الاستطاعه يعلم بفعليّه وجوب الحجّ عليه، لكون الموسم الذي هو شرطه الكاشف عن تحقّقه من حين الاستطاعه أمر استقبالي محقّق الوقوع، فيجب عليه تحصيل جواز السفر بعد الاستطاعه وقبل الموسم تبعاً لوجوب الحجّ الذي هو متحقّق بالفعل وإن كان شرطه أمراً استقبالياً متأخراً عنه (٢).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام.

وهو كلام صحيح، لأنّ تصوير الشرط المتأخّر والمتقدّم ممكن كما عرفت في الواجب المشروط، وإن ناقشنا هناك في كلام صاحب الكفايه في كيفيه التصوير (٣).

الثالث: مبنى على إنكار تبعيّه وجوب المقدّمات المفوّته لوجوب ذبيها، فالموسم شرط مقارن لوجوب الحجّ، فما دام لم يتحقّق لا يجب الحجّ، لكنّ العقل يحكم بأنّ المكلف الذي صار مستطيعاً، ويقطع بأنّ الموسم سيتحقّق بعد

ص: ٣١٤

١- (١) منها: تقسيمه مثلاً إلى الصلاه والصوم والحجّ والجهاد وغيرها، فإنّ هذا التقسيم وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا يذكر في باب مقدّمه الواجب، إذ لا يترتب على ذكره فيه أثر أصلاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٣١.

٣- (٣) راجع ص ٢٥٩.

شهرين مثلاً، ويعلم أيضاً أنه لا يقدر على تحصيل جواز السفر بعد دخول وقت الحجّ يجب عليه تحصيله قبله كما عرفت في أواخر مبحث الواجب المشروط (١).

إن قلت: لو كان الوقت قيماً لوجب الحجّ مثلاً، ومع ذلك يجب على المكلف قبله تحصيل المقدمات التي لا يمكن تحصيلها بعده لكان الأمر بالنسبة إلى مثل الاستطاعة أيضاً كذلك، فلا بدّ من أن يجب عليه قبل الاستطاعة تحصيل ما لا يمكن تحصيله بعدها.

قلت: كلّاً، فإنّ بين الوقت والاستطاعة فرقاً واضحاً، وهو أنّ الوقت أمر مقطوع الوقوع، فلا بدّ له من تحصيل المقدمات ليقدر على الحجّ الذي يتحقّق زمانه قطعاً، بخلاف الاستطاعة التي قد تتحقّق وقد لا تتحقّق.

الرابع: مبنى على إنكار كون وجوب المقدمات المفوّته غيريّاً، بل نفسى، لكنّ الفرق بين تحصيل جواز السفر والحجّ مثلاً أنّ الحجّ واجب نفسى لنفسه وتحصيل جواز السفر واجب نفسى تهينى، لتهيئاً بإتيانه ويستعدّ لإيجاب ذى المقدمه - أعنى الحجّ - عليه.

هذا أيضاً ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله في أواخر كلامه (٢).

ولا يخفى أنّ ما ذكر من المناقشات الأربعة كلّها متّفقه فى أنّ ما ذكره صاحب الفصول من تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق ممكن، لكن لا يلائمه مقام الإثبات، لعدم انحصار التخلّص عن إشكال وجوب المقدمات المفوّته قبل وجوب ذيها بالالتزام بالواجب المعلق كما توهمه صاحب الفصول رحمه الله.

ص: ٣١٥

١- (١) راجع ص ٢٩٥.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٣١.

ملاك تمييز ما يجب تحصيله من القيود وما لا يجب

قد عرفت أنّ الشيخ رحمه الله ذهب إلى أنّ القيود راجعه إلى المادّة ويستحيل رجوعها إلى الهيئه. فاعلم أيضاً أنّ القيود - كما أشرنا سابقاً - على قسمين:

١ - القيود التي لا يقدر المكلف على تحصيلها، سواء لا تكون تحت اختيار أحد أصلاً، كالوقت، أو تكون تحت اختيار غيره، كما إذا قال المولى: «إن جائك زيد فأكرمه»، فلا إشكال في عدم وجوب تحصيل هذا القسم على المكلف، ضروره عدم تعلق التكليف بغير المقدور.

٢ - القيود التي يقدر على تحصيلها، وهذه القيود أيضاً على قسمين: ما يجب تحصيله على المكلف، كإظهاره للصلاه، وما لا يجب تحصيله عليه، كالأستطاعه للحجّ، والتمييز بينهما إنّما هو بكيفيته لسان الدليل.

هذا على رأى الشيخ رحمه الله.

وأما على المشهور المنصور فيمكن أن يرجع القيد إلى الهيئه أو إلى المادّة، وواضح أنّ ما هو راجع إلى الهيئه لا يجب تحصيله، ووجوب ذى المقدمه أيضاً غير ثابت غالباً قبل تحقّق هذا القيد، ضروره أنّ أكثر القيود اخذت بنحو الشرط المقارن، فإنّ الشرط المتأخّر الذى يقتضى تحقّق الوجوب قبل تحقّق شرطه نادر جداً.

ويتعكس الأمر فى قيود المادّه، فإنّ أكثر قيود المادّه يجب تحصيلها على المكلف، ووجوب ذى المقدمه أيضاً ثابت قبل تحقّقها كما لا يخفى.

دوران أمر القيد بين رجوعه إلى الهيئه أو إلى المادّه

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ القيد إن علم رجوعه إلى الهيئه أو إلى المادّه إمّا بنفس الجملة أو بقرائن اخرى فلا بحث ولا إشكال، إنّما الإشكال فى موارد الشكّ.

فذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ المرجع هو الأصول العمليّه، إذ لا ترجيح لأحدهما فى البين (١).

ولا يخفى أنّ الأصل الجارى هاهنا هو استصحاب عدم وجوب تحصيل القيد، فإنّ تحصيله لم يكن واجباً على المكلف قبل أمر المولى، وفى المرتبه المتأخره عن الاستصحاب تجرى أصاله البراءه من وجوب تحصيله أيضاً، وهذان الأصلان بعينهما يجريان بالنسبه إلى وجوب ذى المقدمه قبل حصول قيده أيضاً.

فنتيجه الأصول العمليّه هى عين نتيجه رجوع القيد إلى الهيئه، لكنّها مسببه عن جريان الأصول لا عن رجوع القيد إلى الهيئه.

ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

وذهب الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عند دوران القيد بين الرجوع إلى الهيئه والمادّه إلى ترجيح الإطلاق فى طرف الهيئه وتقييد المادّه.

وقبل بيان ما استدللّ به الشيخ رحمه الله لإثبات دعواه لا بدّ لنا من توجيه كلامه، فإنّ فى كلامه تناقضاً بحسب الظاهر، حيث ذهب إلى امتناع رجوع القيود إلى الهيئه من جانب، وإلى ترجيح تقييد المادّه عند دوران أمر القيد بين رجوعه إليها وإلى الهيئه من جانب آخر.

فقال المشكىنى رحمه الله فى حاشيه الكفايه: مراده من الهيئه أيضاً المادّه، لكنّه أراد بقيود الهيئه ما لا- يجب تحصيله على المكلف من قيود المادّه، وبقيود المادّه

ص: ٣١٧

ما يجب تحصيله عليه منها(١).

وفيه: أنّ الهيئه تذكر دائماً في مقابل المادّه لا بمعناها، على أنّه لا يلائم الدليل الأوّل الذى ذكره الشيخ رحمه الله لإثبات دعواه، من أنّ إطلاق الهيئه شمولى وإطلاق المادّه بدلى، والإطلاق الشمولى أقوى من الإطلاق البدلى، فيرجع القيد عند الدوران بين تقييد أحدهما إلى الإطلاق البدلى لكونه أضعف، ضروره أنّ تفسير الهيئه فى كلامه بالمادّه مستلزم لالتزامه بتحقيق نوعين من الإطلاق فى شيء واحد وهو المادّه.

فلا بدّ من توجيه كلام الشيخ بأنّه مبنى على مذهب المشهور القائل برجوع بعض القيود إلى الهيئه وبعضها إلى المادّه.

وكيف كان، فقد استدللّ الشيخ رحمه الله بوجهين:

الأوّل: ما أشرنا إليه من أنّ إطلاق الهيئه يكون شمولياً كشمول العامّ لأفراده، فإنّ وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التى يمكن أن يكون تقديرها له، وإطلاق المادّه يكون بدلياً غير شامل لفردين فى حاله واحده، فيرجع القيد عند الدوران إلى الإطلاق البدلى الذى يكون أضعف من الإطلاق الشمولى(٢).

البحث حول ما أفاده الشيخ رحمه الله فى المقام

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه بأنّ مفاد إطلاق الهيئه وإن كان شمولياً بخلاف المادّه، إلّا أنّه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها(٣)، لأنّه أيضاً كان

ص: ٣١٨

١- (١) كفايه الأصول المحشّى ١: ٥٣١.

٢- (٢) مطارح الأنظار ١: ٢٥٢، وكفايه الأصول: ١٣٣.

٣- (٣) لعدم تسلّم كونه أقوى منه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

بالإطلاق ومقدمات الحكمه، غايه الأمر أنّها تارة تقتضى العموم الشمولى وأخرى البدلى كما ربما تقتضى التعيين أحياناً (١) كما لا يخفى، وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق (٢) إنّما هو لأجل كون دلالتة بالوضع لا لكونه شمولياً بخلاف المطلق، فإنّه بالحكمه، فيكون العام أظهر منه فيقدم عليه، فلو فرض أنّهما فى ذلك على العكس فكان عام بالوضع دل على العموم البدلى ومطلق بإطلاقه دل على الشمول لكان العام يقدم بلا كلام (٣)، إنتهى كلامه.

وهذا الجواب مبنى على قبول انقسام المطلق إلى قسمين أو أقسام ثلاثه.

والحقّ أنّه قسم واحد، لعدم دلالتة على الشمول ولا على البدليه.

توضيح ذلك: أنا نفهم بعد تماميه مقدمات الحكمه أنّ ما جاء فى كلام المولى هو تمام مراده، ولا فرق فى ذلك بين الموارد، فإننا إذا تأملنا فى قوله تعالى:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٤) لا نرى فيه لفظاً صالحاً لأن يدل على الشمول، فإنّ كلمه «أحلّ» تكون بمعنى «أمضى» و «الله» فاعله، و «البيع» مركب من اسم الجنس الدال على الماهية والطبيعه، واللام الدال على تعريف الجنس، وليست اللام لاستغراق أفراد البيع وشمولها وإلا لكانت هذه الآيه مثلاً للعموم، كما قيل فى المفرد المحلّى باللام، فحينئذ لا تكون مثلاً لمحلّ النزاع.

والحاصل: أنا لم نجد فى هذه الآيه الشريفه التى هى مثال واضح للإطلاق الشمولى لفظاً دالاً على شمول الأفراد، بل نفهم منها بعد العلم بأنّه تعالى كان

ص: ٣١٩

١- (١) تقدّم أنّ إطلاق الصيغه عند صاحب الكفايه يقتضى النفسيه والتعبيته والعيته عند الدوران بينها وبين الغيريه والتخييره والكفائيه. م ح - ي.

٢- (٢) فيما إذا دار أمر دليل ثالث بين كونه مخصّصاً للعام أو مقيداً للمطلق. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٣٤.

٤- (٤) البقره: ٢٧٥.

فى مقام البيان لا- فى مقام الإهمال والإجمال، وأنه تعالى ملتفت غير غافل، ومختار فى أفعاله غير مجبر عليها، ومع ذلك كله لم يذكر شيئاً صالحاً للتقييد، نفهم من مجموع هذه الأمور أنه تعالى أراد إمضاء طبيعه البيع، فأين دلالتها على شمول الأفراد وعمومها؟!

نعم، تتحد الطبيعه مع أفرادها وجوداً، فإنّ وجود الطبيعى هو عين وجود أفرادها، وهذا الأتحاد يكون بنحو الجأ فريقياً - منهم المحقق الخراسانى رحمه الله - على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهى فى الصلاه فى الدار المغصوبه، ولكن مع ذلك لو سألناهم: «هل تدلّ الصلاه على الغصب أو بالعكس؟» لقالوا: لا، وهذا أوضح دليل على أنّ مقام الأتحاد فى الوجود غير مقام الدلاله، فالبيع وإن اتحد وجوداً مع أفرادها إلّا أنه لا يدلّ عليها.

إن قلت: فكيف نتمسك بإطلاق البيع لإلغاء اعتبار العربيّه فى صيغته أو تقدّم الإيجاب على القبول ونحو ذلك؟

قلت: هذا ليس لأجل دلالاته، بل لعدم اشتماله على مثل هذه القيود، حيث إنّ تمام الموضوع هو «البيع» لا البيع الذى كان بالصيغه العربيّه أو تقدّم إيجابه على قبوله.

وعدم دلالته المطلق على البدليه أوضح من عدم دلالاته على الشمول، ضروره أنّ المولى إذا قال: «أكرم عالماً» لا يستفاد من مقدّمات الحكمه أكثر من وجوب إكرام طبيعه العالم، أمّا الوحده التى هى عباره اخرى عن البدليه فهى مدلوله لدالّ آخر، وهو تنوين النكره الذى يدلّ على الوحده، فهاهنا لنا دالّان: «اسم الجنس» الذى يدلّ بعد تماميه مقدّمات الحكمه على الطبيعه، و«التنوين» الذى يدلّ على الوحده والبدليه.

إن قلت: فالمطلق البدلى دائماً مقيّد بالوحده على ما ذكرت، فلا يصحّ

قلت: كونه مطلقاً إنما هو بحسب الأحوال والصفات، فإننا إذا شككنا في المثال المتقدم في اشتراط العدالة وعدمه نتمسك بالإطلاق لإلغاء اعتبارها ونستنتج أنه لا فرق في العالم الذي يجب إكرامه بين أن يكون عادلاً أم لا.

والحاصل: أن الإطلاق قسم واحد في جميع الموارد، فلا مجال للقول بكون إطلاق الهيئه شمولياً وإطلاق المادّه بدلياً كما ذكر في صغرى دليل الشيخ لإثبات ترجيح رجوع القيد إلى المادّه عند الدوران بينه وبين رجوعه إلى الهيئه، فنحن لانحتاج إلى منع الكبرى (١) كما فعل صاحب الكفايه.

الثاني: أن تقييد الهيئه يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادّه ويرتفع به مورده، بخلاف العكس، وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى، أما الصغرى فلأجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئه محلّ حاجه وبيان لإطلاق المادّه، لأنها لا - محاله لا - تنفك عن وجود قيد الهيئه، فإنّ المادّه لا تتحقّق إلاّ عقيب الوجوب الذي لا يتحقّق إلاّ عقيب القيد، بخلاف تقييد المادّه، فإنّ محلّ الحاجه إلى إطلاق الهيئه على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه، وأمّا الكبرى فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً إلاّ أنّه خلاف الأصل (٢)، ولا فرق في الحقيقة - عند العقلاء الذين هم الأصل في أصاله الإطلاق - بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل به (٣).

ص: ٣٢١

١- (١) أي كبرى دليل الشيخ رحمه الله، وهي ترجيح تقييد الإطلاق البدلي على تقييد الإطلاق الشمولي. م ح - ي.

٢- (٢) أي أصاله الإطلاق. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) مطارح الأنظار ١: ٢٥٣، وكفايه الأصول: ١٣٣.

وفيه: أن التقييد بالمتصل كما إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» ليس مخالفاً لأصالة الإطلاق، ضروره أنه لا إطلاق حتى يكون التقييد مخالفاً له، وذلك لأن الظهور المنعقد للمطلق مترتب على تحقق مقدمات الحكمه، ومنها عدم إقامه قرينه على التقييد حين التكلم، فمع إقامتها لم تتوفر مقدمات الحكمه فلم ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق كى يكون التقييد خلاف الأصل، الأثرى أنه لا يمكن الالتزام بكون تقييد الرقبه بقيد الإيمان في «أعتق رقبه مؤمنه» أمراً مخالفاً للأصل.

لا- يقال: ما ذكرت مسلم في «أعتق رقبه مؤمنه» لوضوح رجوع القيد إلى المادّه، بخلاف المقام الذى يدور أمر القيد فيه بين رجوعه إلى المادّه وإلى الهيئه، فإن كان راجعاً إلى المادّه فلا- يوجب خلاف الأصل، لما ذكرت من عدم تماميه مقدمات الحكمه كى ينعقد ظهور للكلام فى الإطلاق، وأما لو كان راجعاً إلى الهيئه فحينئذٍ وإن لم يكن تقييد الهيئه أيضاً خلاف الأصل لنفس ما ذكر، إلا أن استلزامه لبطلان محلّ الإطلاق فى المادّه خلاف الأصل، لأن ما يوجب عدم تماميه مقدمات الحكمه إنما هو التقييد حيث إنّ عدمه أحد المقدمات، وأما العمل المشارك للتقييد فى الأثر فلا.

فإنه يقال: كلاً، فإن رجوع القيد إلى الهيئه يكون بالمطابقه قرينه على تقييد الهيئه، وبالملازمه على تقييد المادّه، ومن مقدمات الحكمه عدم إقامه المتكلم قرينه على التقييد، ولا- فرق فى ذلك بين القرينه المباشره وغير المباشره، فرجوعه إلى الهيئه كما يوجب عدم انعقاد ظهور لها فى الإطلاق كذلك يوجب عدم انعقاد ظهور للمادّه فيه أيضاً.

هذا كله فيما إذا كان التقييد بمتصل كما هو ظاهر كلام الشيخ رحمه الله.

وأما إذا كان بمنفصل فالحق ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من ترجيح رجوعه إلى

المادّه، حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقرّ له ظهور ولو بقرينه الحكمه كما قال صاحب الكفايه (١).

وأجاب المحقّق الخراساني رحمه الله عمّا استدلّ به الشيخ رحمه الله ثانياً بقوله:

إنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلّا أنّ العمل الذي يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمه وانتفاء بعض مقدّماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلاً، إذ معه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقه مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

وبالجملة: لا- معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلّا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركه مقدّمات الحكمه، ومع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضاً (٢).

إنتهى محلّ الحاجه من كلامه رحمه الله.

ولا يخفى أنّ قوله في ذيل كلامه: «نعم، إذا كان التقييد بمنفصل (٣) إلخ» قرينه على أنّ الصدر مربوط بالقيّد المتّصل، وعلى هذا فالتفكيك بين التقييد والعمل الذي يشترك معه في الأثر بقبول كون الأوّل خلاف الأصل وإنكار ذلك في الثاني غير صحيح، لما عرفت من أنّ القيد إذا كان متّصلاً فلا- يكون التقييد ولا- العمل الذي يشترك معه في الأثر خلاف الأصل أصلاً، لانتفاء مقدّمات الحكمه في مورد كليهما، بل انتفائها في التقييد أقوى منه في العمل المشارك معه، حيث إنّ الإتيان بالقيّد قرينه مباشره على التقييد في مورد التقييد وغير مباشره في

ص: ٣٢٣

١- (١) كفايه الأصول: ١٣٥.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٣٤.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٣٥.

مورد العمل المشارك معه كما تقدّم آنفاً، فعدم تحقّق خلاف الأصل في التقييد أقوى منه في العمل المشارك معه.

وبالجملة: لا يصحّ التفكيك بين التقييد وبين العمل المشارك معه في الأثر أصلاً، سواء أراد التقييد بمتّصل أو بمنفصل (١)، ضروره عدم كون واحد منهما خلاف الأصل في المتّصل وكون كليهما خلاف الأصل في المنفصل كما عرفت، ولعلّه للتنبيه على هذا الإشكال الوارد على صدر كلامه أمر بالتأمّل في الذيل، لا لما ذكره المشكيني رحمه الله ولا لما نقله عن استاذة المحقّق القوجاني قدس سره في حاشيه الكفايه (٢).

هذا تمام الكلام في الواجب المنجز والمعلّق.

الواجب النفسي والغيري

ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري: في الواجب النفسي والغيري

كلام صاحب الكفايه في تعريفهما

اعلم أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله نقل تعريفاً لهما ثم ناقش فيه ثم اختار تعريفاً آخر، فلا بدّ لنا من ملاحظه مجموع ما أفاده لكي يتبين الحقّ، فقال في بدايه كلامه:

«ومنها تقسيمه إلى النفسي والغيري، وحيث كان طلب شيء وإيجابه

ص: ٣٢٤

١- (١) هذا مع قطع النظر عن ذيل كلامه، أعني قوله: «نعم، إذا كان التقييد بمنفصل إلخ» وإلّا فقد عرفت أنّه قرينه على إرادته من الصدر التقييد بالمتّصل. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) راجع كفايه الأصول المحشّى ١: ٥٣٥؛ ليتبين لك ما أفاده المحقّقان المشكيني والقوجاني في وجه الأمر بالتأمّل. م ح - ي.

لا يكاد يكون بلا داع فإن كان الداعى فيه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد التوصل بدونه إليه لتوقفه عليه فالواجب غيرى، وإلا فهو نفسى، سواء كان الداعى محبوبه الواجب بنفسه، كالمعرفه (١) بالله، أو محبوبيته بما له من فائده مترتبه عليه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصليات» (٢).

ثم أورد عليه بقوله: «هذا لكّنه لا يخفى أنّ الداعى لو كان هو محبوبيته كذلك، أى بما له من الفائدة المترتبه عليه كان الواجب فى الحقيقه واجباً غيرياً، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً لما دعى إلى إيجاب ذى الفائدة.

فإن قلت: نعم، وإن كان وجودها محبوباً لزوماً، إلا أنه حيث كانت من الخواص المترتبه على الأفعال التى ليست داخله تحت قدره المكلف لما كاد يتعلّق بها الإيجاب.

قلت: بل هى داخله تحت قدره، لدخول أسبابها تحتها، والقدره على السبب قدره على المسبب، وهو واضح، وإلا لما صح وقوع مثل التطهير والتملك والتزويج والطلاق والعقاق إلى غير ذلك من المسببات مورداً لحكم من الأحكام التكليفية».

ثم عرّفهما بتعريف آخر بقوله: «فالأولى أن يقال: إنّ الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً إلا أنّ ذا الأثر لما كان معنوياً بعنوان حسن يستقلّ العقل (٣) بمدح فاعله بل وذمّ تاركه صار متعلّقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمه لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيرى، لتمدّخ وجوبه فى أنه

ص: ٣٢٥

١- (١) فإنّها هى الغايه القصوى، كما يؤيّدته تفسير العباده فى قوله تعالى - من سوره الذاريات، الآيه ٥٦ -: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» بالمعرفه فى بعض الأخبار. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) مطارح الأنظار ١: ٣٢٩.

٣- (٣) لو علم بذلك العنوان الحسن. منه «مدّ ظلّه» توضيحاً لكلام صاحب الكفايه رحمه الله.

لكونه مقدّمه لواجب نفسى، وهذا أيضاً لا ينافى أن يكون معنوياً بعنوان حسن فى نفسه إلاّ أنّه لا دخل له فى إيجابه الغيرى، ولعلّه مراد من فسّرهما بما امر به لنفسه وما امر به لأجل غيره، فلا- يتوجّه عليه الاعتراض بأنّ جلّ الواجبات لو لا الكلّ يلزم أن يكون من الواجبات الغيريّة، فإنّ المطلوب النفسى قلّ ما يوجد فى الأوامر، فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها»(١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده صاحب الكفايه قدس سره

وفيه أولاً: أنّه لو سلّم وجود عنوان حسن غير معلوم لنا فى العبادات النفسيه غير الآثار المترتبه عليها فلا نسلّم وجوده فى كثير من الواجبات النفسيه التوصلية، كأداء الدين ودفن الميت، ضروره أنّ نعلم أنّ وجوب أداء الدين إنّما هو لأجل وصول ذى الحقّ إلى حقّه وصيرورته مسروراً بذلك ونحو ذلك، ووجوب دفن الميت إنّما هو لئلا يتأذى الناس من ريحه بعد تعفيره وغير ذلك من الآثار والمصالح، ونعلم عدم تحقّق أمر آخر فيهما غير تلك الآثار والمصالح كى يكون عنواناً حسناً داعياً إلى إيجابهما.

وثانياً: كيف يمكن القول بعدم دخل الفوائد المترتبه على الواجبات النفسيه فى إيجابها مع تصريحه تعالى بأنّ علّه وجوب الصيام هى الوصول إلى التقوى فى قوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»(٢)، وبأنّ علّه وجوب الحجّ هى مشاهدته منافعهم وذكر اسم الله فى أيام معلومات فى قوله خطاباً لإبراهيم عليه السلام: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ

ص: ٣٢٤

١- (١) كفايه الأصول: ١٣٥.

٢- (٢) البقره: ١٨٣.

رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ * لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ (١)، بل جاء في الأخبار
علل كثير من الواجبات، ودون الشيخ الصدوق رحمه الله في ذلك كتاباً سماه «علل الشرائع» ذكر فيه علل الواجبات مستندهً
بالروايات، فهل يمكن لمن هو عارف بالكتاب والسنة أن يدعى عدم دخل الآثار المترتبة على الواجبات النفسية في إيجابها، وأن
الداعي إلى الإيجاب إنما هو عنوان حسن فيها لا نعلم به!؟

وثالثاً: نمنع أن يكون ذلك العنوان الحسن حسناً لنفسه، بل حسنه إنما هو لأجل ترتب الفوائد والمصالح عليه، ألا ترى أن العدل
مثلاً- عنوان حسن، ولكن حسنه إنما هو لأجل آثاره، فعلى هذا حسن العناوين الحسنه الموجوده في الواجبات النفسية إنما هو
لأجل الآثار المترتبة عليها، كمعراجيه المؤمن في الصلاة وكونها ناهيه عن الفحشاء والمنكر.

نعم، حسن العنوان في بعض الواجبات - كمعرفه الله سبحانه - ذاتي، لكنّها شاذّه نادره.

والحاصل: أنه لا يمكن الفرار من الإشكال بالقول بانطباق عنوان حسن على الواجبات النفسية يكون هو داعياً إلى إيجابها، لأن
حسن ذلك العنوان إنما هو لأجل الفوائد والمصالح المترتبة عليها، فيعود الإشكال بعينه.

التحقيق في تعريف الواجب النفسي والغيري

والحقّ أنّ التعريف الأول - وهو أنّ الواجب إن كان الداعي في إيجابه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد التوصل بدونه إليه فهو
غيري وإلا فنفسي -

ص: ٣٢٧

صحيح لا يرد عليه ما ذكره صاحب الكفايه من الإشكال.

وإثبات صحته يحتاج إلى تمهيد، وهو أنّ تقسيمات الواجب إنّما هو باعتبار نفس الوجوب، فحينما نقول: «الواجب إمّا نفسى وإمّا غيرى» فهو بمعنى أنّ الوجوب إمّا نفسى وإمّا غيرى.

وقد عرفت سابقاً أنّ الوجوب هو البعث والتحريك الاعتبارى، لا الإراده القائمه بنفس المولى من دون قيد وشرط، أو بشرط الإبراز والإظهار، ولا إشكال فى أنّ البعث والتحريك الاعتبارى الذى هو الوجوب حقيقه لا يتحقّق إلّا بمثل صيغته «افعل» أو مادّه الوجوب أو الجملة الخبريه الصادره فى مقام الإنشاء.

إذا عرفت هذا فنقول: الواجب إن كان وجوبه لأجل التوصل به إلى واجب آخر فهو غيرى وإلّا فنفسى، وبعبارة اخرى: الواجب إن كان تعلق البعث والتحريك الاعتبارى به لأجل التوصل به إلى شىء آخر تعلق البعث والتحريك الاعتبارى به أيضاً فهو واجب غيرى، كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه، وإلّا فنفسى، سواء كان الداعى إلى إيجابه نفسه، كعرفه الله تعالى، أو آثاره، ولكن هذه الآثار لم يتعلّق بها بعث وتحريك أصلاً، كالصلاه، فإنّها صارت واجبه لأجل ما يترتب عليها من المصالح والآثار، كالنهى عن الفحشاء والمنكر ومراجيئه المؤمن ونحوهما، إلّا أنّ هذه الآثار مع كونها لانزمه التحقّق فى الخارج لم يتعلّق بها بعث وتحريك اعتبارى، وإلّا لقلنا فى الفقه فى عداد الواجبات: «باب النهى عن الفحشاء والمنكر» و «باب معراجيئه المؤمن» ونحوهما، كما نقول مثلاً: «باب الصلاه» و «باب الصوم».

والحاصل: أنّ التعريف المذكور فى بدايه كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله صحيح لا يتطرّق إليه إشكال.

دوران أمر الوجوب بين كونه نفسياً وغيرياً

ثم إنّه لا- إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، وأمّا إذا شكّ في واجب أنّه نفسى، فلا- يكون وجوبه تابعاً لوجوب أمر آخر ويستحقّ فاعله الثواب وتاركه العقاب، أو غيرى، فيكون وجوبه تابعاً لوجوب أمر آخر ولا يستحقّ فاعله الثواب ولا تاركه العقاب على تركه، بل على ترك ذى المقدمه، فهل لنا طريق إلى إثبات النفسى بالتمسك بإطلاق الهيئه أو دليل العقل أم لا؟

وفى الصورة الثانيه فما هو مقتضى الأصول العملئيه؟

فهنا مقامان من البحث:

المقام الأول: فيما يقتضيه الدليل اللفظى

كلام صاحب الكفايه فيما يقتضيه إطلاق الهيئه

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: التحقيق أنّ الهيئه وإن كانت موضوعه لما يعمّهما إلّا أنّ إطلاقها يقتضى كونه نفسياً، فإنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلّم الحكيم (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ الواجب ينقسم إلى نفسى وغيرى، فالقسم الأوّل لو كان مطلقاً بلا قيد أصلاً لكان متّحداً مع المقسم، ولا بدّ فى كلّ تقسيم من كون كلّ قسم مشتملاً على المقسم وشىء زائد كى لا يتّحدا.

ص: ٣٢٩

ويفهم من كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله أنّ بعض العلماء السابقين على صاحب الكفاية أيضاً كانوا يستدلّون بإطلاق الهيئته لإثبات النفسية عند دوران أمر الوجوب بينها وبين الغيرية، حيث قال:

لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئته لدفع الشكّ المذكور بعد كون مفادها الأفراد (١) التي لا يعقل فيها التقييد.

نعم، لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صحّ القول بالإطلاق، لكنّه بمراحل عن الواقع، إذ لا شكّ في اتّصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يعقل اتّصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب، فإنّ الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الإرادة وحقيقتها، لا بواسطة مفهومها (٢)، وذلك واضح لا يكاد يعتريه ريب (٣).
إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله من قبل صاحب الكفاية

وأورد عليه المحقّق الخراساني رحمه الله بوجهين:

١ - أنّ الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف وما يلحقها عامّ كالوضع.

٢ - سلّمنا أنّ وضع الحروف عامّ وما وضعت له خاصّ، لكنّ لهيئته الأمر

ص: ٣٣٠

١- (١) أي أفراد الطلب ومصاديقه، لكون ما وضع له الحروف وما يلحقها - كالهيئات - خاصّاً، وإن كان وضعها عامّاً. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الشيخ رحمه الله.

٢- (٢) فهية «افعل» وضعت لمصاديق حقيقته الإرادة لا لمصاديق مفهومها. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الشيخ الأعظم رحمه الله.

٣- (٣) مطارح الأنظار ١: ٣٣٣.

خصوصيته تقتضى أن تكون موضوعه لمفهوم الطلب لا- لأفراده، وهي أن مفاد الصيغه لو كان فرد الطلب الحقيقي لما صحَّ إنشائه (١) بها، ضروره أن الطلب الحقيقي الذى هو الإراده الحقيقيه القائمه بنفس المولى من الصفات الخارجيه الناشئه من الأسباب الخاصه التى تسمى بمبادئ الإراده، لا من صيغه الأمر (٢).

هذا حاصل كلام المحقق الخراسانى رحمه الله ردّاً على ما أفاده الشيخ الأعظم.

نقد كلامهما رحمهما الله

والحقّ أنّ مفاد الصيغه لا- يرتبط بأفراد الطلب كما قال الشيخ رحمه الله ولا بمفهومه كما قال صاحب الكفايه قدس سره، لما عرفت فى المبحث الأوّل من مباحث صيغه الأمر من أنّ مفادها هو البعث والتحرك الاعتبارى الذى نعتبر عنه بالوجوب، لا مفهوم الطلب ولا مصداقه.

على أنّنا لا نسلم ما ذكره الشيخ رحمه الله من عدم إمكان تقييد الجزئى، ضروره أنّ التقييد الأفرادى وإن لم يتطرق إليه، إلّا أنّ تقييده الأحوالى بمكان من الإمكان، ألا ترى أنّ قولنا: «أكرم زيداً الجائئى» صحيح لا غبار عليه؟

بل أكثر التقييدات راجعه إلى المعانى الحرفيه كما كان يقوله كراراً سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى مجلس الدرس، ألا ترى أنّنا حينما نقول: «ضرب زيد عمراً يوم الجمعة» فكلمه «يوم الجمعة» قيد لصدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو، والصدور والوقوع كلاهما معنيان حرفيان، لقيامهما بطرفين: أحدهما هو «الضرب» والآخر هو «زيد» فى الأوّل، و«عمرو» فى

ص: ٣٣١

١- (١) اعلم أنّ للطلب وجوداً إنشائياً عند المحقق الخراسانى رحمه الله فى مقابل الوجود الحقيقى والذهنى، ووجوده الإنشائى يتحقّق بصيغه «افعل» ومادّه الطلب ونحوهما. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٣٧.

وبالجملة: أكثر القيود راجعه إلى المعانى الحرفيه مع أنّ المشهور والمختار هو جزئيه الموضوع له فى الحروف (1) ، فكيف لا يعقل تقييد الجزئيات كما زعمه الشيخ الأنصارى رحمه الله!؟

كلام المحقق النائنى فى الدوران بين النفسىة والغيرىة

ثم إنَّ للمحقق النائنى رحمه الله تقريباً آخر للتمسك بإطلاق الصيغه لإثبات نفسىة الوجوب فى موارد الشك، وقبل بيانه ذكر مقدمتين:

الأولى: أنّ وجوب الواجب الغيرى مترشح عن وجوب الغير، فوجوبه معلول وجوبه، وبعبارة اخرى وجوب الواجب الغيرى مشروط (2) بوجوب الغير، كما أنّ وجود الغير يكون مشروطاً بالواجب الغيرى، فيكون وجوب الغير من المقدمات الوجوبية للواجب الغيرى، ووجود الواجب الغيرى من المقدمات الوجودية لذلك الغير، مثلاً- يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاة، وتكون نفس الصلاة مشروطه بوجود الوضوء، فالوضوء بالنسبه إلى الصلاة يكون من قيود المادّه، ووجوب الصلاة يكون من قيود الهيئه بالنسبه إلى الوضوء، وحينئذٍ يرجع الشك فى كون الوجوب غيرياً إلى شكين:

أ - الشك فى تقييد وجوبه بوجوب الغير، ب - الشك فى تقييد مادّه الغير به.

ص: ٣٣٢

-
- ١- (١) لكن بين المشهور وما اختاره الأستاذ «مدّ ظلّه» اختلاف فى كيفيه وضع الحروف للمعانى الجزئيه، كما تقدم فى مبحث وضع الحروف. م ح - ي.
- ٢- (٢) فالواجب الغيرى قسم من الواجب المشروط، والفرق بينه وبين سائر الواجبات المشروطه أنّ وجوب الواجب الغيرى مقيد بوجوب أمر آخر، كوجوب الطهاره المشروط بوجوب الصلاة، لكن وجوب سائر المشروطات مقيد بوجود شىء آخر، كوجوب الحجّ المشروط بالاستطاعه. منه مدّ ظلّه.

الثانية: لا يعقل الشك في نفسيه وجوب شيء وغيريته إلا إذا كان لنا واجب آخر نفسى، ضروره أنه لو لم يكن هاهنا إلّا واجب واحد فكونه نفسياً مقطوع، لما عرفت في المقدمه الأولى من أنّ للواجب الغيرى خصوصيتين:

١ - أنّ وجوبه مشروط بوجوب الغير، ٢ - أنّ وجود الغير مشروط بوجوده، فكيف يمكن أن يكون لنا واجب غيرى مع كونه وحيداً ليس بجنبه واجب آخر نفسى؟

وبعبارة اخرى: وجوب الواجب الغيرى إنّما هو لأجل التوصل به إلى واجب آخر لا يمكن التوصل إليه إلّا به، فلا يمكن أن يكون وجوب شيء غيرياً إلا إذا كان بجنبه واجب آخر نفسى.

ثم قال ما ملخصه: إذا عرفت ذلك فنقول: إنه إن كان هناك إطلاق في كلا طرفى الغير والواجب الغيرى، كما إذا كان دليل الصلاة مطلقاً لم يأخذ الوضوء قيدها، وكذا كان دليل إيجاب الوضوء مطلقاً لم يقيّد وجوبه بالصلاه (١)، كما فى قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...» (٢) حيث إنه قيد وجوب الوضوء بالقيام إلى الصلاة فلا إشكال فى صحه التمسك بكلّ من الإطالقين، وتكون النتيجة هو الوجوب النفسى للوضوء، وعدم كونه قيدها وجودياً للصلاه، فإنّ إطلاق دليل الوضوء يقتضى الأول، وإطلاق دليل الصلاة يقتضى الثانى.

بل لو كان لأحدهما إطلاق يكفى فى المقصود من إثبات الوجوب النفسى،

ص: ٣٣٣

١- (١) «بوجوب الصلاة» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

٢- (٢) المائدة: ٦.

لأنّ مثبتات الأصول اللفظية حجّه، فلو فرض أنّه لم يكن لدليل الوضوء إطلاق وكان لدليل الصلاه إطلاق، فمقتضى إطلاق دليلها هو عدم تقييد مادّتها بالوضوء، ويلزمه عدم تقييد وجوب الوضوء بها(١)، لما عرفت من الملازمه بين الأمرين، وكذا الحال لو انعكس الأمر وكان لدليل الوضوء إطلاق دون دليل الصلاه.

وبالجملة: الأصل اللفظي يقتضى النفسيّة عند الشكّ فيها، سواء كان لكلّ من الدليلين إطلاق أو كان لأحدهما إطلاق، ولا تصل النوبه إلى الأصول العمليّه، إلّا إذا فقد الإطلاق من الجانبين(٢).

هذا ما أفاده المحقّق النائيني في المقام.

نقد كلامه رحمه الله

وهو وإن كان في نفسه كلاماً دقيقاً، إلّا أنّه يرد عليه:

أولاً: أنا لا نسلم كون وجوب الواجب الغيرى معلولاً عن وجوب الغير، فإنّ البعث والتحرك الاعتباري المتعلّق بالمقدّمه الذي هو عبارته اخرى عن وجوبها معلول عن الإراده المتعلّقه بالبعث والتحرك إليها، لا عن الوجوب المتعلّق بذاتها، والإراداه المتعلّقه بها معلوله لمباديها لا للإراداه المتعلّقه بذاتها.

ويؤيّدّه أنّ الفاعل ربما يريد مثلاً الكون على السطح حال كونه غافلاً عن توقّفه على نصب السلم كى تتحقّق إراداه اخرى منه إليه أيضاً، والآمر ربما يأمر بالكون على السطح مع كونه غافلاً حينئذٍ من توقّفه على نصب السلم، فليس بينهما عليّه ومعلوليّه، وإلّا لتحقّق المعلول بمجرد تحقّق العله.

ص: ٣٣٤

١- (١) «بوجوبها» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٢٠.

وثانياً: أننا لا نسلّم أن يكون وجود الواجب النفسى مقيداً ومشروطاً بوجود الواجب الغيرى كى يصحّ نفيه فى موارد الشكّ، بالتمسك بالإطلاق، ضروره أنّ وجود ذى المقدمه متوقف على وجودها، لا أنه مقيد به، فإنّ التوقف غير التقيد، ألا ترى أنك لو سألت العبد عقيب أمر المولى إياه بالكون على السطح بقولك: «بماذا امرت؟» لقال: بالكون على السطح، ولا يقول:

بالكون عليه المقيد بنصب السلم.

نعم، فى بعض الموارد يكون ذو المقدمه مشروطاً بها، كما أنّ الصلاه مشروطه بالوضوء، وهذا يستفاد من قوله عليه السلام: «لا صلاه إلا بطهور»^(١) ونحوه، إلّا أنه ليس أمراً كلياً جارياً فى جميع الواجبات الغيريه، ضروره أنّ صرف المقدميه لا تقتضى أكثر من توقف ذى المقدمه عليها.

ولا نسلّم أيضاً تقييد وجوب الواجب الغيرى بوجوب ذلك الغير، ضروره أنّ اشتراطه به كان مبنيّاً على العلّيه والمعلوليه، وقد عرفت بطلانهما، مضافاً إلى أنّ العلّيه لا تقتضى تقييد المعلول بالعلّه، لأنّ المعلول وإن كان متوقفاً على العلّه بمعنى أنّه لا يتحقّق قبل تحقّقها، إلّا أنه لا يمكن أن يكون مقيداً ومشروطاً بها، فإنّ المشروطيه على فرض تحقّقها تكون صفه للمعلول، واتّصافه بها إمّا فى حال وجوده، وهو يستلزم أن يتحقّق المعلول قبل مشروطيته بالعلّه، ضروره لزوم تقدّم الموصوف على وصفه، مع أنّ الأمر بالعكس، فإنّ مشروطيته قبل تحقّقه، أو فى حال عدمه، وهو باطل بالبداهه، لأنّ المعدوم كيف يتّصف بصفه مع أنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له؟!!

والحاصل: أنّ كلا التقييدين الذين ذكرهما المحقّق النائينى رحمه الله فى الواجب

ص: ٣٣٥

١- (١) وسائل الشيعه ١: ٣٦٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

الغیری - أعنی تقييد وجوبه بوجوب الغير، وتقييد وجود الغير بوجوده - باطلان، فلا- يمكن له التمسك بأصالة الإطلاق لرفع التقييد وإثبات النفسية في موارد الشك، وإن كان متمكناً من ذلك لو ثبت تقييد واحد أو تقييدان.

وبالجملة: ليس لنا أصل لفظي يدل على النفسية.

نعم، يمكن إثباتها بما ذكره سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أن العقل والعقلاء يحكمان بأن البعث المتعلق بشيء حجه على العبد، ولا يجوز له التقاعد عن امتثاله باحتمال كونه مقدّمه لغيره إذا فرض سقوط أمره(1).

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني: فيما تقتضيه الأصول العملية

البحث حول كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

قال المحقق النائيني رحمه الله: للشك في الواجب الغيري ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما إذا علم بوجوب كل من الغير والشيء الذي دار أمر وجوبه بين النفسية والغيرية، من دون أن يكون وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجوب كل من الوضوء والصلاة، وشك في كون وجوب الوضوء غيرياً أو نفسياً، ففي هذا القسم يرجع الشك إلى الشك في تقييد الصلاة بالوضوء، فيكون مجرى البراءة، لكونه من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين، فتصح الصلاة ولو تحققت بدون الوضوء، فمن هذه الجهة تكون النتيجة نفسية الوضوء، وإن لم يحكم بكونه

ص: ٣٣٦

١- (١) أي سقوط أمر الغير، وهذا مثل أن تشك الحائض في أن وجوب الوضوء هل هو غيري، فلا يجب عليها إتيانه، لسقوط أمر الصلاة بالنسبة إليها، أو نفسى يجب عليها إتيانه، لعدم ارتباطه بالصلاة. م - ح - ي.

واجباً نفسياً من جهة ترتب آثار الواجب النفسى عليه، لعدم حجّيته مثبتات الأصول العمليّة (١).

وفيه أولاً: منع كونه من مصاديق دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، لما عرفت من منع كون الواجب الغيرى شرطاً للواجب النفسى دائماً، وإن كان المثال المذكور كذلك.

وثانياً: مسألة الأقل والأكثر من حيث كونها مجرى البراءة أو الاشتغال خلافية بينهم، فذهب الشيخ رحمه الله إلى الأوّل، والمحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الثانى، وفصّل المحقّق النائنى رحمه الله هناك بين كون المشكوك جزءاً أو شرطاً، فقال بالبراءة فى الأوّل، وبالاحتياط فى الثانى، فكيف يمكن له القول بجريان البراءة هنا مع أنّ المقام من قبيل الشكّ فى الشرطيّه.

القسم الثانى: الفرض بحاله، لكن كان وجوب الواجب النفسى مشروطاً بشرط غير حاصل، كالوضوء قبل الوقت بناءً على اشتراط وجوب الصلاة بالوقت.

وذهب المحقّق النائنى رحمه الله فى هذا القسم إلى جريان استصحاب عدم وجوب الوضوء إلى الزوال (٢)، وبالنسبة إلى الصلاة يجرى بعد تحقّق الزوال الأصل الذى كان جارياً فى القسم الأوّل، وهو أصالة البراءة بالبيان المتقدم ذكره، ولا بأس فى تخالف نتيجة الأصلين، حيث إنّ نتيجة الاستصحاب هى كون وجوب الوضوء غيرياً ونتيجة أصالة البراءة كونه نفسياً (٣).

ص: ٣٣٧

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٢٢.

٢- (٢) ليس فى فوائد الأصول ولا فى أجود التقارير أثر من تمسّيك المحقّق النائنى رحمه الله بالاستصحاب، بل تمسّيك فيهما لرفع وجوب الوضوء قبل الزوال أيضاً بأصالة البراءة. م ح - ى.

٣- (٣) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٢٣.

وهذا كلام صحيح متين مع قطع النظر عمّا أوردناه عليه في القسم الأوّل.

القسم الثالث: ما إذا علم بوجود ما شكّ في غيريّته، ولكن شكّ في وجوب الغير، كما إذا شكّ في وجوب الصلاة في المثال المتقدّم وعلم بوجود الوضوء، ولكن شكّ في كونه غيريّاً حتّى لا يجب، لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة، أو نفسياً حتّى يجب، ففي هذا القسم يجب الوضوء دون الصلاة، أمّا وجوب الوضوء فلاجل العلم به، وأمّا عدم وجوب الصلاة فلجريان أصاله البراءة فيها(1).

هذا ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله.

وفيه: أنّه لا يمكن تصوير هذا القسم، لعدم إمكان العلم بوجود ما شكّ في غيريّته مع الشكّ في وجوب الغير، ضروره أنّ الغير لو كان واجباً لكان ما شكّ في مقدّميته له أيضاً واجباً، إمّا نفسياً وإمّا غيريّاً، وأمّا لو لم يكن الغير واجباً فيحتمل عدم وجوب ما شكّ في مقدّميته أيضاً، لاحتمال كون وجوبه لأجل التوصل به إلى الغير الذي لا يكون واجباً فرضاً.

وبالجملة: الشكّ في وجوب الصلاة يسرى إلى وجوب الوضوء ويجعله أيضاً مشكوكاً، فأين العلم بوجود الوضوء.

نعم، لو أمكن تصوير هذا القسم فحكمه ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله من جريان البراءة في الصلاة دون الوضوء.

البحث حول الثواب والعقاب في الواجب النفسي والغيري

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي وموافقته واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً، وأمّا

ص: ٣٣٨

استحقاقهما على امتثال الغيرى ومخالفته ففيه إشكال، وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافقه ومخالفه.

واستدل عليه بوجهين:

١ - استقلال العقل بعدم الاستحقاق إللعقاب واحد، أو لثواب كذلك فيما خالف الواجب ولم يأت بواحد من مقدماته على كثرتها، أو وافقه وأتى به بما له من المقدمات.

٢ - أنّ موافقه الأمر الغيرى بما هو أمر - لا بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى - لا يوجب قرباً، ولا مخالفته بما هو كذلك بعداً، والمثوبه والعقوبه إنّما تكونان من تبعات القرب والبعد.

ولا يخفى أنّ الوجهين يرجعان إلى وجه واحد، والاختلاف إنّما هو فى التعبير.

وأما ما ورد فى الأخبار من الثواب على المقدمات، كما ورد من أنّ من مشى إلى الحجّ أو إلى زياره الحسين عليه السلام فله فى كلّ خطوه كذا وكذا فحمله المحقق الخراسانى رحمه الله إمّا على التفضّل لا- الاستحقاق، أو على أنّ الثواب الوارد فى هذه الأخبار إنّما هو لأجل أنّ الواجب النفسى يصير فيما لو أتى بالمقدمات بما هى مقدمات له (١) من أحزم الأعمال وأشققها، فيصير حينئذٍ من أفضل الأعمال بمقتضى حديث «أفضل الأعمال أحزمها» (٢) فيزيد ثوابه، فالثواب فى الواقع مترتب على الواجب النفسى، لا على مقدماته، ويؤيده أنّه لو ذهب إلى مكّه مثلاً بداعى التجاره، ثم فعل مناسك الحجّ بعد طى الطريق فحجّه وإن

ص: ٣٣٩

١- (١) لا بالدواعى النفسائيه. م ح - ى.

٢- (٢) بحار الأنوار ١٩١:٦٧ و ٢٣٧.

كان صحيحاً، إلا أنه لا يستحق الثواب على المشى، لعدم صيروره الحج من أحمز الأعمال وأفضلها، حيث إن المشى لم يتحقق بما هو شروع في إطاعه الأمر النفسى، بل كان بداعى التجاره(١).

هذا حاصل كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

بيان الحق في المسأله

وتحقيق الحال يقتضى تبين معنى الثواب والعقاب، فنقول: اختلفوا فيه على أقوال: فذهب أكابر الفلاسفه إلى أن الثواب عباره عن الصور الجميله المتجسمه من الأعمال الصالحه، وهى ملازمه لنفس الإنسان، والنفس تلتذ بها، لكونها آنسه بها وترتقى بها إلى الدرجات العاليه الأخرى، والعقاب عباره عن الصور القبيحه المتجسمه من الأعمال السيئه، وهى ملازمه لنفس الإنسان العاصى، وموجه لوحشتها وانحطاطها إلى الدرجات السافله الأخرى.

وهذا معنى دقيق يؤيده بعض الآيات والروايات، مثل قوله سبحانه وتعالى: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا»(٢) وقوله سبحانه: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»(٣).

ولا وجه لتفسيرهما بأن المراد «تجد ثواب ما عملت من خير وعقاب ما عملت من سوء» و «يرى ثوابه ويرى عقابه» سيما بعدما ورد من أن «أحكم

ص: ٣٤٠

١- (١) كفايه الأصول: ١٣٨.

٢- (٢) آل عمران: ٣٠.

٣- (٣) الزلزله: ٧-٨.

آيه في القرآن «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» إلى آخر السوره»(١).

وعلى هذا المعنى فلا بد من ملاحظه أن تجسّم الأعمال بالصور الملازمه لنفس الإنسان هل هو يختصّ بالواجبات النفسيه، أو يعمّ الغيريه، وهو بحث كلامي لسنا بصدده، لكن على أيّ حال لا معنى لكلمه «الاستحقاق» لا في الواجبات النفسيه ولا في الواجبات الغيريه، ضروره أن تلك الصور الحسنه أو القبيحه لوازم الأعمال الصالحه أو السيئه وآثارها الوضعيه الملازمه لنفس الإنسان قهراً، فلا معنى لاستحقاق المطيع الثواب والعاصي العقاب كما يستحقّ الدائن على مديونه.

وذهب جماعه إلى أن الثواب والعقاب من المجعولات، كالجزيئات العرفيه في الحكومات السياسيه، نظراً إلى ظواهر بعض الآيات والأخبار.

وعليه فاستحقاق الثواب تابع لجعل الشارع، ولا فرق في ذلك بين الواجبات النفسيه والغيريه، ضروره أن أمر الجعل بيد الشارع، فيمكن له أن يجعل الثواب لبعض الواجبات الغيريه ولا يجعله لبعض الواجبات النفسيه، فالمكلف يستحقّ الثواب على موافقه كلّ واجب جعل الشارع له الثواب، سواء كان نفسياً أو غيرياً، ولا يستحقّه على موافقه غيره من الواجبات كذلك.

نعم، استحقاق العقاب غير تابع للجعل، فللمولى أن يعاقب العبد بمجرّد العصيان ومخالفه أمره ولو لم يجعل لها عقاباً.

وذهب طائفه اخرى إلى أن استحقاق الثواب والعقاب يترتب على نفس الموافقه والمخالفه، سواء جعلهما الشارع أم لا، فالعبد المطيع يستحقّ على مولاة

ص: ٣٤١

جزاء عمله، ولا يجوز له التخلف عنه عقلاً، ولو لم يجعل له جزاءً أصلاً، وله أن يعاقب العبد العاصي التارك للمأمور به، ولو لم يجعل لتركه عقاباً.

وفيه: منع حكم العقل باستحقاق الثواب بمجرد موافقه أمر المولى، ضروره أنّ العبد مملوك المولى، فعليه الإتيان بما أمره به من دون أن يستحقّ أجراً على ذمته.

هذا فى الموالى العرفيه الذين ملكيتهم اعتباريه أولاً، ومصالحه المأمور به راجعه إليهم ثانياً، فضلاً عن الله سبحانه الذى هو مالك حقيقى لجميع العالم، وفيما أمر به العباد مصالحه راجعه إليهم لا- إليه، بناءً على أنّ الأوامر تابعه لمصالح فى متعلقاتها، كما هو الحقّ.

نعم، للمولى أن يعاقب العبد العاصي بمجرد المخالفه كما تقدّم.

والحاصل: أنّ الثواب بالجعل لا بالاستحقاق.

ولو فرض كون الثواب والعقاب كليهما بالاستحقاق فهل هما يختصان بالواجبات النفسيه كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله أو يعمّان الغيريه؟

الحقّ هو الأوّل، لأنّ الثواب والعقاب يترتبان على موافقه ومخالفه الأوامر التى لها دور فى تحقّق الداعى فى نفس المكلف إلى إطاعه المولى، والأوامر الغيريه ليست كذلك، ضروره أنّ المولى إذا قال مثلاً: «كن على السطح» فإن أراد العبد الإطاعه يأتى بالمأمور به بواسطه نصب السّلم ولو لم يكن نصبه واجباً غيرياً عليه، وإن لم يردّها لم يأت به ولو كان نصب السّلم واجباً غيرياً عليه، فوجود الوجوب الشرعى الغيرى المتعلّق بالمقدّمه وعدمه سيّان، حيث إنّ الداعى إلى إطاعه المولى يتحقّق فى نفس العبد بمجرد لا بدّيّتها العقليّه، ولو لم يرد الطاعه لم يتحقّق الداعى فى نفسه ولو كانت واجبه شرعيّه غيريه.

إن قلت: على ما ذكرت من عدم استحقاق الثواب على موافقه الواجبات الغيريه فلو كان لواجب نفسى عشر مقدمات مثلاً وأتى أحد المكلفين بجميعها، ثم سقط عنه ذو المقدمه قبل الإتيان به، لموته أو عروض النسيان عليه أو نحوهما، وسقط عن مكلف آخر أيضاً لنحو تلك الأسباب قبل أن يأتى حتى بمقدمه واحده، فلا بد من القول بتساوى هذين المكلفين الذين تحمّل أحدهما مشاق كثيره دون الآخر، فهل يلتزم أحد بذلك؟!!

قلت: هما وإن كانا متساويين من حيث عدم استحقاقهما الثواب، إلّا أنّ العقل والعقلاء يحكمان بتحسين الأول دون الثانى.

إن قلت: فهل لا فرق بين حجّ القريب والبعيد من حيث مقدار الثواب المترتب عليه؟!!

قلت: بلى، بينهما فرق، لكنّ زياده الثواب فى حجّ النائى لا تترتب على طئ الطريق، بل على نفس الحجّ، لصيرورته أحمز الأعمال كما تقدّم عن المحقق الخراسانى رحمه الله.

البحث عن حال الطهارات الثلاث وما اورد عليها

ثمّ إنّه قد وقعت الطهارات الثلاث التى جعلت مقدّمه لبعض العبادات مورداً للإشكال من وجهين:

الأول: أنّه لا إشكال فى ترتب الثواب عليها مع أنّ الأمر الغيرى لا يقتضى استحقاق الثواب.

وجوابه واضح بناءً على ما اخترناه من أنّ الثواب والعقاب من المجعولات، وكما يمكن جعلهما للواجب النفسى يمكن أيضاً للواجب الغيرى، لأنّ الجعل بيد المولى الجاعل.

الثانى: أنّ الأوامر الغيريه توصيليه لا يعتبر فى سقوطها قصد التعبد، مع أنّ الطهارات الثلاث يعتبر فيها قصده إجماعاً، فما هو منشأ عباديتها؟

إن قلت: منشأ عباديتها تعلق أمر استحبابى نفسى بها سوى الأمر الغيرى الوجوبى.

ففيه أولاً: أنّه لو تمّ فإنما يتمّ فى خصوص الوضوء والغسل، حيث ثبت استحبابهما شرعاً، وأمّا التيمّم فلا دليل على استحبابه فى نفسه، فإذن يبقى الإشكال بالإضافه إليه بحاله، وثانياً: لا يمكن أن يكون شىء واحد محكوماً بحكمين، سيّما أنّهما مختلفان من وجهين، حيث إنّ أحدهما وجوبى غيرى، والآخر استحبابى نفسى، وثالثاً: أنّ الإتيان بالطهارات الثلاث بداعى أمرها الغيرى صحيح، مع أنّه لو كان منشأ عباديتها ذلك الأمر النفسى لم تقع صحيحه.

وإن قلت: منشأ عباديتها هو الأمر الغيرى.

ففيه: أنّه مستلزم للدور المحال، ضروره أنّ ما تعلق به الوجوب الغيرى بناءً على تحقق الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيهما إنّما هو المقدمه بالحمل الشائع أعنى الوضوء العبادى مثلاً فالوجوب متأخر عن العباديه، لتأخر الحكم عن موضوعه، والعباديه متأخره عن الوجوب، لكونها ناشئه عنه فرضاً.

وأجابوا عن هذا الإشكال بوجوه عديده:

كلام المحقق العراقى رحمه الله فى حلّ الإشكال

الأول: ما ذهب إليه المحقق الشيخ ضياء الدين العراقى رحمه الله من أنّ الأمر المتعلق بمركّب يتبعّض بتعداد أجزاء الأمور به ويتعلق كلّ بعض من أبعاض

ذلك الأمر بجزء من أجزاء المأمور به التي منها قصد القربة في العبادات، فالأمر الغيرى المتعلق بالوضوء مثلاً ينبسط على أجزائه من غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين وقصد القربة، بحيث يتعلّق كلّ بعض منه بواحد من هذه الأجزاء الخمسة، ومفاد ذلك البعض المتعلّق بقصد القربة أنّه يجب الإتيان بالأجزاء الأربعة الأولى بقصد امتثال ما تعلقّ بها من الأمر(1).

نقد ما ذهب إليه المحقّق العراقي رحمه الله في المقام

وفيه - مضافاً إلى أنّ انبساط الأمر المتعلّق بالمركب وتبعّضه بتعداد أجزائه أمر غير مسلم، بل لا بدّ من البحث حوله في محله - أنّه مستلزم لأن يكون أمر واحد بالنسبة إلى بعض أبعاضه توصيفياً، وهو البعض المتعلّق بقصد القربة، ضروره أنّه لا يمكن أن يكون الأمر داعياً إلى نفسه، بالزامه المكلف على الإتيان بالمأمور به بقصد امتثال نفسه، وبالنسبة إلى سائر الأبعاض تعديداً، وما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين.

أضف إلى ذلك أنّ الأمر الغيرى - الذي عرفت أنّه لا يوجب تحقّق الداعى في نفس العبد إلى إطاعه المولى ولا يترتب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب(2) ويكون وجوده وعدمه سيّين - لا يمكن أن يكون منشأً لعبادته العباده.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في حلّ الإشكال

الثانى: ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ عبادته المقدمات العبادية ليست ناشئة من الأمر الوجوبى الغيرى ولا من أمر استحبابى نفسى، بل من

ص: ٣٤٥

١- (١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٣٢٩.

٢- (٢) عدم ترتّب الثواب والعقاب على موافقه الأمر الغيرى ومخالفته مبنى على كونهما بالاستحقاق، لا بالجعل الذى اختاره الأستاذ «مدّ ظلّه». م ح - ى.

الأمر الوجوبي النفسى الذى تعلق بذى المقدمه، بيان ذلك أن الأمر المتعلق بالصلاه مثلاً ينسب على أجزائها وشرايطها، فكما أن بعضاً منه يتعلق بالركوع، فيصير به عبادياً كذلك يتعلق بعض آخر منه بالوضوء، فيصير هو أيضاً عبادياً بذلك البعض المتعلق به من الأمر، فكما أن الركوع اكتسب العباديه من الأمر الصلاتي، كذلك الوضوء اكتسبها منه بعدما كان الأمر الصلاتي عبادياً، وكذلك الحال فى الغسل والتيمم (١).

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله فى المقام

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من عدم كون تبعض الأمر الواحد المتعلق بالمركب أمراً مسلماً - أن التبعض على فرض تسليمه إنما هو بالنسبه إلى الأجزاء فقط، ضروره أن الأمر إنما هو يتعلق بماهية المأمور به، والماهية تتشكل من خصوص الأجزاء، وأما الشرائط فهى خارجه عنها، كما قال فى المنظومه: «تقييد جزء وقيد خارجي» (٢)، والأمر لا يمكن أن يدعو إلأى متعلقه.

إن قلت: نفس القيد والشرط وإن كان خارجاً عن ماهية المأمور به، إلأن التقييد والاشتراط جزء لها، كما صرح به الناظم فى الشعر المتقدم، فكما أن الركوع جزء للصلاه كذلك تقييد الصلاه بالوضوء أيضاً جزء لها.

قلت: هذا يستلزم عباديه التقييد لا عباديه نفس القيد التى نحن بصدددها.

على أن انبساط الأمر بالنسبه إلى الشرائط كانبساطه بالنسبه إلى الأجزاء يستلزم أن يكون جميع شرائط الصلاه عباديه، مع أن طهاره الثوب والبدن

ص: ٣٤٦

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٢٨.

٢- (٢) شرح المنظومه، قسم الفلسفه: ٢٧.

وستر العوره وحتى استقبال القبلة ليست اموراً عبادية.

إن قلت: القاعده وإن كانت تقتضى عباديتها إلا أنّ الدليل الخارجى قام على عدم عباديتها وعدم اعتبار قصد القربه فيها.

قلت: هذا يستلزم أن لا يكون الأمر المتعلق بالصلاه تعديدياً ولا توصيفياً، بل بالنسبه إلى الأجزاء وبعض الشرائط - كالطهارات الثلاث - يكون تعديدياً وبالنسبه إلى سائر الشرائط - كطهاره الثوب والبدن وستر العوره واستقبال القبلة - توصيفياً، وهذا مخالف لذوق المشرعه كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك ما أفاده سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ عبادية الأجزاء ليست ناشئه من الأوامر الضمّيه فضلاً عن عبادية الشرائط، ضروره أنّ الأمر لا يصلح أن يكون منشأً لعباديه شيء إلا إذا كان ذلك الشيء تمام الغرض وموجباً للقرب، مع أنّ الركوع مثلاً ليس مقرباً ما لم ينضمّ إليه سائر الأجزاء.

إن قلت: فما هو المصحح لعباديه كلّ واحد من الأجزاء؟

قلت: منشأ عباديتها نفس الأمر المتعلق بالمجموع المركب، لا أبعاضه، بحيث تكون عباديه كلّ منها ناشئه عن البعض المتعلق به من الأمر.

الثالث: أنّ الأمر النفسى الوجوبى وإن لم يتعلّق إلّا بالأجزاء، فلا يتبعّض إلّا بالنسبه إليها، لكنّه مع ذلك يدعو إلى الشرائط أيضاً، فبعد الداعويه أوسع من بعد التعلّق.

لكن عباديه الأجزاء لا تحتاج إلى دليل خارجى سوى تعلّق هذا الأمر العبادى بها، بخلاف الشرائط، فكلّ شرط دلّ دليل على لزوم الإتيان به بداعى الأمر المتعلّق بالأجزاء - كالطهارات الثلاث - فهو عبادى، وكلّ شرط

لم يكن كذلك - كطهاره الثوب والبدن وستر العوره واستقبال القبلة - لم يكن عبادياً.

وفيه: أنّ الحقّ ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله كراراً من أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى متعلّقه، فكيف يمكن أن لا يتعلّق بالشرائط، ومع ذلك يكون داعياً إليها؟!

بيان ما هو الحقّ في منشأ عباديّة الطهارات الثلاث

والتحقيق في الجواب أن يقال: عباديّة العبادات لا تحتاج إلى الأمر، وتوهّم احتياجها إليه ناشٍ من تفسير قصد القربه المعتبر فيها بقصد امتثال الأمر، لكنّ الكلام في هذا التفسير، إذ يحتمل أن يكون المراد به الإتيان بالعمل بقصد كونه مقرباً إلى المولى، بل هذا ظاهر كلمه «قصد القربه»، كما يحتمل أيضاً أن يكون بمعنى إتيان العمل بداعي حسنه، أو بداعي كونه ذا مصلحة واقعيّه، وعلى هذه الاحتمالات الثلاث لا يتوقّف قصد القربه المعتبر في العبادات على كونها متعلّقه للأمر، كما هو واضح.

إن قلت: فمن أين نفهم عباديّة العبادات لو لا الأمر؟

قلت: عباديّة العمل عباره عن كونه مقرباً للعبد إلى مولاه المعبود، ومقربيه بعض الأعمال واضحه لا تحتاج إلى البيان، كالسجود، فإنّ جميع الناس يعرفون أنّه عباده، سواء كان لله أو للوثن، وما لم تكن عباديته واضحه - وهو أكثرها - فلا طريق إليها إلّا بيان الشارع، فكلّ عمل قام الدليل الشرعي على عباديته ومقربيته فهو عباده، والطهارات الثلاث من هذا القبيل، لقيام الإجماع وسيره المتشرّعه المتّصله بزمن المعصوم عليه السلام على كونها عباده ومقربه إليه تعالى.

والحاصل: أننا لا نفهم عبادته العمل إلا بالدليل الدال على كونه مقرباً إلى الله، ولو لا الدليل لما فهمناها، ولو كان العمل متعلقاً للأمر، ضروره أن الأمر كما يتعلّق بالأمر العباديّه يتعلّق أيضاً بغيرها، كالواجبات التوصلية.

نعم، لا يكفي في كون العمل القربى مقرباً الإتيان به بأى داع كان، بل لابد فيه من الإتيان به بقصد القربه.

فالعمل لا يتحقّق عبادةً إلا إذا كان أمراً قريباً، ويؤتى به بقصد التقرب.

ثم لا يخفى أن كون عمل صالحاً للعبادته لا يوجب أن يكون عبادةً مطلقاً، أى فى كلّ زمان أو مكان أو حال، بل قد يكون كذلك، كالوضوء، فإنه عمل مستحبّ مقرب إلى الله تعالى فى جميع الأزمنة والأمكنه والأحوال، حتّى فيما إذا كان تجديدياً، وقد يكون عبادةً فى أزمنة خاصه أو لأمكنه أو أحوال كذلك، كالغسل الذى لا يكون مستحباً ومقرباً إلّا فى بعض الأزمنه (1) أو لبعض الأمكنه (2) والأحوال (3)، وقد لا يكون عبادةً إلّا نادراً، كالتيّم الذى لا يستحبّ إلّا فى مورد أو موردين، حيث إنّ التيمّم بدل الوضوء مستحبّ للمحدث الذى يريد النوم بدون الوضوء ولو كان واجداً للماء.

بل الوضوء أيضاً لا يكون عبادةً حين الحرج، بناءً على ما هو الحقّ من أن قاعده نفى الحرج عزيمه لا رخصه، فالوضوء الحرجى باطل غير مقرب إلى الله تعالى. بل الصلاه التى هى فى رأس العبادات قد لا تكون عبادةً، كصلاه الحائض التى هى محرّمه عليها، فهى مبعده إياها عن الله تعالى، فضلاً من أن تكون مقربه.

ص: ٣٤٩

١- (١) كغسل الجمعة وليله القدر. م ح - ي.

٢- (٢) كغسل الدخول فى الحرم ومسجد الحرام والكعبه. م ح - ي.

٣- (٣) كغسل الإحرام والطواف والزياره. م ح - ي.

وبالجملة: إننا لا نحتاج لتصحيح عباديّه عمل إلى تعلق الأمر به، بل إذا كان أمراً صالحاً للتقرب به إلى الله تعالى وأتينا به بهذا القصد وقع عباده، والطهارات الثلاث كذلك، فلا ضير في صدق العباده على التيمم إذا صدر بقصد القربه، وإن لم يكن مأموراً به بأمر استحبابي نفسى.

وكذا لا ضير في كون الوضوء والغسل مستحيين نفسيين حال كونهما واجبين غيريين - بناءً على الملازمه - لأن متعلق الحكيم مختلف، فإن الاستحباب النفسى تعلق بذاتهما، والوجوب الغيرى بهما بوصف كونهما عبادتين مستحبتين، فذات الغسلتين والمسحيتين فى الوضوء مستحبه نفسيه، والوضوء العبادى المستحب واجب غيرى، فلم يتعلق حكمان مختلفان من وجهين بشيء واحد كما زعمه المستشكل.

فلا إشكال فى صحه الوضوء مثلاً إذا صدر بقصد القربه.

وأما الإتيان به بقصد أمره الغيرى كما إذا نوى: «أتوضأ لأجل الصلاه» فهو يتصور على وجهين: أحدهما: أن يكون منضمّاً إلى قصد القربه، فلا إشكال ولا ريب فى صحته إلا أنه لا ينفع المستشكل، ضروره أنه مشتمل على ركنى العباده، حيث إن الوضوء صالح للعباديه وأتى به بقصد التقرب به إلى الله، والثانى: أن لا يكون منضمّاً إليه، بل أتى به لأجل الصلاه فقط، لا بقصد أمره الاستحبابى النفسى ولا - بقصد التقرب، فلا نتسلم صحه الوضوء فى هذه الصوره، بل هو باطل، لفقده الركن الثانى من ركنى العباده، وهو إتيان العمل الصالح للعباديه بقصد التقرب أو بقصد امتثال أمره العبادى (1) فيما إذا كان له

ص: ٣٥٠

١- (١) إن قلت: كيف يكفى فى تحقق العباده إتيانها بقصد امتثال أمره العبادى مع ما تقدّم من تفسير قصد القربه بإتيان العمل بقصد كونه مقرّباً إلى المولى. قلت: ما تقدّم فى تفسير قصد القربه ليس معنى منحصراً، بل المراد أن قصد القربه لا يتوقف على الأمر، لا أن العمل باطل إذا تحقق بقصد امتثال أمره فيما إذا كان له أمر عبادى. م ح - ٥.

أمر كذلك.

فما يصحّ لا ينفعه، وما ينفعه لا يصحّ.

إن قلت: كيف يمكن القول ببطالان وضوئه في الصورة الثانية مع أنه قصد الوضوء الذي تتوقّف عليه الصلاة، وهو لا يكون إلّاعبادة؟ ضروره أنّ الصلاة لا تتوقّف إلّاعلى الوضوء الذي هو عباده، فلا بدّ من أن يكون وضوئه في هذه الصورة أيضاً صحيحاً، حيث إنّه قصد الإتيان بنفس ما هو مقدّمه للصلاه.

قلت: لا يكفي في صحّته قصد الإتيان بالوضوء الذي تتوقّف عليه الصلاة بعد فرض كونه فاقداً لأحد ركني العباده، ألا ترى أنّ الرياء يبطل الصلاة مثلاً مع أنّ المرأى لا يريد الإتيان بصوره الصلاة، بل يريد نفس الصلاة المأمور بها في الشرع، إلّاأنّه أخلّ بقصد القربه بالإتيان بها رياءً، فيتّضح لنا أنّ العمل إن كان فاقداً لأحد ركني العباده لا يقع عباده صحيحه.

الواجب الأصلي والتبعي

(١)

ومنها: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي: في الواجب الأصلي والتبعي

واختلفوا في كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت أو الإثبات.

ص: ٣٥١

١- (١) اعلم أنّ صاحب الكفايه رحمه الله ذكر هذا التقسيم في ذيل الأمر الرابع الآتى، وتبعه في ذلك شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظله» حيث قال عند الشروع في الأمر الرابع: بقى من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى الأصلي والتبعي، لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذكره بعد الأمر الرابع، إمّا لنسيان أو لأمر آخر لا نعلمه، وحيث إنّ ترتيب بحثنا هو الترتيب الذى فى الكفايه فنحن أيضاً نؤخّر البحث حول هذا التقسيم إلى ما بعد الأمر الرابع. لكننى رأيت المصلحه فى ذكره فى هذا الأمر الثالث الذى عقد لتقسيمات الواجب، لا فى ذيل الأمر الرابع الذى عقد لبيان دائره وجوب المقدّمه أو دائره المقدّمه الواجبه سعه وضيقاً. م ح - ٥.

ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى أنه بلحاظ مقام الدلالة والإثبات، فالأصلى ما فهم وجوبه من دليل مستقل، أى غير لازم لدليل آخر، والتبعي بخلافه، وهو ما فهم وجوبه تبعاً لدليل آخر، فكل واحد من قسمي التقسيم السابق - أعنى الواجب النفسى والغيرى - يمكن أن يكون أصلياً ويمكن أن يكون تبعياً، فالواجب النفسى الأصلى كالصلاه التى يكون وجوبها لنفسها، لا لأجل شىء آخر، ويكون وجوبها مستفاداً من خطاب «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، والنفسى التبعى كوجوب إكرام زيد عند مجيئه المستفاد من قول المولى: «إن لم يجئك زيد فلا- يجب إكرامه» بناءً على دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، والغيرى الأصلى كوجوب الوضوء المستفاد من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»^(١)، والغيرى التبعى كوجوب المقدمه المستفاد من الملازمه العقلية بينه وبين وجوب ذبيها من دون أن يذكر فى دليل مستقل^(٢).

هذا ما أفاده صاحب الفصول مع توضيح منا.

كلام صاحب الكفايه فى المقام

وذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أن هذا التقسيم بلحاظ الواقع ومقام الثبوت، فالواجب الأصلى ما يكون متعلقاً للإرادة المستقله، للإلتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه، والواجب التبعى ما لم يتعلق به إرادته مستقله، بل

ص: ٣٥٢

١- (١) المائده: ٦.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ٨٢.

يكون متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادته غيرهِ لأجل كون إرادته لازمه لإرادته ذلك الغير من دون التفات إليه بما يوجب إرادته، إمّا بأن لا يلتفت إليه أصلاً، أو يلتفت إليه ويتصوّره لكن لا يلتفت إلى جهه وجوبه، وعلى ذلك فلا شبهه في انقسام الواجب الغيرى إليهما واتّصافه بالأصالة والتبعيّة كليهما، حيث يكون تارة متعلّقاً للإرادة على حده عند الالتفات إليه بما هو مقدّمه، وأخرى لا يكون متعلّقاً لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك، فإنّه يكون لا محاله مراداً تبعاً لإرادته ذى المقدّمه على الملازمه، كما لا شبهه في اتّصاف النفسى أيضاً بالأصالة، ولكنّه لا يتّصف بالتبعيّة، ضروره أنّه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسى ما لم يكن فيه المصلحه النفسية، ومعها يتعلّق الطلب بها مستقلاً ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلاً كما لا يخفى.

واستدلّ رحمه الله على كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت بأنّه لو كان بلحاظ مقام الإثبات لما اتّصف الواجب بواحد منهما قبل كونه مفاد دليل، وهو كما ترى (١).

كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وقام بتوجيه كلامه تلميذه المحقّق الاصفهاني رحمه الله بأنّ في جانب ذى المقدّمه جهتيّ علّية بالنسبه إلى المقدّمه، لأنّ ذا المقدّمه علّه غائيّه لوجوب المقدّمه، والإرادة المتعلّقه به علّه فاعليّه للإرادة المتعلّقه بها، وحيثما كان تحقّق المقدّمه معلولاً للإرادة المتعلّقه بها كان معلولاً أيضاً للإرادة المتعلّقه بذاتها، لأنّ علّه العلّه علّه.

ص: ٣٥٣

وبالجملة: ذو المقدمه عله غائيه لوجوب المقدمه، والإرادة المتعلقة به عله فاعليه لوجودها.

وتقسيم الواجب إلى النفسى والغيرى إنما هو باعتبار العليه الغائيه، إذ الواجب النفسى هو ما يكون وجوبه لنفسه، والغيرى هو ما يكون وجوبه لأجل غيره، وهو ذو المقدمه، وتقسيمه إلى الأصلى والتبعى إنما هو باعتبار العليه الفاعليه، إذ الواجب التبعى هو ما تكون الإراده المتعلقة به معلوله للإراداه المتعلقة بشىء آخر، والأصلى ما لا يكون كذلك، فتقسيمه إلى الأصلى والتبعى إنما هو بلحاظ كيفيه الإراده فى الواقع ومقام الثبوت(1).

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهانى توجيهاً لكلام صاحب الكفايه رحمهما الله.

نقد ما أفاده المحقق الاصفهانى رحمه الله

ويرد عليه ما تقدم مراراً من منع كون الإراده المتعلقة بالمقدمه معلوله للإراداه المتعلقة بذبيها و مترشحه منها، بل كل إراداه معلوله لمباديها من تصور المراد والتصديق بفائدته وغير ذلك من المبادئ، ولو كانت إراداه المقدمه معلوله لإراداه ذبيها لانقذح فى نفس من أراد ذا المقدمه إراداه اخرى متعلقه بالمقدمه حتى فى صوره الغفله عنها أو عن مقدميتها، وهو كما ترى.

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

ويرد على صاحب الكفايه أيضاً أولاً: أن استقلال كل تقسيم من تقسيمات الواجب يتوقف على اشتمال كل قسم من كل تقسيم على جميع أقسام سائر التقسيمات، مع أن الواجب التبعى لا يشتمل على الواجب النفسى كما اعترف

ص: ٣٥٤

به، فلا يكون تقسيمه إلى الأصلي والتبعي مستقلاً في مقابل تقسيمه إلى النفسى والغيرى، بل هو من متفرعات ذلك التقسيم بأن يقال: الواجب إمّا نفسى وإمّا غيرى، والواجب الغيرى إمّا أصلى وإمّا تبعى، وهذا الإشكال أورده نفسه رحمه الله على تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق، وقال هناك: هذا ليس تقسيماً مستقلاً للواجب في مقابل تقسيمه إلى المطلق والمشروط، لأنّ المعلق والمنجز كلاهما من قبيل الواجب المطلق، وغفل عن ورود نفس هذا الإشكال على نفسه هاهنا.

وثانياً: أنّه إن أراد بالإرادة المستقلّة وغير المستقلّة في تعريف الواجب الأصلي والتبعى الإرادة الأصليّة والتبعيّة فالواجب الغيرى لا يكون إلّا تبعيّاً، لكون الإرادة المتعلّقه به تابعاً دائماً للإرادة المتعلّقه بالواجب النفسى الذى هو ذو المقدمه، فلا يتمّ ما أفاده من إمكان أن يكون الواجب الغيرى أصلياً أو تبعياً، وإن أراد بالاستقلال وعدمه التفصيل والإجمال - كما هو ظاهر قوله:

«لالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه» في تعليل الإرادة المستقلّة، وقوله:

«من دون الالتفات إليه بما يوجب إرادته» في بيان الإرادة غير المستقلّة - فهو يستلزم أن يكون الواجب النفسى أيضاً تبعياً أحياناً^(١)، وهو فيما إذا تعلّقت به إرادته إجماليّة، إذ لا دليل على لزوم تعلّق الإرادة التفصيليّة بالواجبات النفسيّة، فلا يتمّ ما أفاده من عدم إمكان أن يكون الواجب النفسى تبعياً^(٢).

ص: ٣٥٥

١- (١) ويستلزم أيضاً أن يكون مثل صلاتى الظهر والجمعه من مصاديق الواجب التبعى، لتعلّق العلم الإجمالى والإرادة الإجماليّة بهما، مع أنّه لا يمكن الالتزام بذلك. هذا ما يستفاد من تضاعيف كلمات شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» م ح - ى.
٢- (٢) أقول: نعم، هذا الإشكال وارد على المحقّق الخراسانى، حيث ذهب إلى عدم إمكان أن يكون الواجب النفسى تبعياً، ولكنّه لا يقتضى فساد كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت، لأنّ غايته أنّه إن كان بحسب مقام الثبوت بهذا المعنى الذى ذكره فى الكفايه كان كلّ من الواجب الأصلي والتبعى مشتتماً على كل من النفسى والغيرى، وهذا ليس أمراً باطلاً فى نفسه، بل هو أمر لازم، لكونه موجباً لاستقلال هذا التقسيم ورافعاً للإشكال الأوّل عن كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح - ى.

فالحق ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله من أن هذا التقسيم يكون بلحاظ الدلالة ومقام الإثبات.

مقتضى الأصل عند الشك في أصله الواجب وتبعيته

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيه

ثم إنه لو شك في أصله واجب وتبعيته فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن مقتضى الاستصحاب هو التبعيه، لأن الواجب التبعي - على ما عرّفه - هو الذي لم يتعلّق به إرادته مستقلّه، فإذا أحرزنا أصل الوجوب وشككنا في كون الإرادة المتعلّقه بالواجب مستقلّه أو غير مستقلّه فيستصحب عدم كونها مستقلّه، ويترتب عليه آثار الواجب التبعي إذا فرض له أثر شرعي، وهذا الأصل ليس مثبتاً، لأن الواجب التبعي متقوم بهذا الأمر العدمي المستصحب، لا أنه لازم له (١).

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى أن مقتضى الاستصحاب هو الأصليه، لأن الواجب الأصلي - على ما عرّفه - هو الذي لا تكون الإرادة المتعلّقه به معلوله للإرادة المتعلّقه بشيء آخر، فالتقوم بالقيّد العدمي المستصحب إنما هو

ص: ٣٥٦

١- (١) كفاية الأصول: ١٥٣.

الواجب الأصلي، بخلاف التبعي، فإنه عبارته عما تعلق به إرادته مترشحة من إرادته متعلقه بشيء آخر (١).

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله.

نقد كلام المحققين الخراساني والاصفهاني في المقام

ويرد عليهما أن الحق عدم جريان الاستصحاب في مثل عدم قرشيته المرأة، لعدم اتحاد القضيتين، حيث إن القضية المتيقنه سالبه بانتفاء الموضوع والمشكوكه بانتفاء المحمول.

والمقام من هذا القبيل، لأن الإرادته لم تكن سابقاً مستقلة أو معلوله من إرادته اخرى، لأنها لم تكن موجوده حتى تكون كذلك، والآن صارت موجوده ونشك في استقلالها أو معلوليتها لإرادته اخرى.

فالحق أنه ليس لنا أصل عملي يقتضى الأصالة والتبعيه في جميع الموارد، فلا بد لنا في كل مورد من ملاحظه الأصل الجارى في خصوصه.

هذا تمام الكلام في تقسيمات الواجب.

ص: ٣٥٧

فيما هو الواجب من المقدمه

الأمر الرابع: في بيان ما هو الواجب من المقدمه

نظريه المشهور فيه

ذهب المشهور إلى أنّ وجوب المقدمه - بناءً على الملازمه - يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذبيها، فلو كان وجوب ذى المقدمه مشروطاً بشيء لكان وجوبها أيضاً مشروطاً بذلك الشيء، ولو كان وجوبه مطلقاً لكان وجوبها أيضاً كذلك.

وهذا واضح بناءً على كون وجوبها مترشحاً ومعلولاً من وجوبه، كما ذهب إليه بعض، بل هو واضح أيضاً بناءً على المختار من كون وجوبها تابعاً لوجوبه وإن أنكرنا الترشح والعلية.

وبالجملة: ذهب المشهور إلى عدم اشتراط وجوب المقدمه بشرط دون وجوب ذبيها.

البحث حول اشتراط وجوب المقدمه بإرادته ذبيها

ولكن نسب إلى صاحب المعالم رحمه الله أنه ذهب إلى اشتراط وجوب المقدمه بإرادته ذبيها، حيث قال في مبحث الضد: وأيضاً فحجّه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً

ص: ٣٥٩

للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى على من أعطاهما حقّ النظر (١)، إنتهى.

أقول: هذه العبارة ظاهره فى القضيّه الحيتيه لا الشرطيّه، فمفادها أنّ المقدمه واجبه فى حال إرادته الفعل المتوقّف عليها، لا أنّ وجوبها مشروط بإرادته، والفرق بينهما واضح، فإنّ كثيراً منهم قالوا بمفهوم الشرط وانتفاء الجزاء بانتفائه، لظهور القضيّه الشرطيّه فى أنّ الشرط علّه منحصره للجزاء، بخلاف القضيّه الحيتيه حيث لم يقل أحد بثبوت المفهوم لها، فكم فرقاً بين قول المولى:

«أكرم زيداً إن جئتك» وبين قوله: «أكرم زيداً حين مجيئه» أو «فى حال مجيئه» وكذا بين قولنا: «يجب عليك الوضوء إن أردت الصلاه» وقولنا: «يجب عليك الوضوء فى حال إرادته الصلاه»، ومقتضى عبارته المعالم هو الثانى، والمنسوب إليه هو الأوّل.

نقد كلام صاحب المعالم رحمه الله

وكيف كان، فكلام صاحب المعالم رحمه الله يدلّ على نوع تضيق فى دائره وجوب المقدمه دون ذى المقدمه، سواء كان بنحو القضيّه الشرطيّه كما نسب إليه، أو الحيتيه كما هو ظاهر عبارته.

ويرد عليه أنّ أصل الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيها وإن لم تكن واضحاً، إلّا أنّ تبعيه وجوبها لوجوبه فى الإطلاق (٢) والاشتراط بناءً على الملازمه واضحاً لا تكاد تخفى كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله (٣).

ص: ٣٦٠

١- (١) معالم الدّين وملاذ المجتهدين: ٧١.

٢- (٢) هذا ما عبّر به صاحب الكفايه، وإن كان الصحيح المناسب لظاهر كلام صاحب المعالم أن يقال: «فى التوسعه والتضييق» كما عرفت. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٤٢.

وأورد الشيخ رحمه الله أيضاً على صاحب المعالم رحمه الله بأنَّ وجوب شيء لا يمكن أن يكون مشروطاً بإرادته نفس ذلك الشيء، وما ذهب إليه صاحب المعالم من اشتراط وجوب المقدمه بإرادته ذبيها مستلزم لاشتراط وجوبها بإرادته نفسها.

أمَّا الأول: فلأنَّ وجوب الصلاة مثلاً لو كان مشروطاً بإرادتها لاستلزم أن يكون الأمر بها لغواً، ضروره أنَّ المكلف لو لم يردّها فلا وجوب ولا صلاة، وإنَّ أرادها كان تحقّقها مستنداً إلى الإرادة المتعلّقه بها لا إلى وجوبها، فلا أثر لوجوب الصلاة في تحقّقها مع أنّه عباره عن البعث والتحرّيك الاعتبارى نحوها.

إن قلت: الإرادة وإن كانت مؤثّرة في تحقّق الصلاة إلماً أنّ الوجوب أيضاً مؤثّر، فكلّ منهما جزء السبب المؤثّر، فليس الوجوب لغواً.

قلت: كلاً، فإنَّ الوجوب متأخّر رتبه عن الإرادة، لاشتراطه بها، فالإرادة تؤثّر في وجود الصلاة في الرتبه المتقدّمه على الوجوب، فلو كان هو أيضاً مؤثّراً وداعياً إليها لكان من قبيل تحصيل الحاصل، وهو مستحيل على الحكيم.

وأما الثانى: فلأنَّ إرادته ذى المقدمه لا تكاد تنفكّ عن إرادتها(١)، فإنَّ كلّ من أراد الكون على السطح وعلم توقّفه على نصب السلّم يريد نصب السلّم أيضاً، فحيث إنّ الإرادة المتعلّقه بذى المقدمه مستلزمه للإرادة المتعلّقه بها، فاشتراط وجوبها بإرادته مستلزم لاشتراط وجوبها بإرادته نفسها، وهو مستحيل كما عرفت(٢).

ص: ٣٤١

١- (١) بمعنى أنّ إرادته ذى المقدمه مستلزمه لإرادتها، دون العكس. م ح - ي.

٢- (٢) مطارح الأنظار ١: ٣٥٣.

هذا حاصل كلام الشيخ في مناقشه كلام صاحب المعالم .٠

وفيه: أنّ المقام ليس من قبيل اشتراط وجوب شيء بإرادته نفس ذلك الشيء، لأنّ إرادته المقدمه كما تكون لازمه لإرادته ذبيها، كذلك وجوبها يكون مشروطاً بإرادته على فرض ما نسب إلى المعالم، فكأنّ المولى قال: «إن أردت الصلاه يجب عليك الوضوء»، بإرادته الصلاه مستلزمه لإرادته الوضوء، وشرط لوجوبه، فكلاهما أعنى إرادته الوضوء ووجوبه في رتبه واحده، لكون كل منهما متأخراً عن إرادته الصلاه برتبه، فلا-ضير في أن يؤثر كل منهما في تحقّق الوضوء، لأنّ المحال إنّما هو أمر المولى بشيء بعد تعلق إرادته العبد به، لكونه كتحصيل الحاصل المستحيل على الحكيم، بخلاف ما إذا أمر به مقارناً لإرادته العبد إياه، فيكون كل واحد من أمر المولى وإرادته العبد مؤثراً في تحقّقه من دون أن يستلزم اللغويّه.

فالحقّ في جواب صاحب المعالم ما تقدّم من كلام المحقّق الخراساني رحمه الله، فإنّه كلام متين، سواء أراد صاحب المعالم القضيه الشرطيه كما نسبت إليه أو الحيتيه كما هي ظاهره من كلامه.

البحث حول اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمه

ومما نسبه المحقّق الخراساني رحمه الله إلى الشيخ الأعظم رحمه الله في تقريراته أنّه ذهب إلى أنّ الواجب إنّما هو المقدمه التي يقصد بها التوصل إلى ذى المقدمه، فنصب السلم مثلاً إن كان بداعي التوصل به إلى الكون على السطح يتّصف بصفه الوجوب الغيرى، وإلّا فلا، وإن ترتّب عليه الكون على السطح (١).

ص: ٣٤٢

١- (١) كفايه الأصول: ١٤٣.

لكنّ المتأمل في كلام الشيخ رحمه الله في تقارير بحثه المسّماه ب «مطرح الأنظار» يفهم أنّ هذه النسبه ليست صحيحه، لأنّ حاصل كلامه أنّ المقدمه لا تتّصف بالعباديه إلّا إذا اتى بها بداعي أمرها الغيرى (١)، وبعباره اخرى: إلّا إذا اتى بها بقصد التوصل بها إلى ذى المقدمه (٢)، فهو رحمه الله في مقام بيان كيفيه تصحيح عباديه المقدمات، لا في مقام بيان اشتراط وجوبها بقصد التوصل بها إلى ذبيها في مقابل المشهور.

الاحتمالات الجارية فيما نسب إلى الشيخ رحمه الله ونقدها

وكيف كان، ففي كلام الشيخ بناءً على صحّحه ما نسبه إليه صاحب الكفايه ثلاثه احتمالات:

١ - أن يكون كلامه بنحو القضيّه الشرطيّه، فيكون مفاد كلامه أنّ نصب السّلم مثلاً واجب غيرى - بناءً على الملازمه - إن أراد أن يتوصل به إلى الكون على السطح.

٢ - أن يكون بنحو القضيّه الحيتيه، فيكون مفاده أنّ نصب السّلم متّصف بالوجوب الغيرى حينما أراد أن يتوصل به إلى الكون على السطح.

ولا ريب في أنّ الاشتراط والتضييق في هذين الاحتمالين يرتبطان بالوجوب، ضروره أنّ كلمه «إن» الشرطيّه في الاحتمال الأول، وكلمه «حين» في الاحتمال الثانى قيدان للوجوب لا للواجب، فهما يوجبان أن يكون الحكم

ص: ٣٦٣

١- (١) سواء كانت العباديه دخيله في المقدميه، كالطهارات الثلاث، أم لا، كتطهير الثوب والبدن وسائر الأمور التوضيحيه التي جعلت مقدمه للصلاه، ضروره أنّ قصد القربه وإن لم يعتبر في التوضيحيات، إلّا أنّه يوجب عباديتها. منه مدّ ظله في توضيح كلام الشيخ رحمه الله.

٢- (٢) مطرح الأنظار ١: ٣٥٣.

٣ - أن يكون مراده تضييق دائره الواجب لا- الوجوب، بمعنى أنّ الوجوب تعلق بنصب السلم الذى قصد به التوصل إلى الكون على السطح، كما تعلق الوجوب بالصلاه مع الطهاره، فالقيد - أعنى قصد التوصل بالمقدمه إلى ذيه - واجب التحصيل كما يجب تحصيل نفس المقدمه، بخلاف الاحتمالين الأولين، لعدم وجوب تحصيل مقدمات الوجوب.

ولا- يمكن الذهاب إلى الأولين ثبوتاً، إذ يرد عليهما أولاً: ما أورده المحقق الخراسانى على صاحب المعالم رحمه الله، من أنّ العقل يحكم بأن ملاك وجوب المقدمه إنّما هو مقدميتها وتوقف ذى المقدمه عليها، فلا يمكن أن يكون وجوبه مطلقاً ووجوبها مشروطاً بقصد التوصل، وبعباره اخرى: لا- يمكن - بعد قبول تحقق الملازمه العقليه بين الوجوبين - أن يتحقق وجوبه دون وجوبها، سيما بناءً على الترشح الذى قال به صاحب الكفايه أو العليّه التى عبر بها المحقق النائينى رحمه الله، ضروره أنّ المعلول لا- يتقيد بعدما تحققت علته إلابها، وثانياً: يرد على كلام الشيخ رحمه الله على الاحتمالين الأولين ما أورده نفسه على صاحب المعالم رحمه الله، ضروره أنّ وجوب المقدمه لو كان مقيداً بقصد التوصل بها إلى ذيه فهذا القيد ينحلّ إلى إرادتين: إحداهما: إرادته ذى المقدمه، والثانيه: إرادته المقدمه بقصد الوصول بها إليه، فوجوبها مقيد بإرادتها، وهو محال، لاستلزامه اللغويه، لكونه كتحصيل الحاصل.

ولا يخفى أنه لا يمكن دفعه بما دفعناه عن كلام صاحب المعالم، ضروره أنّ شرط الوجوب فى كلام صاحب المعالم إنّما كان إرادته ذى المقدمه، لكنّها كانت مستلزمه لإرادتها، بخلاف كلام الشيخ، حيث إنه جعل وجوب المقدمه

مشروطاً بشيء يندرج فيه إرادتها.

وأما الاحتمال الثالث - الذى يوافق مبناه، حيث إنه ذهب إلى رجوع جميع القيود إلى المادّة حتّى فى القضايا الشرطيّة التى ظاهرها رجوع الشرط إلى الهيئته - فلا إشكال فيه بحسب مقام الثبوت.

نعم، لا بدّ من القول باستحاله هذا الاحتمال أيضاً، بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى موضعين من كفايته من كون الإرادة أمراً غير اختياري، لعدم قابليته الأمر الخارج عن تحت اختيار المكلف لتعلّق الوجوب به، فكيف يمكن أن يأمر المولى بنصب السّلم الذى يقصد به التّوصيل إلى الكون على السطح بحيث كان القيد - أعنى قصد التّوصل وإرادته - لازم التّحصيل؟!!

لكننا لا- نسلم هذا المبني، أوّلاً: لما اخترناه حينما كنّا ندرّس الكفاية، من أنّ الله سبحانه أعطى نفس الإنسان نوعاً من الخالقّيّه التى تقدر بها على خلق الإرادة، فالنفس الإنسانيّه توجد الإرادة باختيارها، وهذا لا يستلزم أن يكون النفس شريكه له سبحانه فى الخلق، ضروره أنّ خالقّيّتها فى طول خالقّيّته وياعطاء منه تعالى.

وثانياً: لأنّه يستلزم أن لا- يكون قصد القربه معتبراً فى عمل من الأعمال، لامتناع تعلّق التكليف بأمر غير مقدور، وهل هو يلتزم بعدم لزومه فى العبادات؟!!

إن قلت: نعم، هو التزم بذلك حيث ذهب إلى استحاله أخذ قصد القربه فى متعلّق التكليف، لاستلزامه الدور.

قلت: هو رحمه الله وإن ذهب إلى امتناع أخذه فى متعلّق التكليف لذلك، إلّا أنّه

قال: العقل يحكم بلزومه فى العبادات، فهو رحمه الله نفى وجوب تحصيل قصد القربة شرعاً لا لزومه عقلاً، ولو كان أمراً غير مقدور لامتنع لزومه العقلى والشرعى كلاهما، بل امتناع اللزوم العقلى أوضح من الوجوب الشرعى.

على أنه قال بامتناع أخذه فى المتعلق إن كان بمعنى إتيان العمل بقصد امتثال الأمر، بخلاف ما إذا كان بمعنى إتيانه بقصد التقرب به إلى ساحة المولى، أو بداعى حسنه، أو بداعى كونه ذا مصلحه، مع أن القصد لو كان أمراً غير اختيارى لكان تعلق الوجوب به ممتنعاً بأي معنى كان، غايه الأمر أنه إن كان بمعنى قصد امتثال الأمر كان تعلق الوجوب به ممتنعاً لوجهين: أحدهما كونه غير مقدور، والثانى استلزامه الدور، وإن كان بأحد المعانى الأخرى كان تعلق الوجوب به ممتنعاً لأجل كونه غير مقدور فقط.

والحاصل: أن مفاد كلام الشيخ رحمه الله أمر ممكن ثبوتاً، بناءً على الاحتمال الثالث من الاحتمالات الجارية فى كلامه.

وأما البحث عنه فى مقام الإثبات فهو فرع ثبوت أصل الملازمه، ضروره أننا بعد إثبات الملازمه بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته نتمكن من أن نبحت فى أن طرف الملازمه هل هو نفس المقدمه، أو هى مقيدته بقصد التوصل بها إلى ذبيها؟ فانظر كى يتبين لك الحال هناك.

بيان الثمره بين القول المشهور وما نسب إلى الشيخ رحمه الله

(١)

وتظهر الثمره بين القول المشهور وقول الشيخ فى بعض صور ما إذا كان لواجب مقدمه منحصره محرّمه، وكان وجوب ذى المقدمه أهم من حرمة

ص: ٣٦٦

١- (١) لا يخفى عليك أن أصل القول بالملازمه لا يكون مشهوراً، فالمراد بالقول المشهور هنا ما هو مشهور من بين أقوال القائلين بها. منه مدّ ظله.

المقدّمه، كما إذا كان الدخول في ملك الغير مقدّمه لإنقاذ غريق، فهذا الدخول وإن كان حراماً في الأصل، إلّا أنّه صار واجباً بعد عروض توقّف الواجب الأهمّ الفعلي المنجز عليه، ولا فرق في ذلك بين صور المسأله عند المشهور، فهو يقع واجباً عندهم، سواء التفت إلى مقدّمته للواجب الأهمّ أم لا، غايه الأمر يكون في صوره عدم الالتفات متجربياً فيه.

وأما بناءً على مذهب الشيخ رحمه الله فيقع حراماً في صوره عدم الالتفات، لأنّ الوجوب على مذهبه مشروط بقصد التوضيل بالمقدّمه إلى ذيهها، وهو فرع الالتفات.

وأما في صوره الالتفات فإن قصد التوضيل به إلى الواجب يقع على صفه الوجوب على مبنى الشيخ أيضاً، ولا ثمره بينه وبين القول المشهور في هذا الفرض.

بخلاف ما إذا لم يقصده، حيث إنّه يقع حراماً على قوله رحمه الله واجباً على القول المشهور من دون أن يكون متجربياً بالنسبه إليه، وأما بالنسبه إلى ذى المقدّمه - وهو الإنقاذ في المثال - فلو استمرّ عدم قصده حتّى يموت الغريق، أو يصير عاجزاً عن إنقاذه لكان عاصياً، وإن صار قاصداً للإنقاذ بعد الإتيان بمقدّمته لم يكن عاصياً، غايه الأمر كان بالنسبه إلى ذى المقدّمه متجربياً، لعدم قصده له حين الإتيان بمقدّمته.

ولو أتى بهذه المقدّمه بداعيّن أحدهما قصد التوضيل به إلى ذيهها فلا إشكال في وقوعها واجباً عند المشهور من دون تحقّق تجرّ أصلاً، لا- بالنسبه إليها ولا- بالنسبه إلى ذيهها، وأما بناءً على قول الشيخ رحمه الله فيحتمل الوجهان: ١ - العصيان بالنسبه إلى المقدّمه لو كان مراده من اشتراط وجوبها بقصد التوضيل أن

لا تتحقق إلا بهذا القصد، ٢ - عدم العصيان لو كان مراده جهة الإثبات فقط من دون أن يكون ناظراً إلى جانب النفي، أى الوجوب مشروط بقصد التوصل، سواء ضم إليه قصد شيء آخر أيضاً أم لا.

القول حول اعتبار الإيصال فى المقدمه الواجبه

نظريه صاحب الفصول فى المقام

وذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى اعتبار ترتب ذى المقدمه عليها خارجاً، فالواجب إنما هو المقدمه الموصله (١).

ولا يخفى أن بين المقدمه الموصله والمقدمه التى قصد بها التوصل إلى ذىها المنسوبه إلى الشيخ رحمه الله عموماً من وجه.

وفى كلام صاحب الفصول رحمه الله أيضاً احتمالان: ١ - أن يكون الإيصال شرطاً للوجوب، ٢ - أن يكون قيداً للواجب، فىكون لازم التحصيل على الثانى دون الأول.

لكن لا بد من حمل كلامه بعد التأميل على الاحتمال الثانى، لوضوح استحاله الأول، ضروره أن الحكم بوجوب المقدمه بعد إيصالها إلى ذىها، وبعبارة اخرى: بعد ترتبه عليها تحصيل للحاصل المستحيل، بل هو أقوى مرتبه من مراتب تحصيل الحاصل، حيث إن الفرض تعلق الوجوب بالمقدمه بعد تحققها وتحقق ذىها كليهما، فكيف يمكن حمل كلام مثل صاحب الفصول على هذا الأمر البيئه استحاله؟!

والاحتمال الثانى أيضاً وإن وقع مورداً للمناقشه بحسب الإمكان ومقام

ص: ٣٦٨

الثبوت، إلّا أنه ليس بديهى الامتناع كالأول، مضافاً إلى إمكان الجواب عن الوجوه التى أوردوها عليه ثبوتاً.

البحث حول المقدمه الموصله بحسب مقام الثبوت

فإليك بيان هذه الوجوه ونقدها:

أحدها: أنه يستلزم الدور، لتوقف ذى المقدمه على المقدمه الموصله، وبالعكس.

وفيه: أن تحقّق المقدمه الموصله متوقف على تحقّق ذى المقدمه، وأمّا هو فلا- يتوقف على المقدمه الموصله، بل على ذات المقدمه، ألا ترى أن الكون على السطح يتوقف على نفس نصب السلم، لا على نصبه الموصّل.

ثانيها: أنه يستلزم التسلسل، توضيحه: أن كلّ جزء من أجزاء المركّب يكون مقدّمه له، فلو كان الواجب بالوجوب الغيرى مركّباً من ذات المقدمه وقيد الإيصال، فذات المقدمه مقدّمه للواجب الغيرى الذى هو عباره عن المقدمه الموصله، فلا محاله يتعلّق بها(١) وجوب غيرى آخر، وحيث إنّ الوجوب الغيرى لا- يتعلّق إلّا بالمقدمه الموصله فرضاً فلا بدّ من ضمّ قيد إيصال ثانٍ إليها، فالواجب بالوجوب الغيرى الثانى أيضاً هو المقدمه الموصله، وحيث إنّها مركبه من ذات المقدمه وقيد الإيصال يجرى فيها أيضاً جميع ما تقدّم طابق النعل بالنعل، فنحتاج إلى قيد إيصال ثالث ووجوب غيرى ثالث، وهكذا إلى ما لا نهايه له.

وفيه: ما قد عرفت فى أوائل مبحث مقدمه الواجب(٢) من أنه لا يصدق

ص: ٣٦٩

١- (١) أى بذات المقدمه. م ح - ي.

٢- (٢) راجع ص ٢٤٣.

عنوان المقدمته على أجزاء المركب الحقيقي، سواء كان عقلياً، كالنوع المركب عقلاً من الجنس والفصل أو خارجياً، كالجسم المركب خارجاً من المادّة والصورة، وإنّما يصدق عنوان المقدمته على أجزاء المركب إذا كان التركيب صناعياً، كتركيب البناء والسيّارة من أجزائهما، أو اعتبارياً، كتركيب الصلاة من أجزائها الداخلة تحت مقولات متعدّده المعتبره عند الشارع شيئاً واحداً إذا آثار مخصوصه لازمه الاستيفاء، فأمر بها.

وما نحن فيه من قبيل المركبات العقليّه، ضروره أنّ الواجب بالوجوب الغيرى إنّما هو المقدمه المتقيده بقيد الإيصال، بحيث يكون التقيّد داخلاً والقيّد خارجاً، والحاكم بكون التقيّد جزءً والمقدمه جزءً آخر هو العقل الذى يحلّل المقدمه الكذائيه إلى جزئين عقليين: أحدهما ذات المقدمه، والآخر تقيدها بقيد الإيصال.

نعم، لو كان الواجب الغيرى مركباً من ذات المقدمه ونفس قيد الإيصال لكان لما ذكر من الإشكال وجه.

ثالثها: أنّه يستلزم تعلق وجوبين اثنين بذى المقدمه، أحدهما نفسى والآخر غيرى، أمّا تعلق الوجوب النفسى به فواضح، وأمّا تعلق الوجوب الغيرى فلكونه مقدمه لتحقّق المقدمه الموصله التى تكون واجبه.

وبعبارة اخرى: يتعلّق الوجوب النفسى بذى المقدمه، فيترشّح منه وجوب غيرى إلى المقدمه الموصله، ثمّ يترشّح منها وجوب غيرى آخر إلى ذى المقدمه، لتوقفها عليه، فيصير ذو المقدمه متعلقاً لوجوبين: نفسى وغيرى.

بل لو كان له مقدمات متعدّده تتعدّد الوجوبات الغيريه المتعلقه به بعددها كما لا يخفى، مع أنّ تعلق حكمين أو أكثر بشيء واحد محال، فما يلزم منه هذا

المحال - وهو اعتبار الإيصال فيما هو الواجب من المقدمه - نفسه محال.

لا يقال: تعدد العنوان يكفي لجواز تعلق حكمين متماثلين في المقام بشيء واحد، كما أنه يكفي لجواز اجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز، فيتعلق الوجوب النفسى في المقام بالكون على السطح مثلاً بعنوان أنه ذو المقدمه، والوجوب الغيرى به بعنوان أنه مقدمه للمقدمه الموصله الواجبه.

فإنه يقال: كفايه تعدد العنوان في مسأله اجتماع الأمر والنهي إنما هي لكون حيثه العنوان حيثه تقييده، لأن الأمر تعلق بالصلاه والنهي بالغصب، لكن العبد جمع بينهما في مقام الامتثال.

بخلاف ما نحن فيه، ضروره أن حيثه المقدمه حيثه تعليقه، فالكون على السطح واجب بالوجوب النفسى، وهو نفسه واجب بالوجوب الغيرى أيضاً، لا عنوان المقدمه، وإنما هي عله لصورته واجباً غيرياً، ولا ريب في استحاله كون شيء واحد محكوماً بحكمين متماثلين أو متضادين في مقام تعلق الحكم.

ولكن يمكن أن يقال في جواب الإشكال: إن صاحب الفصول لا يقول بكون المقدمه واجبه بالوجوب الغيرى حتى فيما إذا كانت نفس ذى المقدمه، بل مراده غير ذى المقدمه من سائر المقدمات، ضروره أن كلامه لو كان عاماً بحيث يشمل أيضاً لكان ذو المقدمه المتقيد بقييد الإيصال واجباً بالوجوب الغيرى على مذهبه، وهو ضرورى الامتناع، لوضوح أن الكون على السطح الموصل لو كان واجباً بالوجوب الغيرى، فإما أن يكون الموصل إليه نفس الكون على السطح أو مقدمته الموصله، أعنى نصب السلم الموصل إلى الكون على السطح، وكلاهما يمتنعان، لاستلزامها أن يكون الشيء موصلاً إلى نفسه بلا واسطه في الأول، ومعها في الثانى، ولا فرق في استحاله كون الشيء موصلاً

إلى نفسه بين كونه كذلك بلا واسطه أو معها.

فلا بدّ من أن يكون مراده رحمه الله من المقدمه الموصله الواجبه غير ذى المقدمه لكى لا يستلزم كلامه هذا الأمر الذى استحالت به بينه.

والحاصل: أنه لا- إشكال فى كلام صاحب الفصول رحمه الله بحسب مقام الثبوت بناءً على كون الإيصال قيدهم للواجب لا للوجوب.

مناقشه صاحب الكفايه فى كلام صاحب الفصول رحمه الله ونقدها

وأما إثباتاً (١) فقد أورد عليه المحقق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

الأول: أنه لا- يكاد يعتبر فى الواجب إلّما له دخل فى غرضه الداعى إلى إيجابه والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدمه إلّاحصول التمكن من ذى المقدمه، ضروره أنه لا يكاد يكون الغرض إلّما يترتب عليه من فائدته وأثره، ولا يترتب على المقدمه إلّذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب عليه أصلاً، لأنّ التمكن من ذى المقدمه يترتب عليها لا محاله فى كلتا الصورتين كما لا- يخفى، وأمّا ترتب الواجب فلا يعقل أن يكون الغرض الداعى إلى إيجابها والباعث على طلبها، لأنه ليس بأثر كلّ واحده من المقدمات، بل أثر جميعها الذى نعبر عنه بالعلّه التامه، ضروره أنّ العله التامه موصله إلى المعلول، لا كلّ واحد من أجزائها، فالقول بالمقدمه الموصله يستلزم أن يكون لنا وجوب غيرى واحد فقط متعلق بالعلّه التامه التى هى مجموعه المقدمات، وأمّا كلّ واحده منها فليست واجبه بالوجوب الغيرى، لعدم كونها موصله، بل يستلزم إنكار وجوب المقدمه إلّأخصوص العله

ص: ٣٧٢

١- (١) سيأتى إمكان إرجاع كلام المحقق الخراسانى رحمه الله إلى مقام الثبوت. م ح - ي.

التامه في خصوص الواجبات التوليديه، لأنّ الواجبات التوليديه هي التي تترتب على مجموعه المقدمات قهراً، سواء أرادها المكلف أم لا، كترتيب الإحراق على النار قهراً بعد تحقّق المقدمات، وأمّا الواجبات غير التسيبيه كالكون على السطح فلا تترتب على مقدماتها إلّا بعد إرادته المكلف إيّاها، ألا ترى أنّ الكون على السطح لا يترتب على نصب السلم إلّا فيما إذا أرادته العبد.

والحاصل: أنّ القول بالمقدمه الموصله يستلزم تخصيص الوجوب الغيري بالعلّه التامه في خصوص الواجبات التوليديه.

فإن قلت: ما من واجب إلّو له علّه تامه، ضروره استحاله وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليديه بلا مخصّص.

قلت: نعم، وإن استحال صدور الممكن بلا- علّه، إلّا أنّ الإراده من متمّات العلّه التامه في الواجبات غير التسيبيه، فلا يمكن أن تصّف بالوجوب، لعدم كون الإراده التي هي مكمله لها أمراً اختيارياً، وإلّا لتسلسل كما هو واضح لمن تأمل (1).

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في الوجه الأول.

وفيه: أنّ صاحب الفصول لا- يقول باختصاص الوجوب الغيري بما يترتب عليه الواجب قهراً، فإنّ مراده من المقدمه الموصله ما يكون موصلاً إلى ذى المقدمه ولو مع الوسائط، وكلّ واحده من المقدمات موصله إلى ذيه بواسطه انضمام سائر المقدمات إليها في الواجبات التسيبيه، وبواسطه انضمامها وانضمام الإراده في غيرها، فبعد تحقّق ذى المقدمه نستكشف أنّ كلّ واحده من المقدمات كانت واجبه بالوجوب الغيري، سواء كانت علّه تامه أو ناقصه،

ص: ٣٧٣

١- (١) كفايه الأصول: ١٤٥.

كان ذو المقدمه من الواجبات التوليديه أو غيرها.

الثانى: أنه (١) لو كان معتبراً فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها، بحيث لا يبقى فى البين إلأطلبه وإيجابه، كما إذا لم يكن هذه بمقدمه أو كانت حاصله من الأول قبل إيجابه، مع أنّ الطلب لا يكاد يسقط إلأبالموافقه أو بالعصيان والمخالفه أو بارتفاع موضوع التكليف، كما فى سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحياناً أو حرقه، ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقه (٢)، إنتهى.

وفيه: أنا لا نسلّم ما جعله مفروغاً عنه من سقوط الوجوب الغيرى بمجرد الإتيان بالمقدمه من غير انتظار لترتب الواجب عليها، بل لا بدّ من الانتظار، فإنّ العبد بعد الإتيان بها لا يخلو إمّا يأتى بذى المقدمه أيضاً أم لا، فعلى الأول نستكشف أنّ المقدمه المأتى بها كانت واجبه وسقطت لأجل الموافقه، وعلى الثانى نستكشف أنّها لم تكن واجبه بالوجوب الغيرى، لعدم كونها موصله، فلا تصل النوبه إلى أن نتساءل عن أنّ الوجوب الغيرى المتعلّق بها هل سقط أم لا وما وجه سقوطه على الأول؟ فإنّ الوجوب لم يتعلّق بها، بل بالمقدمه الموصله (٣).

ص: ٣٧٤

١- (١) هذا الإشكال مع قطع النظر عن الإشكال الأول، وإلّا فمع اختصاص الوجوب الغيرى بالعلّه التامه فى خصوص الواجبات التوليديه فلا مجال لذكر هذا الإشكال الثانى، ضروره أنّ ترتب الواجب التوليدى على علته التامه قهرى ليس فيه حاله انتظار كما تقدّم، فكأنه قال: سلّمنا أنّ جميع المقدمات متّصفه بالوجوب الغيرى، إلّا أنّه لو كان معتبراً فيه الترتب إلخ. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٤٦.

٣- (٣) والوجوب المتعلّق بالمقدمه الموصله لا يسقط قبل تمام الوقت ويسقط بالعصيان بعده. م ح - ي.

ويمكن إرجاع هذين الوجهين المذكورين في الكفايه ردّاً على صاحب الفصول إلى مقام الثبوت، بأنّ كلامه رحمه الله مستلزم لأمر ممتنع، وهو اختصاص الوجوب الغيرى بالعلّه التامّه فى خصوص الواجبات التوليدية، ولا يمكن القول بتضييق دائره الوجوب الغيرى فى هذا الحدّ المفرد.

وهكذا الأمر فى الوجه الثانى.

وكيف كان، فجميع الإشكالات التى أوردوها على صاحب الفصول كانت خمسّه كما عرفتها مع أجوبتها.

وقام بعض الأكابر بتوجيه كلام صاحب الفصول رحمه الله كى يتعد من مجال جميع هذه الإشكالات.

كلام المحقق الحائرى رحمه الله توجيهاً لما أفاده صاحب الفصول

فقال المحقق الحائرى مؤسس الحوزه العلميه بقم المقدسه رحمه الله: إنّ الواجب ذات المقدّمه، ولكن بلحاظ حال الإيصال، توضيحه: أنّ إرادته المولى لم تتعلّق بكلّ مقدّمه حال كونها منقطعاً عن سائر المقدّمات، لعدم كونها ذات أثر فى هذا الحال، بل تعلّقت بها بلحاظ قياسها إلى سائر المقدّمات وارتباطها بها، لترتّب الأثر على مجموعتها، وهو تحقّق ذى المقدّمه عقبيها، فالواجب ليس ذات المقدّمه مطلقاً ولو فى حال انقطاعها عن سائر المقدّمات، لعدم ترتّب الأثر عليها فى هذا اللحاظ حتّى تتعلّق بها الإراده، ولا- متقيده بالإيصال لكى يرد عليه الإشكالات المتقدّمه، بل الواجب ذاتها بلحاظ حال الإيصال وترتّب ذىها عليها(١).

هذا حاصل كلام المحقق الحائرى رحمه الله.

ص: ٣٧٥

ونظيره ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله حيث قال ما حاصله: إن الواجب هو المقدمه في ظرف الإيصال بنحو القضية الحياتيه، لا مقيدة به بنحو القضية الشرطيه، والفرق بينهما أنه لا دخل للإيصال في الموضوع على الأول، وإنما هو عنوان مشير فقط، بخلاف الثاني، لاقتضاء القضية الشرطيه كون الشرط دخيلاً في الموضوع.

وبالجملة: إن الواجب هو المقدمه في ظرف الإيصال، أي الحصه من المقدمه التوأمه مع وجود سائر المقدمات الملازمه لوجود ذيه، توضيح ذلك: أن لنا وجوباً غيرتياً واحداً منبسطاً على جميع المقدمات، كانبساط الوجوب النفسى المتعلق بالمركب على جميع أجزائه، مثل وجوب الصلاه المنبسط على أجزائها، فكما أن الركوع مثلاً واجب لأجل بعض الأمر المتعلق بالمركب كذلك كل واحد من المقدمات واجبه ببعض الأمر المتعلق بجميعها، وكما أن الركوع الذى تعلق به بعض الأمر ليس مطلقاً، ولا مقيداً بانضمام سائر الأجزاء إليه، بل تعلق بعض الأمر بنفس الركوع لكن في ظرف كونه توأمًا مع سائر الأجزاء، كذلك موضوع بعض الأمر المتعلق بكل مقدمه أيضاً ليس ذات تلك المقدمه مطلقاً ولا بشرط انضمام سائر المقدمات إليها، بل الموضوع ذات المقدمه لكن في ظرف الإيصال، أي الحصه من المقدمه التوأمه مع وجود سائر المقدمات الملازمه لترتب ذيه عليها(١).

نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام

ويرد على المحقق الحائري رحمه الله أن الواجب في مقام الثبوت - الذى نحن فيه - إمّا نفس المقدمه، وهو ما ذهب إليه المشهور، أو المقدمه المتقيده بالإيصال،

ص: ٣٧٦

وهو ظاهر كلام صاحب الفصول الذى كان مورداً للإشكالات الخمسه المتقدمه مع قطع النظر عما قدمناه من الأجوبه، وليس لنا فى مقام الثبوت (١) أمر ثالث برزخ بين المقدمه المطلقه والمقيده بقيد الإيصال باسم المقدمه بلحاظ حال الإيصال.

وبعبارة اخرى: إن الأمر - بعد أن تصوّر المقدمه، سواء تصوّرها وحدها أو بلحاظ حال الإيصال - إما يأمر العبد بنفس المقدمه أو بالمقدمه الموصله، ولا ثالث فى البين.

نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام

ويرد على المحقق العراقى رحمه الله أن بين قوله: «إن الواجب هو المقدمه فى ظرف الإيصال بنحو القضية الحياتيه» وقوله: «إن الواجب هو الحصفه من المقدمه التوأمه مع سائر المقدمات الملازمه لوجود ذيه» تهافتاً، ضروره أن القضية الحياتيه لا يستفاد منها أكثر من العنوان المشير كما قال، فعلى هذا لا دخل لقيد الإيصال فى موضوع الوجوب الغيرى كما قال أيضاً، ولكن قوله: «إن الواجب هو الحصفه إلخ» ينادى بخلافه، ضروره أن التحصيص لا يمكن إلّا بتقييد المطلق، ألا ترى أن تحصيص الرقبه بحصتين لا يمكن إلّا بتقييدها تارةً بالإيمان وأخرى بالكفر، فعبارة هذه عبارته اخرى عن القول بالمقدمه الموصله بالمعنى الذى هو ظاهر الفصول، فما ذكره المحقق العراقى رحمه الله ليس إلّا تعويضاً للاسم، إذ لا فرق فى الواقع بين المقدمه الموصله، التى ذكرها صاحب الفصول رحمه الله، وبين

ص: ٣٧٧

١- (١) وأما فى مقام الإثبات فتارةً يثبت لنا تعلق إرادته المولى بالمطلق، وأخرى بالمقيّد، وثالثه كان مراده مهملاً أو مجملاً، بخلاف مقام الثبوت، فإنه لا يخلو عن الاحتمالين الأولين أبداً. منه مدّ ظلّه.

الحصّه من المقدّمه التّوأمه مع سائر المقدّمات، التي ذكرها المحقّق العراقي رحمه الله.

وبالأخره قد عرفت عند المناقشه في كلام المحقّق الحائري رحمه الله أنّ الواجب في الواقع إمّا نفس المقدّمه، أو المقدّمه المقّيده بالإيصال، ولا يمكن أن يكون مهملاً أو مجملاً فإنّ الإهمال والإجمال مربوط بمقام الإثبات وعالم البيان، ولا يرتبط بمرحله الثبوت، فإن أراد المحقّق العراقي رحمه الله بالحصّه التّوأمه، المقدّمه المقّيده - كما يناسبها نفس التعبير بالحصّه - فهذا يرجع إلى مقاله صاحب الفصول، وإن أراد بها مطلق المقدّمه فهذا يرجع إلى كلام المشهور، ولا يمكن لنا تصوّر شيء ثالث بحسب مقام الثبوت الذي نبحت فيه فعلاً.

والحاصل: أنّه لا إشكال ثبوتاً فيما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله بعدما عرفت من عدم ورود الإشكالات الخمسه المتقدّمه عليه.

البحث حول المقدّمه الموصلة بحسب مقام الإثبات

بقي القول في مقام الإثبات وأنّ الأدلّه المذكوره في كلام صاحب الفصول هل هي تامّه أم لا؟

فنقول: عمدتها قوله: إنّ المطلوب بالمقدّمه مجرّد التّوصيل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التّوصيل بها إليه وحصوله معتبراً في مطلوبيّتها، فلا تكون مطلوبه إذا انفكّت عنه، وصريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئاً لمجرّد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرّداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله (1).

هذا ما نقله عنه المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفايه، ثمّ ناقش فيه بوجهين:

ص: ٣٧٨

١ - أنّ الغرض من إيجاب المقدمه إنّما هو التمكن من حصول ذبيها لا نفس حصوله وترتبه عليها، لأنّه غير معقول، لاستلزامه اختصاص الوجوب الغيرى بالعلّه التامه في خصوص الواجبات التوليديه كما تقدّم (١).

هذا حاصل ما أفاده في الوجه الأوّل.

ويرد عليه ما عرفت من أنّ صاحب الفصول لا يريد بالإيصال الإيصال التكويني القهري كما زعم صاحب الكفايه، بل الإيصال بواسطه الإراده وضّم سائر المقدمات إليها، بحيث يكون قيد الإيصال أيضاً لازم التحصيل مثل نفس المقدمه.

٢ - سلّمنا أنّ الغرض من إيجابها ترتّب ذى المقدمه عليها، لكنّه لا يقتضى أن يكون ترتبه عليها مأخوذاً بنحو القيديه، بحيث لو لم يترتب عليها لأجل مانع لم تتصف المقدمه بالوجوب، كيف، وهذا يستلزم أن يكون ذو المقدمه أيضاً واجباً بالوجوب الغيرى مثل ذات المقدمه، لكون وجوده حينئذٍ من قيود المقدمه الموصله ومقدمه لوقوعها (٢)، مع أنّه ليس لنا شيء فوق ذى المقدمه كى يكون واجباً بالوجوب الغيرى لأجل ذلك الشيء.

وبالجملة: سلّمنا أنّ غايه إيجاب المقدمه إنّما هي الوصول إلى ذبيها، إلّا أنّ الواجب إنّما هو نفس المقدمه من دون أن تكون هذه الغايه دخيله فيه، وصاحب الفصول رحمه الله خلط بين الجبهه التعليليه والتقييديه، فزعم أنّ الغايه مأخوذه بنحو القيديه، مع أنّها علّه غائيه، فهي توجب تعلق الحكم بذى الغايه من دون أن تكون نفسها دخيله في المتعلق (٣).

ص: ٣٧٩

١- (١) كفايه الأصول: ١٤٩.

٢- (٢) كما تقدّم توضيحه في ص ٣٧٠.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٤٩.

وهذا حاصل الوجه الثاني الذي أفاده المحقق الخراساني مناقشه لما استدلّ به صاحب الفصول لإثبات تعلق الوجوب بالمقدمه الموصله.

نقد كلام صاحب الكفايه وبيان الحق في المسأله

وفيه: أنّ الحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ الجهات التعليليه وإن لم تكن دخيله في متعلّقات الأحكام العرفيه، إلّا أنّها ترجع إلى الجهات التقيديه في الأحكام العقليه التي منها ما نحن فيه (1)، حيث إنّ البحث في الملازمه العقليه كما تقدّم، ففي المقام لها دخل في متعلّق الوجوب الغيرى، مثل الجهات التقيديه.

وبعبارة اخرى: إمّا أن لا يكون لترتب ذى المقدمه عليها دخل في تعلق الوجوب الغيرى بها أصلاً، لا علّة ولا قيداً، أو يكون قيداً لها، وليس في البين برزخ بينهما، بأن يكون له دخل ولا- يكون قيداً، كما عرفت في مناقشه كلام المحقّقين الحائري والعراقي رحمهما الله.

والحاصل: أنّ الحقّ هو القول بوجوب المقدمه الموصله، بناءً على الملازمه بينه وبين وجوب ذيها.

نعم، الكلام في تحقّق الملازمه، كما سيأتي.

بيان الثمره بين كلام المشهور وصاحب الفصول

بقي هنا شيء، وهو بيان الثمره المترتبه بين قولى المشهور وصاحب الفصول.

وقيل: هي صحّه العباده التي يتوقّف على تركها فعل الواجب وعدمها بناءً

ص: ٣٨٠

على كون ترك الضد ممّا يتوقّف عليه فعل ضده، فلو اشتغل بالصلاه فى سعه وقتها تاركاً لإزاله النجاسه عن المسجد التى هى أهمّ، نظراً إلى فورّيّه وجوبها، فالصلاه تقع صحيحه على قول صاحب الفصول وفساده على القول المشهور، أمّا فسادها على القول المشهور فلائن تركها واجب، لكونه مقدّمه للواجب فرضاً، فيحرم فعلها بناءً على أنّ وجوب كلّ شىء يستلزم حرمة نقيضه وبالعكس، فتقع فاسده، لأنّ النهى عن العبادات يقتضى فسادها وعدم كونها مقرّبه إلى المولى، وأمّا صحّتها على نظريّه صاحب الفصول فلائن الواجب ليس ترك الصلاه مطلقاً، بل تركها الموصل إلى الإزاله، ونقيضه المحرّم إنّما هو عدم الترك الموصل، وله مصداقان: أحدهما: ترك الصلاه والإزاله كليهما، والثانى: فعل الصلاه الذى يجامع قهراً ترك الإزاله.

إن قلت: هذان المصداقان وإن لم يكن كلّ منهما نقيضاً للترك الموصل، إذ ليس لشىء واحد إلّا نقيض واحد، وهو فى المقام عدم الترك الموصل كما قلت، فكّل من هذين الأمرين مصداق للنقيض لا نفسه، إلّا أنّ الحرمة تسرى من النقيض إلى مصداقيه، فيصير فعل الصلاه المستلزم لترك الإزاله أيضاً حراماً، فتقع فاسده على قول صاحب الفصول أيضاً.

قلت: كلّاً، فإنّ حكم الشىء لا يسرى إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه أحياناً، وما نحن فيه من قبيل المقارنه لا الملازمه، ضروره أنّ النقيض - وهو عدم ترك الصلاه الموصل إلى الإزاله - تارةً يقارن ترك الصلاه والإزاله كليهما، وأخرى فعل الصلاه كما عرفت، بل لو كانت بينهما الملازمه لما أوجبت سرايه الحرمة من النقيض إلى ملازمه.

نعم، لا يجوز أن يكون أحد المتلازمين حراماً والآخر واجباً أو بالعكس،

لاستلزامه التكليف بغير المقدور، وأما اتحادهما في الحكم فلا ملزم له، فيجوز أن يكون أحدهما واجباً أو حراماً، والآخر مباحاً.

مناقشه الشيخ رحمه الله في الثمره المذكوره

وأورد الشيخ الأ-عظم الأنصارى رحمه الله على ترتب هذه الثمره بأننا لو أعملنا الدقه فنقيض ترك الصلاة أيضاً ليس فعلها، بل نقيضه عدم ترك الصلاة، وهو غير فعلها مفهوماً، وإن اتحد معه وجوداً. وبالجملة: فعل الصلاة لا يكون نقيضاً لتركها، لأن نقيض كل شيء رفعه، ورفع الترك إنما هو عدم الترك، ولا- يكون الفعل مصداقاً للنقيض أيضاً إلا مسامحه، ضروره أن الوجود لا يمكن أن يكون مصداقاً للعدم، ولا فرق في ذلك بين العدم المضاف إلى الوجود أو إلى العدم، ففعل الصلاة بالنظر الدقى ليس نقيضاً لتركها ولا- مصداقاً للنقيض، فلا- تسرى إليه الحرمة المتعلقة بالنقيض كى يقع فاسداً، فتقع الصلاة صحيحه على كلا القولين.

وأما بالنظر المسامحى فكما أن فعل الصلاة مصداق للنقيض المحرّم فيصير حراماً على القول المشهور، فكذلك هو مصداق مسامحى للنقيض المحرّم على قول صاحب الفصول أيضاً، غايه الأمر أن له مصداقاً آخر أيضاً، وهو ترك الصلاة والإزالة كليهما كما ذكر، ولا فرق في سرايه الحكم من العنوان إلى المصداق بين أن يكون المصداق واحداً أو متعدداً.

وبالجملة: لو قلنا بسرايه الحرمة من العنوان إلى مصداقه المسامحى فلا بد من القول بفساد الصلاة على كلا القولين، ولو قلنا بعدم السرايه فلا بد من القول بصحتها على كلا القولين أيضاً، إذ لا فرق بينهما إلا فى وحده المصداق المسامحى وتعدده، وهذا لا يكون فارقاً (١).

ص: ٣٨٢

وردّه المحقق الخراساني رحمه الله بأنه فارق، لأنّ وحده المصداق توجب اتّحاد العنوان معه عيناً وخارجاً، فحرمه عدم ترك الصلاة توجب حرمه ما يتّحد معه خارجاً، وهو فعل الصلاة، بخلاف ما إذا تعدّد المصداق، فإنّه لا يوجب الاتّحاد العيني بين المفهوم والمصداق، بل لا يوجب الملازمه بينهما أيضاً، غايه الأمر أنّ العنوان يقارن تارةً هذا المصداق، وأخرى ذلك المصداق كما مرّ.

وبالجملة: قول المشهور يستلزم الاتّحاد الخارجي بين النقيض المحرّم وهو عدم ترك الصلاة وبين مصداقه، وهو فعل الصلاة، والاتّحاد الخارجي فوق الملازمه، فيوجب سرايه الحرمة منه إليه، وإن كانا متغايرين مفهوماً، وأمّا قول صاحب الفصول لا يستلزم أكثر من المقارنه بين النقيض المحرّم، وهو عدم ترك الصلاة الموصول، وبين مصداقيه، وهما ترك الصلاة والإزالة معاً، وفعل الصلاة، والمقارنه لا توجب السرايه، لأنّها دون الملازمه، فإذا لم تكن الملازمه موجه لسرايه حكم أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر كما عرفت، فالمقارنه التي هي دونها لا توجب السرايه بطريق أولى (١).

بيان ما هو الحقّ في المقام

وتحقيق المسأله يستدعي بيان أمرين:

الأوّل: أنّهم اختلفوا في معنى النقيض.

ف قيل: نقيض كلّ شيء رفعه، فعلى هذا نقيض الوجود هو العدم، ونقيض

ص: ٣٨٣

العدم عدم العدم، فلا تناقض بين الوجود والعدم، وهذا ما اختاره الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني رحمه الله كما عرفت.

وقيل: نقيض كل شيء إما رفعه أو كونه مرفوعاً به، فعلى هذا نقيض الوجود هو العدم، ونقيض العدم هو الوجود، إذ العدم يرتفع بالوجود، فهما متناقضان.

وقيل: نقيض كل شيء هو الذي يمانعه ويعانده بحيث لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما.

الثاني: أن وجوب الشيء هل يقتضى حرمة نقيضه وبالعكس أم لا؟ وعلى الأول هل الحكم المتعلق بالنقيض يختص بنفس النقيض فقط من دون أن يتجاوز منه إلى غيره أصلاً، أو يتجاوز إلى ما يتحد معه عيناً وخارجاً؟ في المسألة احتمالات ثلاثة:

والحق عدم الاقتضاء، لأن نقيض الواجب لو كان حراماً وبالعكس لاستحقق من ترك الواجب أو فعل الحرام عقوبتين، لمخالفته حكمين إلزاميين:

أحدهما وجوبى، والآخر تحريمى، وهو واضح البطلان.

فتبين عدم ترتب الثمره المذكوره على قول المشهور وصاحب الفصول، لأنها كانت مبنيه على أساسين: ١ - توقف فعل الشيء على ترك ضده، ٢ - استلزام وجوب الشيء لحرمة نقيضه، وقد عرفت عدم الاستلزام، بل الحق عدم توقف فعل الشيء على ترك ضده أيضاً، فلا تترتب الثمره، لبطلان كلا الأساسين الذين كانت الثمره مبنيه عليهما(١).

ص: ٣٨٤

١- (١) لكن يمكن أن يُقال بترتب ثمره اخرى، وهى أنّ المقدمه إذا كانت محرّمه فى الأصل ومنحصره تقع واجبه على المشهور فيما إذا كان وجوب ذى المقدمه أهمّ من حرمة المقدمه، ولو لم يترتب عليها ذو المقدمه، غايه الأمر أنّه متجرّ لو لم يلتفت إلى مقدميتها كما تقدّم فى بيان الثمره بين القول المشهور وما نسب إلى الشيخ رحمه الله. بخلاف قول صاحب الفصول، فإنّها عليه لا تقع واجبه فى صوره عدم ترتب ذى المقدمه عليها، فتقع محرّمه موجه لاستحقاق فاعلها العقوبه، إلّا فيما إذا حال بينه وبين الإتيان بذى المقدمه مانع قهرى، كالعجز، فيكون معذوراً فى ارتكاب هذا الحرام فى هذه الصوره. م ح - ٥.

ولو قلنا باقتضاء وجوب الشيء حرمه نقيضه من دون أن تتجاوز إلى غيره فلا- ثمره بين القولين أيضاً بناءً على الاحتمال الأول لمعنى النقيض، لأنّ المحرّم إنّما هو عدم ترك الصلاة على المشهور، وعدم تركها الموصل على نظريته صاحب الفصول، وأمّا نفس الصلاة فليست محرّمه، فتقع صحيحه على كلا القولين.

وهذا بخلاف الاحتمال الثاني لمعنى النقيض، لأنه يقتضى فساد الصلاة على قول المشهور وصحتها على قول صاحب الفصول، إذ الواجب عند المشهور هو مجرّد ترك الصلاة، ونقيضه فعلها على الاحتمال الثاني لمعنى النقيض، لأنّ عدم الصلاة يرتفع بوجودها كما عرفت، ولكنّ الواجب عند صاحب الفصول هو ترك الصلاة الموصل، ولا يمكن أن يكون نقيضه كلّ واحد من فعل الصلاة، وترك الصلاة والإزالة معاً، لامتناع تحقّق نقيضين لشيء واحد، فالنقيض إنّما هو أمر جامع بينهما، ولا تسرى الحرمة منه إلى مصداقيه فرضاً.

وأما الاحتمال الثالث لمعنى النقيض فمقتضاه عدم ترتّب الثمره بين القولين، كاحتمال الأول، لفساد العباده التي يتوقّف على تركها الواجب الأهمّ على كلا القولين، أمّا على القول المشهور فلا إنّ الواجب عندهم - كما مرّ مراراً - هو مجرّد ترك الصلاة، وفعل الصلاة يكون نقيضاً لتركها بالمعنى الثالث، لأنّهما يتعاندان، بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإذا كان تركها واجباً كان فعلها حراماً موجباً لفسادها، وأمّا على قول صاحب الفصول فلا إنّ الواجب عنده هو ترك الصلاة

الموصل، وهو معاند لكل واحد من فعل الصلاة، وترك الصلاة والإزالة معاً، بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلا بد لنا حينئذٍ من الالتزام بأن ترك الصلاة الموصل نقيضين: أحدهما: فعل الصلاة، والآخر: ترك الصلاة والإزالة معاً، فإذا كان تركها واجباً كان كل واحد من نقيضيه حراماً، فلا تقع الصلاة إلا محرّمة فاسده.

والحاصل: أننا لو قلنا باقتضاء وجوب الشيء لحرمة نقيضه من دون أن تتجاوز إلى غيره فلا ثمره بين القولين على الاحتمالين الأوّل والثالث لمعنى النقيض، لوقوع العبادة على كلا القولين صحيحه بناءً على الاحتمال الأوّل، وفساده بناءً على الاحتمال الثالث، وأما على الاحتمال الثاني لمعنى النقيض فتظهر الثمره بين القولين كما عرفت.

وأما على القول باقتضاء وجوب الشيء لحرمة نقيضه وتجاوزها عنه إلى ما يتحد معه فلا ثمره بين القولين أصلاً، لاقتضاء كلا القولين بطلان الصلاة على جميع الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة في معنى النقيض، غايه الأمر أن بطلانها في بعض الفروض لأجل كونها نفس النقيض، كما لو قلنا بمقاله المشهور وكان نقيض الشيء عبارة عن رفعه أو كونه مرفوعاً به، أو عبارة عن تمانعهما بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان، وفي بعض الفروض لأجل كونها متّحدة معه، كما إذا قلنا بمقاله صاحب الفصول، أو قلنا بمقاله المشهور لكنّ النقيض كان عبارة عن خصوص عدم الشيء ورفع، ضروره أن النقيض وإن كان ذا مصداقين على ما ذهب إليه صاحب الفصول: أحدهما فعل الصلاة، والآخر ترك الصلاة والإزالة كليهما، إلّا أنه تارة يتحد مع هذا المصداق وأخرى مع ذلك المصداق الآخر.

وقول المحقق الخراساني رحمه الله: إنَّ وحده المصداق توجب الاتِّحاد، وأمَّا تعدُّده يوجب المقارنه أحياناً لا الاتِّحاد(١)، لا يتم، إذ لا فرق بينهما إلَّا في أنَّ الاتِّحاد دائمى إذا كان المصداق واحداً، وأحيانى - بمعنى أنَّه تارة يتحد مع هذا المصداق، وأخرى مع ذلك المصداق - إذا كان متعدداً.

هذا تمام الكلام فى المباحث التمهيدىة لمسأله مقدّمه الواجب.

ص: ٣٨٧

١- (١) كفايه الأصول: ١٥١.

فى ثمرة البحث عن مقدمه الواجب

البحث فى بيان ثمرة القول بالملازمه وعدمها

نظريه صاحب الكفايه فى المسأله

الحق ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من أن الثمره فى المسأله الأصوليه ليست إلا أن تكون نتيجهتها صالحه للوقوع فى طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعى، فلو قلنا هاهنا بالملازمه بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته، فإنه بضميمه مقدمه كون شىء مقدمه لواجب نستنتج فى الفقه أنه واجب شرعى، فنقول مثلاً: الوضوء مقدمه الواجب، ومقدمه الواجب واجبه (١) شرعاً، فالوضوء واجب شرعاً، ولو قلنا بعدمها نستنتج فى الفقه عدم كون ذلك الشىء واجباً شرعياً.

فالثمره بين القولين إنما هو استنباط وجوب كل واحد من المقدمات شرعاً واستنباط عدمه (٢).

فلا نحتاج إلى تكلف جعل الثمره تحقق الوفاء بالنذر وعدمه بإتيان مقدمه واجب عند نذر الواجب، أو حصول الفسق وعدمه بترك مقدمتين من

ص: ٣٨٩

١- (١) بحكم العقل الذى يحكم بالملازمه بين الوجوب الشرعى المتعلق بذى المقدمه والوجوب الشرعى المتعلق بالمقدمه. م

ح - ٥.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٥٣.

مقدّمات الواجب، لصدق الإصرار على الحرام بذلك على القول بالملازمه، وعدمه على القول بعدمها، أو حرمة أخذ الأجره على المقدمه وعدمها.

على أنك قد عرفت أنّ الثمره لابدّ من أن تكون استنباط حكم شرعى مولوى كلّى، وهذه الأمور الثلاثه كلّها أحكام عقليه لا شرعيه، ضروره أنّ كلّ واحد من وجوب المقدمه ووجوب الوفاء بالنذر وإن كان حكماً شرعياً، إلّا أنّ حصول الوفاء بالنذر بإتيان المقدمه ممّا حكم به العقل كما لا يخفى.

وكذلك الأمر فى مسألتى تحقّق الفسق وحرمة أخذ الأجره، لأنّ الحكم الشرعى فى المسأله الأولى إنّما هو وجوب المقدمه والحكم بفسق من أصرّ (١) على الصغيره، وفى الثانيه وجوبها وحرمة أخذ الأجره على الواجب، وأما حصول الفسق بترك مقدّمتين من مقدّمات الواجب، وحرمة أخذ الأجره على المقدّمات فهما ممّا حكم به العقل، ولذا يتفرّع هذه الأمور على وجوب المقدمه بفاء التفريع، فيقال: مقدّمه الواجب واجبه شرعاً، فيحصل الوفاء بالإتيان بها عند نذر الواجب، ويتحقّق الفسق بترك اثنتين منها، ويحرم أخذ الأجره عليها.

وبالجملة: ثمره هذه المسأله هى استنباط حكم كلّ مقدّمه من مقدّمات الواجب فى الفقه.

بيان مناقشه فى ترتّب الثمره المذكوره

وأورد عليها أنّها ليست ثمره عمليه، لأنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمه لأجل ذبيها حتى عند القائنين بعدم الملازمه، فلا بدّ لنا من الإتيان بها، سواء قلنا بوجوبها الشرعى أم لا.

ص: ٣٩٠

١- (١) واختلفوا فى أنّ الإصرار هل لا يتحقّق إلّا بارتكاب محرّمين، أو يتحقّق بحرام واحد مع العزم على حرام آخر أيضاً، أو بل يتحقّق بحرام واحد مع عدم التوبه ولو لم يعزم على ارتكاب آخر. منه مدّ ظله.

وأجاب عنها المحقق العراقي رحمه الله بأنه على فرض الوجوب يمكن تحقق التقرب بقصد أمرها، كما يمكن التقرب بقصد التوصل بها إلى ذبيها، فيتسع بذلك نطاق ما يتقرب به.

وأيضاً إذا أمر شخص بما له مقدمات، كبناء البيت، ولم يكن أمره ظاهراً في تبرع العامل بالعمل، فأتى الأمور بالمقدمات ولم يأت بذبيها، فعلى فرض تعلق الأمر بها يكون ضامناً للمأمور اجره مثل المقدمات المأمور بها، لأن الأمر بعمل يوجب ضمان الأمر للعامل اجره مثل ذلك العمل المأمور به إن لم يكن ظاهراً في التبرع والمجائيه(1).

هذا حاصل كلام المحقق العراقي رحمه الله.

لا يقال: هاتان الثمرتان أيضاً ممّا حكم به العقل، ضروره أنّ الحكم الشرعي إنّما هو وجوب المقدمه، وأمّا إمكان تحقق التقرب بقصد أمرها، واستحقاق العامل اجره المثل لأجل الإتيان بها فالعقل هو الذي يحكم بالأول بعد ملاحظه كون المقدمه مأموراً بها، وأنّ التقرب بعمل يحتاج إلى الإتيان به بقصد أمره، وبالتالي بعد ملاحظه أنّها مأمور بها، وأنّ من عمل عملاً بأمر الغير يستحقّ اجرته عليه.

لأننا نقول: نعم، ولكنّ المحقق العراقي رحمه الله لم يجعل هذين الأمرين ثمرتين للمسأله الأصوليه في عرض ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله، بل تبع المحقق الخراساني في كون الثمره هي الوجوب الشرعي المتعلق بالمقدمه في الفقه، ولكنه فرع هذين الأمرين على تلك الثمره، ليرتفع بهما الإشكال المتقدم

ص: ٣٩١

بخلاف الأمور الثلاثة المتقدّمة - أعنى مسأله الوفاء بالنذر وحصول الفسق وحرمة أخذ الأجره - فإنّها ذكرت بعنوان الثمره الأصليّه للمسأله الأصوليّه في عرض ما ذكره صاحب الكفايه.

نقد ما أفاده المحقّق العراقي رحمه الله في المقام

ولكن مع ذلك يرد على المحقّق العراقي رحمه الله أنّ الأمر الذي يوجب عباديّه العمل إذا أتى به بقصد امتثاله إنّما هو الأمر النفسى، لأنّ قصد التقرب بأمر فرع داعويّته، وقد عرفت أنّها مفقوده في الأمر الغيرى (١)، ولذا كنّا مواجهين لعويصه كيفيّه تصحيح عباديّه الطهارات الثلاث كما عرفت (٢).

ويرد عليه أيضاً أنّ العامل عقيب الأمر بالعمل لا يستحقّ الأجره عليه إلّا فيما إذا كان الأمر داعياً إليه، بحيث إنّ لولاه لم يفعله، بخلاف ما إذا كان في نفسه داع يبعثه إلى الإتيان بالعمل، ولو لم يؤمر به، كما إذا نذر أن يحمل متاع زيد إلى منزله بعد مجيئه من السفر، فذهب إلى المطار مثلاً، وأمره زيد بحمل متاعه إلى منزله، فهو لا يستحقّ الأجره لهذا العمل، لعدم كون الأمر داعياً إليه، لأنّه أراد أن يفعله بسبب النذر ولو لم يأمره زيد به، والمقام من هذا القبيل، لأنّ اللابديّه العقليّه تكفى في الداعويّه إلى الإتيان بالمقدّمه، فليس الأمر المتعلّق بها داعياً إليها كى يوجب استحقاق العامل الأجره عليها.

إن قلت: بين ما ذكرت من مسأله النذر وبين ما نحن فيه فرق واضح، فإنّ الإتيان بالمقدّمات في المقام بالأخره ناشٍ من أمر الأمر بذى المقدّمه، لأنّه لو لم

١- (١) راجع ص ٣٤٥.

٢- (٢) راجع ص ٣٤٣.

يكن لم يحكم العقل بلزوم الإتيان بها لأجل ذبيها، بخلاف مسأله النذر، حيث إنَّ وجوب حمل متاع زيد بسبب النذر لا علاقه بينه وبين أمر زيد به أصلاً.

قلت: لا- نسلم أنَّ الإتيان بالمقدّمه ناشٍ من الأمر بذبيها إلّافيمًا إذا ترتّب عليها ذو المقدّمه، حيث إنّه يأتي بها لأجل التوصل بها إلى ذبيها المأمور به، والمفروض في المقام عدم الترتّب، لأنّ العامل يأتي بها دون ذبيها فرضاً (1).

نعم، يمكن أن يقال: الأمور الثلاثة المتقدّمه أعنى مسأله الوفاء بالنذر وحصول الفسق وحرمة أخذ الأجره وإن لم تكن ثمرات للمسأله الأصوليه في عرض ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله، إلّا أنّها ثمرات عمليّه في طوله، ويرتفع بها الإشكال المتقدّم عنه، بمعنى أنّ القول بالملازمه في الأصول يقتضى استنباط وجوب كلّ واحده من المقدّمات في الفقه، وهو بنفسه وإن لم يكن ثمره عمليّه، لتحقّق اللابديّه العقليه ولو لم تجب شرعاً، إلّا أنّ هذه الأمور الثلاثة تتفرّع عليه، وهي ثمرات عمليّه. تأسيس الأصل في المسأله

تأسيس الأصل في المسأله

اعلم أنّه لا- أصل في محلّ البحث في المسأله الأصوليه، فإنّ الملازمه بين وجوب المقدّمه ووجوب ذبيها وعدمها حكم عقلي، والأحكام العقليه ليست اموراً حادثه مسبوقة بالعدم، بل كانت من الأزله وتبقى إلى الأبد، فالملازمه بين وجوب المقدّمه ووجوب ذبيها نفيّاً وإثباتاً أزليه وأبديّه من دون أن تتوقّف

ص: ٣٩٣

١- (١) ويمكن أن يُقال: إنّ العامل إن أتى بالمقدّمه قاصداً الإتيان بذبيها أيضاً، ثمّ بعد تحقّق المقدّمه رجع عن قصده أو عرض له مانع من الإتيان بذبيها فلا إشكال في كون الإتيان بها ناشئاً من الأمر المتعلّق به، وإن كان قاصداً تركه حتّى في بدايه الأمر فلا إشكال في عدم تحقّق اللابديّه العقليه أيضاً بالنسبه إلى المقدّمه، فلا داعى إليها أصلاً. م - ح - ي.

على حدوث طرفيها، فإنَّ القائل بالملازمه بين وجوب الصلاه ووجوب مقدمتها يقول بها حتى فيما إذا لم تكن الصلاه واجبه فعلاً، فلم يكن لنا زمان لم يحكم العقل فيه بالملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، كى يصح أن يدعى القائل بالملازمه بحدوث هذا الحكم، والقائل بعدمها بعدم الحدوث، ويجرى الشاك في استصحاب العدم.

الأصل في المسأله الفقهيّه، وكلام صاحب الكفايه فيه

وأما المسأله الفقهيّه أعنى نفس وجوب المقدمه فذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى جريان الأصل فيها، لأنَّ وجوب المقدمه يكون مسبقاً بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذى المقدمه، فالأصل عدم وجوبها.

وتوهم عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمه غير مجعول (١)، ولا- أثر آخر مجعول مترتب عليه، مدفوع بأنه وإن كان غير مجعول بالذات، إلّا أنه مجعول بتبع جعل وجوب ذى المقدمه، وهو كافٍ فى جريان الأصل.

والإشكال بأنَّ الأصول العمليه لا تجرى إلّا إذا ترتب عليها ثمره عمليه، وهى مفقوده فى المقام، لعدم ترتب أثر عملى على وجوب المقدمه وعدمه بعد حكم العقل بلزوم الإتيان بها، مدفوع أيضاً بما عرفت من الثمرات العمليه المترتبه عليه.

ولكن هاهنا إشكال مهم، وهو أنّ إجراء أصله عدم وجوب المقدمه يقتضى الحكم بعدم وجوبها، فيحصل العلم بالتفكيك بين الوجوب النفسى

ص: ٣٩٤

١- (١) فإنَّ المجعول ما يكون وضعه ورفعه بيد الجاعل، ووجوب المقدمه ليس كذلك، إذ لا يمكن للشارع أن يقول: «لا يجب عليكم الوضوء» بعد فرض توقّف الصلاه الواجبه عليه، فوجوب المقدمه وإن كان شرعياً بمقتضى الملازمه، إلّا أنه لا- يكون مجعولاً للشارع، فلا يجرى الأصل لنفيه. منه مدّ ظله توضيحاً للإشكال المذكور.

المتعلق بذى المقدمه والوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه، والعلم المذكور ينافى احتمال الملازمه، فإذا فرض ثبوت احتمال الملازمه ثبت امتناع العلم بالتفكيك الحاصل من جريان الأصل، فيقتضى عدم جريانه.

وأجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله بأنّ النزاع فى مسأله مقدمه الواجب إنّما هو فى الملازمه بين الوجوبين الواقعيين، والأصل إنّما يوجب العلم بالانفكاك ظاهراً وفى المرتبه الفعلية، وهو لا ينافى احتمال الملازمه بينهما واقعاً، وإنّما ينافى احتمال الملازمه بينهما ظاهراً، نعم، لو كانت الدعوى هى الملازمه المطلقه حتى فى المرتبه الفعلية لصحّ التمسك بذلك فى إثبات بطلانها كما لا يخفى (١).

وفى نسخه اخرى: لما صحّ التمسك بالأصل كما لا يخفى.

والمطابق لسياق عبارته إنّما هو هذه النسخه الثانيه، لأنّ الاستصحاب الذى هو من الأصول العمليه لا يجرى إلّا عند الشكّ فى الملازمه، كما هو المفروض أيضاً، والقائل بالملازمه يرى نفسه عالماً بها، وليس للجاهل بشىء أن يخاصم العالم به كما هو ظاهر، فلا يصحّ للشاك فى الملازمه التمسك بأصالة عدم وجوب المقدمه لإبطال الملازمه المدّعا من قبل العالم بها، كما هو قضيه النسخه الأولى، فالنسخه الصحيحه المطابقه للقواعد ولسياق عباره المحقق الخراسانى رحمه الله هى النسخه الثانيه، أعنى قوله: «لما صحّ التمسك بالأصل».

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله من قبل الإمام الخمينى قدس سره

ولكن ناقش فى هذه النسخه أيضاً سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ قول القائل بالملازمه العالم بها لا يمكن أن يكون مانعاً من جريان الأصل عند الجاهل بها.

ص: ٣٩٥

ولسيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله كلام يمكن به توجيه ذيل كلام المحقق الخراسانى رحمه الله (1) ودفع ما أورده عليه سيدنا الأستاذ الإمام رحمه الله، فإنه قال:

وجوب المقدمه على فرض ثبوته ليس وجوباً مستقلاً بملاك مستقل، حتى يكون تابعاً لملاك نفسه، بل هو من اللوازم غير المنفك له لوجوب ذيلها، وعلى هذا فتفكيكها غير ممكن، لا فى الفعلية، ولا فى غيرها من المراتب، فإذا كان وجوب ذى المقدمه فعلياً منجزاً فلا محاله كان وجوبها أيضاً فعلياً منجزاً بناءً على الملازمه، غايه الأمر أن الشاك فى أصل الملازمه شاك فى فعلية وجوبها من جهه الشك فى أصل الملازمه، لكن هذا الشك لا يضر بفعلية على فرض ثبوت الملازمه واقعاً، فالشاك فى الملازمه أيضاً عالم بكون المقدمه واجباً فعلياً على فرض، وغير واجب على فرض آخر، وعلى هذا فلا مجال لجريان استصحاب العدم فى وجوب المقدمه التى علم بوجوب ذيلها، فإن الاستصحاب بعد جريانه يوجب القطع بفعلية مؤداه وعدم فعلية الحكم الواقعى المشكوك فيه على فرض ثبوته، فلا يجرى فى الموارد التى لا ينفك الحكم الواقعى على فرض ثبوته من الفعلية، بل اللازم على الشارع حينئذٍ إيجاب الاحتياط، كما فى باب الأموال والأعراض والنفوس، فإننا نعلم أن الحكم الواقعى فى هذه الموارد - على فرض ثبوته - فعلى لا يابى فعلية شىء، لأهميته ملاكه، فنستكشف إيجاب الاحتياط من قبل الشارع فى تلك الموارد.

ففى ما نحن فيه بعد العلم بوجوب ذى المقدمه نعلم بفعلية وجوب مقدمته على فرض ثبوت الملازمه واقعاً، فكيف يحكم بجريان استصحاب العدم

ص: ٣٩٦

١- (١) وهو قوله: «نعم، لو كانت الدعوى هى الملازمه المطلقة إلخ». م ح - ٥.

بالنسبه إليه مع استلزام جريانه للقطع بعدم فعليته وجوبها على فرض ثبوت الملازمه أيضاً (١)، إنتهى.

هذا ما أفاده آيه الله البروجردى رحمه الله على ما فى تقارير بحثه الشريف.

وحاصله: أن الأصول العمليه لا تجرى إلّا عند العلم بعدم فعليته الحكم الواقعى المجهول على أى تقدير من التقادير، ألا ترى أنا نجرى أصاله الحليته فى شرب التتن، لأننا نعلم أن حرمة الواقعيه على فرض تحققها لا تكون فعليته علينا أصلاً.

والمقام ليس كذلك، لأنّ الجاهل بالملازمه الذى يريد أن يجرى استصحاب عدم وجوب المقدمه عالم بأمرين: أحدهما تنجيزى، وهو الوجوب الفعلى المتعلق بذى المقدمه، والآخر تعليقى، وهو الوجوب الفعلى المتعلق بالمقدمه لو كانت الملازمه متحققه بينهما، فنحن وإن كنا جاهلين بالملازمه، إلّا أننا نعلم بفعليته وجوب المقدمه على تقدير تحققها واقعاً.

وهذا كلام دقيق لطيف مانع من ورود ما أفاده سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره على كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

البحث حول أدله القائلين بالملازمه

وهى امور: فى البحث عن أدله القائلين بالملازمه

كلام صاحب الكفايه فى المسأله

الأول: ما استدلل به المحقق الخراسانى رحمه الله من شهاده الوجدان عليها، فإنه قال: قد تصدى غير واحد من الأفاضل لإقامه البرهان على الملازمه، وما أتى

ص: ٣٩٧

منهم بواحد خالٍ عن الخلل، والأولى إحاله ذلك إلى الوجدان، حيث إنه أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات، أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها، بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله، ويقول مولويّاً: «ادخل السوق واشتر اللحم» مثلاً، بداهه أن الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه بعثاً مولويّاً (١)، وأنه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ترشّحت منها إرادته اخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه وأنه يكون مقدّمه له كما لا يخفى.

ويؤيّد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيريّه في الشرعيّات والعرفيّات، لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق بمقدّمه أمر غيري إلّا إذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضاً، لتحقّق ملاكه ومناطه (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما استدلّ به صاحب الكفايه رحمه الله لإثبات الملازمه

وفيه: منع شهاده الوجدان على الملازمه.

وأما جعل المقدّمات في قالب الطلب، بأن يقال: «ادخل السوق واشتر اللحم» فالأمر المتعلّق بها في العرفيّات وإن كان مولويّاً، لعدم جهل العبد بمقدّميه دخول السوق لاشتراء اللحم كى يكون إرشاداً إليها، إلّا أنّه يدلّ على إمكان تعلّق الأمر المولوى بجميع المقدّمات أو بعضها، لا على لزومه الذى يدّعيه القائل بالملازمه.

ص: ٣٩٨

١- (١) لعدم جهل العبد بكون الاشتراء متوقّفاً على دخول السوق كى يكون أمر المولى به إرشاداً إلى مقدّميته. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٥٧.

والأوامر الغيريه في الشرعيات إرشاديه، فلا تأيد فيها للوجدان، توضيح ذلك: أن النواهي المتعلقة بالمعاملات مثل «لا تبع ما ليس عندك» و «نهى النبي عن بيع الغرر» (١) إرشاد إلى فسادها، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله (٢)، وليست بأحكام تكليفيه مولويه، والأوامر والنواهي المتعلقة بالعبادات على قسمين:

١ - ما يتعلق بمجموع العباده، ك «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (٣) و «دعى الصلاه أيام اقرائك» (٤) وهو مولوى تكليفى يفيد الوجوب والحرمة.

٢ - ما يتعلق بخصوصيه من خصوصياتها، مثل «لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه» (٥) و «لا- تصل في النجس» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ» (٦).

والظاهر أن هذا القسم من الأوامر والنواهي إرشاد إلى الشرطيه والمانعيه، والشرائط والموانع الشرعيه ليست معلومه عند المكلف كالتكويته لكى لا يصح تعلق الأمر والنهى الإرشاديين بها.

ص: ٣٩٩

١- (١) في وسائل الشيعة ١٧: ٤٤٨، كتاب التجاره، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٣ هكذا: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع المضطر وعن بيع الغرر». م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٢٦.

٣- (٣) البقره: ٤٣.

٤- (٤) الكافي ٣: ٨٨، كتاب الحيض، باب جامع في الحائض والمستحاضه، الحديث ١.

٥- (٥) في وسائل الشيعة ٤: ٣٤٧، كتاب الصلاه، الباب ٢ من أبواب لباب المصلّى، الحديث ٧ هكذا: «لا تجوز الصلاه في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه». م ح - ي.

٦- (٦) المائده: ٦.

على أنّ عدم ظهورها في المولويّه يكفي في إنكار الملازمه وإن لم تكن ظاهره في الإرشاديّه، لأنّ إقامه الدليل على مدعى الملازمه، وأمّا منكرها فيكفيه عدم قيام دليل عليها.

والحاصل: أنّ الوجدان كالتبادر أمر قائم بالنفس لا يمكن إثباته أو نفيه بدليل. نعم، يمكن تأييده أحياناً ببعض الأمور، ونحن ننكر شهاده الوجدان على الملازمه، وقد عرفت عدم تماميه الأمرين الذين تمسك بهما المحقق الخراساني رحمه الله لتأييده.

الثاني: استدللّ بعضهم لإثبات الملازمه بأنّ الإراده التشريعيّه تابعه للإراداه التكوينيّه، ولأجل ذلك لا يمكن تعلّق الإراده التشريعيّه باجتماع الضدين أو النقيضين كما لا يمكن تعلّق الإراده التكوينيّه باجتماعهما.

والفاعل المرید شيئاً في التكوين تتعلّق إرادته بإيجاد مقدّماته، ولازم ذلك أنّ الإراده الآمرية المتعلّقه بفعل تستلزم إراداه اخرى متعلّقه بمقدّماته.

وفيه: أنّ البرهان لم يقدّم على التطابق بين التشريع والتكوين لو لم نقل بقيامه على خلافه، وتوضيح الفرق بينهما: أنّ تعلّق الإراده بالمقدّمات من الفاعل المرید إنّما هو لأجل أنّه يرى أنّ الوصول إلى المقصد وإلى الغايه المطلوبه لا يحصل إلّا بإيجاد مقدّماته، فلا محاله يريدّه مستقلاً بعد تماميه مقدّماته، وأمّا الأمر فالذي يلزم عليه هو البعث نحو المطلوب وإظهار ما تعلّقت به إرادته ببيان وافٍ، بحيث يمكن الاحتجاج به على العبد ويقف العبد به على مراده حتّى يمثله، وأمّا إراداه المقدّمات فلا موجب لها بعد حكم العقل بلزوم إتيانها.

والحاصل: أنّ الفرق بين الفاعل والأمر أنّه لا مناص في الأوّل عن تعدّد

الإرادة، لأنّ المفروض أنّه المباشر للأعمال برمتها، فلا محاله تتعلّق الإرادة بكلّ ما يوجد بنفسه، وأمّا الأمر فيكفي في حصول غرضه بيان ما هو الموضوع لأمره وبعثه، بأن يأمر به ويبعث نحوه، والمفروض أنّ مقدمات المطلوب غير خفيّة على المأمور، وعقله يرشده إلى لزوم إتيانها، فحينئذٍ لأى ملاك تنقذح إرادته اخرى متعلّقه بالبعث إلى المقدمات؟

على أنّ إرادته البعث لا بدّ لها من مبادٍ موجوده في نفس المولى الباعث، ومنها التصديق بفائده المراد، وهو موجود في إرادته البعث إلى ذى المقدمه، لأنّ فائده البعث إليه هي التوصل إلى المبعوث إليه، وأمّا البعث إلى المقدمات فلا فائده فيه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها، فلا تتوفّر مبادئ إرادته.

والحاصل: أنّ تعلّق الإرادة التشريعيّه المولويّه بالمقدمه بعد لا بدّيّتها العقليّه لغو لا يصدر من الحكيم.

إن قلت: فكيف انقذحت الإرادة التشريعيّه المولويّه بدخول السوق في قول المولى: «ادخل السوق واشتر اللحم»؟

قلت: قولنا بكون الأمر في المثال مولويّاً إنّما هو بلحاظ وحده السياق، حيث إنّ الأمر باشتراء اللحم يكون مولويّاً قطعاً، وإلّا فالأمر بدخول السوق مع قطع النظر عن السياق إرشادى.

إن قلت: كونه إرشادياً أيضاً يستلزم اللغويّه كما أشرت إليه، لأنّ العبد عالم بكون دخول السوق مقدّمه لا اشتراء اللحم، فما معنى الإرشاد إلى المعلوم؟!

قلت: الإرشاد إلى حكم العقل تارة يكون لأجل جهل المخاطب بموضوع حكم العقل، وأخرى لأجل التذكّر، والأمر بدخول السوق في المثال المتقدّم من هذا القبيل.

الثالث: استدلل أبو الحسن البصرى على الملازمه بما هو كالأصل لغيره ممّا ذكره الأفاضل من الاستدلالات كما قال صاحب الكفايه.

وهو أنه لو لم يجب المقدمه لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، فيكون الوضوء مثلاً كالوقت في كونه شرطاً لوجوب الصلاه ووجودها كليهما(1).

ولابد لنا قبل المناقشه فيه من ذكر إصلاحين له - تبعاً للمحقق الخراسانى رحمه الله - لكى لا يكون بديهى البطلان:

١ - أنه لا بد من أن يراد بقوله: «لجاز تركها» فى الشرطيه الأولى عدم المنع الشرعى، لا الإباحه ولا الجواز بالمعنى الأعم، وإلا كانت الملازمه واضحه البطلان، ضروره أن عدم وجوب شىء لا يستلزم إباحته الشرعيه، إذ يمكن أن يكون حينئذٍ محكوماً بحكم آخر غيرهما، أو لا يكون فيه حكم شرعى أصلاً، ولا يستلزم أيضاً جواز تركها بالمعنى الأعم، ضروره أن الجواز بالمعنى الأعم إذا تعلّق بالفعل يكون أعم من الوجوب والندب والإباحه والكراهه، وإذا تعلّق بتركه يكون أعم من الحرمة والندب والإباحه والكراهه، مع أن المقدمه يمكن أن تكون خاليه من جميع الأحكام الشرعيه التكليفيه، فإن أحد المتلازمين مثلاً لو كان واجباً لا يستلزم أن يكون ملازمه الآخر أيضاً كذلك أو محكوماً بحكم آخر. نعم، لا يمكن أن يكون حراماً، لأنه تكليف بما لا يطاق، وأما خلوه عن جميع الأحكام فلا منع فيه.

ص: ٤٠٢

فعلى هذا يمكن أن تكون المقدمه مع كونها غير واجبه خاليه عن سائر الأحكام الشرعيه أيضاً.

والحاصل: أنّ المراد بجواز الترك في الشرطيّه الأولى عدم المنع الشرعي.

٢ - أنه لا بدّ من أن يراد بقوله: «حينئذٍ» حين إذ تركت المقدمه عن جواز، لا حين جاز تركها، وإلّا فبمجرّد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم صدق القضيه الشرطيّه الثانيه، ضروره أنّ وجوب شيء لا يستلزم التكليف بما لا يطاق بمجرّد جواز ترك مقدمتها، بل المستلزم لذلك إنّما هو نفس تركها، حيث إنّّه لا يقدر حينئذٍ على الإتيان بذيها.

نقد كلام أبي الحسن البصري في المقام

ولابدّ قبل المناقشه في كلام أبي الحسن البصري من تقديم أمر وجداني، وهو أنّ العقل كما يحكم بوجوب إطاعه المولى، فلو خالف العبد أمره يتحقّق العصيان ويستحقّ بذلك العقوبه والنيران، فكذلك يحكم بلزوم إتيان مقدمه الواجب، فلو تركها يتحقّق العصيان بالنسبه إلى ذى المقدمه ويستحقّ العقوبه.

هذا أمر يشهد به الوجدان وما خالف فيه أحد، حتّى من أنكر الملازمه في المقام.

إذا عرفت هذا فنقول:

إن أراد أبو الحسن البصري من جواز الترك في الشرطيّه الأولى عدم المنع منه شرعاً فقط - كما هو الحقّ - فهو لا يستلزم صدق إحدى الشرطيتين الأخيرتين، لكى يلزم منه أحد المحذورين، لأننا نختار بقاء الواجب على وجوبه، وهو لا يستلزم التكليف بما لا يطاق بمجرّد ترك مقدمته، لأنّ تركها

وإن لم يكن ممنوعاً شرعاً، إلّا أنّه كان ممنوعاً عقلاً، لما فيه من العصيان المستتبع للعقاب، وبالجملة: إنّ الواجب باقٍ على وجوبه ولو تركت مقدّمته، لكن يتحقّق العصيان حينئذٍ، لكونه متمكّناً من الإطاعة والإتيان به، وقد اختار تركه بترك مقدّمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها.

وإن أراد به عدم المنع الشرعي والعقلي كليهما يلزم أحد المحذورين، إلّا أنّ الملازمه على هذا في الشرطيّة الأولى ممنوعه، بداهه أنّه لو لم تجب المقدّمه شرعاً لا- يلزم منه أن يكون تركها جائزاً شرعاً وعقلاً، بل يلزم منه جواز تركها شرعاً فقط، وإن كانت واجبه عقلاً، وهذا واضح.

وبالجملة: إذا اريد من جواز الترك في الشرطيّة الأولى خصوص الجواز الشرعي نمنع صدق اولى الشرطيّتين الأخيرتين، وهى «إن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا- يطاق» ولو اريد منه الأعمّ من الجواز الشرعي والعقلي نمنع الشرطيّة الأولى، وهى «لو لم تجب المقدّمه لجاز تركها» ضروره أنّ عدم الوجوب شرعاً يستلزم جواز الترك شرعاً فقط، لا شرعاً وعقلاً. والحاصل: أنّه لا دليل للقول بالملازمه، لأنّ عمده أدلته هى الأمور الثلاثة المتقدّمه، وقد عرفت بطلانها.

ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله لإثبات عدم الملازمه

بل أقام سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره برهاناً على عدمها.

وهو أنّ القائلين بتحقيقها إن أرادوا الملازمه بين الوجوبين الفعلين، بمعنى أنّ المولى إذا بعث إلى شىء يجب عليه البعث مستقلاً إلى مقدّماته، فالعقل والوجدان يكذبانها، ضروره أنّ المولى وإن كان يتمكّن من إيجاب المقدّمه عند إيجاب ذيلها، إلّا أنّ العقل والوجدان يحكمان بعدم لزوم إيجابها عليه عند

إيجابه، بل له أن يوجب ذا المقدمه ويحيل إتيان المقدمه إلى لا بدّيتها العقليّه، بل البعث إليها لغو بعد حكم العقل بلزوم إتيانها(1).

ولو أرادوا بها العيّيّه، بمعنى أنّ البعث الفعلي إلى الواجب بعينه بعث فعلي نحو المقدمات أيضاً، فهو أوضح فساداً، لأنّه - مضافاً إلى كونه خلاف حكم الوجدان والعقل، لأنّ الأمر لا يمكن أن يكون بعثاً إلّا إلى متعلّقه - مخالف للأدبيات أيضاً، ضروره أنّ قوله: «كن على السطح» له مادّه وهيئته، مادّته هي الكون على السطح، وهيئته دالّه على وجوب هذه المادّه، وأمّا وجوب نصب السلم الذي هو مقدّمه للكون على السطح فلا أثر له فيه أصلاً كما لا يخفى.

وإن أرادوا أنّ البعث الفعلي إلى المقدمات من قبيل لوازم الماهيّة بالنسبه إلى البعث الفعلي إلى ذيهما، ففيه أوّلاً: أنّه لو كان كذلك لما شكّ في وجوب المقدمه أحد، كما لا يشكّ أحد في زوجيه الأربعة، وثانياً: أنّه مستلزم لأن يكون تصوّر وجوب ذي المقدمه كافياً في تصوّر وجوبها، كما أنّ تصوّر الأربعة مستلزم لتصوّر الزوجيه، مع أنّ الأمر في المقام ليس كذلك، بل قد يكون المولى عند تصوّر البعث إلى ذي المقدمه وإرادته غافلاً عن المقدمه فضلاً عن البعث إليها.

وإن أرادوا أنّ البعث الفعلي إلى المقدمه من قبيل لوازم الوجود بالنسبه إلى البعث الفعلي إلى ذيهما، وبعبارة اخرى: إيجاب ذي المقدمه علّه لإيجابها، ففيه:

أنّ المولى عند البعث إلى ذي المقدمه قد يكون غافلاً عن المقدمه كما تقدّم، فكيف يمكن صدور بعث قهري من المولى متعلّق بالمقدمه عند إيجاب ذيهما؟!

ص: ٤٠٥

١- (١) نعم، لو كانت المقدمه ممّا لا يدركها العقل كالشروط الشرعيّه، فلا بدّ للمولى بيان توقّف الواجب عليها بأيّ نحو كان، وأمّا الأمر بها فلا يجب عليه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها. م ح - ي.

على أنا نعلم خارجاً أنه أمر بكثير من الأشياء دون مقدماتها.

إن قلت: لعل الأوامر المتعلقة بالمقدمات لم تصل إلينا.

قلت: هذا الاحتمال وإن كان جارياً في الشرعيات، إلا أنه لا يجرى في أوامر الموالى العرفية، ضروره أننا نجد أنهم يأمرن بأشياء ولا يأمرن بمقدماتها.

هذا كله فيما إذا أرادوا الملازمه بين الوجوبين الفعلين.

وأما إن أرادوا الملازمه بين الوجوب الفعلى المتعلق بذى المقدمه والوجوب التقديرى المتعلق بالمقدمه بمعنى أن المولى إذا التفت فى المستقبل إليها يبعث إليها، ففيه: أن الملازمه من مقوله الإضافه، فلا يعقل أن يكون أحد طرفيها فعلياً والطرف الآخر تقديرياً، لأن المتضامين متكافئان وجوداً وعدمًا وقوةً وفعلاً.

هذا كله على تقدير أن يكون مرادهم الملازمه بين الوجوبين.

وأما إن أرادوا الملازمه بين الإرادتين الفعليتين - أعنى الإراده المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه والإراده المتعلقه بالبعث إلى المقدمه - فإن أرادوا بالملازمه العلية، بمعنى أن الإراده المتعلقه بالبعث إليها متولده ومرتشحه قهراً عن الإراده المتعلقه بالبعث إليه، ففيه: ما عرفت كراراً من عدم إمكان تحقق إرادته بدون تحقق مباديها، من تصور المراد والتصديق بفائدته وغيرهما.

وإن أرادوا العلية، بمعنى أن إرادته البعث إلى ذى المقدمه عله لأن تتحقق فى نفس المولى إرادته البعث إلى المقدمه مسبقه بمباديها، وبعبارة اخرى: إرادته إيجابه يوجب تصور إيجاب مقدمته والتصديق بفائدته وسائر المبادئ التى تتحقق عقيبتها الإراده، ففيه: أن إيجاب المقدمه لا فائده فيه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها، فأين التصديق بفائدته؟!

وإن أرادوا الملازمه بين الإراده الفعلية المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه والإراداه التقديرية المتعلقه بالبعث إلى المقدمه ففيه: ما عرفت آنفاً من أنّ الملازمه من مقوله الإضافة، فلا يمكن أن يكون أحد طرفيها فعلياً والطرف الآخر تقديرياً(١).

هذا ما أفاده سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى المقام مع توضيح منّا.

والحاصل: أنّ الملازمه مقطوعه العدم، لما عرفت من بطلان الأدله التى اقيمت عليها، ومن هذا البرهان الذى أقامه الإمام قدس سره لإثبات عدمها.

التفصيل بين السبب وغيره

ثمّ إنه فصل بعضهم بين السبب(٢) وغيره، فقال بتحقيق الملازمه بين ذى المقدمه وسببه، دون غيره من أجزاء العله، كالمقتضى والشرط وعدم المانع.

واستدلّ على وجوب السبب بأنّ التكليف لا يكاد يتعلّق إلّا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلّا هو السبب، وإنّما المسبّب من آثاره المترتبه عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته، فلا بدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه(٣).

نقد دليل القائلين بالتفصيل بين السبب وغيره

ولا يخفى ما فيه من أنّه ليس بدليل على التفصيل، بل على أنّ الأمر النفسى إنّما يكون متعلقاً بالسبب دون المسبّب، فلا يكون دليلاً على التفصيل فى الأمر

ص: ٤٠٧

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٣٩٥.

٢- (٢) الظاهر أنّ مرادهم بالسبب هو العله التامه لا المقتضى. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٥٨.

الغیری بأنه متعلّق بمقدّمه دون اخرى كما هو المدّعی.

على أنّ فسادہ واضح، ضروره أنّ المسبّب مقدور للمکلف، وهو متمکّن منه بواسطة السبب، ولا يعتبر فی التکلیف أزيد من القدره، كانت بلا- واسطه أو معها، لأنّ الحاكم على لزوم كون المکلف به مقدوراً هو العقل، وهو لا يقضى بأكثر من مطلق القدره كما لا يخفى.

التفصيل بين الشرائط الشرعيه وغيرها

وفصل بعضهم بين الشرط الشرعي وغيره من العقلي والعادي، فقال بالملازمه في الأول دون الثاني.

واستدلّ على وجوب الشرط الشرعي بأنه لو لا وجوبه (١) شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادةً (٢).

نقد دليل القائلين بالتفصيل بين الشرط الشرعي وغيره

وفيه: أنّه إن أراد عدم كونه شرطاً في الواقع وبحسب مقام الثبوت لو لا وجوبه، فهو مستلزم للدور، ضروره أنّ الوجوب الغيري لا يتعلّق بالمقدّمات إلّا بملاك المقدّميه، فهو يتوقّف عليها، فلو كانت المقدّميه أيضاً متوقّفه على الوجوب لكان دوراً مصرّحاً كما لا يخفى.

ولو أراد أنّ الشرطيّه متوقّفه في مقام الإثبات على الوجوب، يعنى «لو لا وجوبه شرعاً لما كان لنا طريق إلى استكشاف شرطيته» ففيه أولاً: أنّه لا يرتبط بما نحن فيه، لأنّ النزاع إنّما هو في الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب

ص: ٤٠٨

١- (١) المراد به الوجوب الغيري. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٥٩.

مقدمته بعد إحراز مقدماتها، وهذا الدليل يفيد أنه لا طريق لنا إلى استكشاف المقدمته إلتعلق الوجوب الغيرى بها.

وثانياً: أنا نمنع انحصار الطريق إلى الشرطيه فى الوجوب الغيرى، إذ يمكن استكشافها من الأوامر الإرشاديّه، كقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (١)»... (٢)، أو من الأوامر النفسيه المتعلقه بذى المقدمه متقيداً بشرطه، نحو «صل مع الطهاره»، والشرط على هذا لا يكون واجباً غيرياً ولا نفسياً، أمّا عدم وجوبه الغيرى فواضح، وأمّا عدم وجوبه النفسى فلاّ الأمر إذا تعلق بمقيد فالتقيد وإن كان داخلاً إلّا أنّ نفس القيد يكون خارجاً عن دائره المتعلق.

بل يمكن استكشاف الشرطيه من دليل لا يتضمّن الأمر أصلاً، نحو «لا صلاه إلّا بطهور» (٣).

وثالثاً: سلّمنا أنّ الطريق إلى الشرطيه منحصر فى الوجوب الغيرى، لكنّ الكلام فى كيفيه استكشاف كون الأمر غيرياً، لأنّ الأمر المتعلق بالوضوء مثلاً- إمّا أن يكون بعباره «توضّأ» أو بعباره «توضّأ للصلاه»، والأوّل ظاهر فى النفسيه، والثانى فى الإرشاد إلى الشرطيه، فأين الأمر الغيرى المولوى، كى نستكشف منه الشرطيه؟

فلا طريق لنا إلى استكشاف كون الأمر غيرياً إلّا بعد إحراز شرطيه متعلقه، فتوقف العلم بالشرطيه على الأمر الغيرى يستلزم الدور.

هذا تمام الكلام فى مقدمه الواجب.

ص: ٤٠٩

١- (١) الأمر بالوضوء والغسل والتيمم فى هذه الآيه الشريفه إرشاد إلى شرطيه هذه الطهارات الثلاث للصلاه. منه مدّ ظله.

٢- (٢) المائده: ٦.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١: ٣٦٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

القول في مقدّمه المستحبّ

وجميع ما تقدّم من المباحث يجرى في مقدّمه المستحبّ أيضاً، فكلّ من قال بالمالزمه بين الوجوبين هناك يقول بالمالزمه بين الاستجابيين هنا، وكلّ من قال هناك باللابديّ العقليه فقط وأنكر المالزمه يقول ها هنا أيضاً بالرجحان العقلي فقط وينكر المالزمه بين الاستجابيين.

ولا يتوهم أنّ الوضوء مثلاً واجب للصلاه المستحبّه، كما هو واجب للواجبه، لكونه شرطاً لازماً لكليهما، ضروره أنّ الصلاه سواء كانت واجباً أو مستحبّه لا تقع صحيحه إلا إذا كانت مع الطهاره.

فإنّ هذا الوجوب وجوب شرطي، لا مولوي تكليفي، وبعباره اخرى: إذا قلنا: «يجب الوضوء للصلاه ولو كانت مستحبّه» معناه أنّه شرط لها، وأمّا حكمه فهو الاستحباب الشرعي الغيري بناءً على المالزمه، والرجحان العقلي بناءً على عدمها.

القول في مقدّمه الحرام

وفي مقدّمه الحرام خمس أقوال: في مقدّمه الحرام

١ - ثبوت المالزمه بين حرمة الشيء وحرمة مقدّمته مطلقاً،

٢ - عدم ثبوتها مطلقاً،

٣ - التفصيل بين العله التامه في الأفعال التوليديه، وبين غيرها، من أجزاء العله مطلقاً والعله التامه من الأفعال غير التوليديه،

٤ - التفصيل بين المقدّمه الموصله وغيرها،

٥ - التفصيل بين ما قصد به التوصل إلى الحرام وغيره.

والمحقق الخراساني رحمه الله مع ذهابه في مقدمه الواجب إلى تحقق الملازمه مطلقاً ذهب هاهنا إلى القول الثالث، وهو تحقق الملازمه بين حرمه الشيء وحرمه علته التامه في خصوص الأفعال التسبيبيه، وعدم تحققها بينهما فيما إذا كانت المقدمه جزءاً للعلّه أو علّه تامه لغير الأفعال التوليديه.

وفرق بين المسألتين (١) بأن المطلوب في الواجب إنما هو وجود الفعل، وهو يتوقف على كل واحد من مقدماته، بحيث لو تركت إحداها لم يتحقق المطلوب، فوجوب شيء يستلزم وجوب كل واحد من مقدماته، بخلاف الحرام الذي يكون المطلوب فيه ترك الفعل، فإن الترك يتحقق بترك إحدى المقدمات، فلو أتى بجميع مقدمات الحرام سوى واحد منها لتحقق المطلوب، وهو ترك الحرام، فلا ملازمه إلا بين حرمه الشيء وحرمه علته التامه في خصوص الأفعال التوليديه التي (٢) يتحقق الحرام قهراً عقيبها، كالإحراق الحاصل قهراً عقيب إلقاء الشيء في النار من دون دخل إرادته الملقى في الإحراق.

إن قلت: ما من فعل إلا وله علّه تامه توجب تحققه، فلماذا خصصت الحرمه بالعلّه التامه في خصوص الأفعال التوليديه؟

قلت: نعم، ولكن الجزء الأخير للعلّه التامه في غيرها إنما هو إرادته الفاعل، وهي لا تكاد تتصف بالحرمه، لكونها غير اختياريه، والتكليف لا يتعلق إلا بمقدور (٣).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

ص: ٤١١

١- (١) أى مسأله مقدمه الواجب ومسأله مقدمه الحرام. م ح - ي.

٢- (٢) صفه للعلّه التامه لا للأفعال التوليديه. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٥٩.

ويرد عليه أولاً: أننا لا نسلم عدم اختيارية الإرادة كما قلنا كراراً، وإلا امتنع اعتبار قصد القربة بل اعتبار أصل التيه (1) في العبادات شرعاً أو عقلاً.

مناقشه الإمام الخميني في كلام صاحب الكفايه

وثانياً: ما أورد عليه سيدنا الأستاذ الأ-عظم الإمام قدس سره، وهو أن الإرادة ليست هي الجزء الأخير للعلّه التامه لا في الأفعال التوليدية ولا في غيرها، أما في الأفعال التوليدية فهو واضح، وصاحب الكفايه رحمه الله أيضاً معترف به، وأما في غيرها فلأن من يشرب الماء مثلاً- ينقذح في نفسه أولاً- إرادته شرب الماء، ثم يأتي بمقدماته، من تقريب الكأس إلى فمه وصب الماء فيه وتحريك الأعضاء الخاصه بالبلع، فيتحقق الشرب عقيها قهراً، فالإرادته تتحقق قبل سائر المقدمات لا بعدها، كيف والإرادته المتعلقة بالمقدمات تابعه للإرادته المتعلقة بذيها؟!!

فالفاعل يريد الفعل أولاً، ثم يريد مقدماته ثانياً، ثم يأتي بها ثالثاً، فيتحقق الفعل قهراً، ولا فرق في ذلك بين الأفعال التوليدية وغيرها، فكما أن إرادته إحراق شيء تنقذح في نفس الفاعل أولاً ثم إرادته إلقاءه في النار، ثم يلقيه فيها، فيترتب عليه الإحراق، كذلك إرادته شرب الماء تنقذح في نفسه أولاً ثم إرادته مقدماته، ثم يأتي بالمقدمات التي آخرها تحريك الأعضاء الخاصه بالبلع، فيقع شرب الماء، فكما أن الإلقاء في النار هو الجزء الأخير للعلّه في مسأله الإحراق، فكذلك تحريك الأعضاء الخاصه بالبلع هو الجزء الأخير لها في

ص: ٤١٢

١- (١) فإن تيه الشيء عبارته اخرى عن قصده وإرادته. م ح - ٥.

مسأله شرب الماء لا إرادته الشرب.

إن قلت: نعم، ولكن نفس تحريك الأعضاء الخاصه بالبلع لا يتحقق إلا عن إرادته واختيار.

قلت: نعم، ولكن الإرادته التي فرضت الجزء الأخير من العله في كلام المحقق الخراساني رحمه الله هي إرادته نفس الفعل لا إرادته مقدماته، ولا فرق في ذلك بين الأفعال التوليدية وغيرها، فإن الإنسان كما يريد أولاً الإحراق ثم يأتي بمقدماته، كذلك يريد أولاً شرب الماء ثم يأتي بمقدماته.

على أنه لا فرق بين الأفعال التوليدية وغيرها في صدور الجزء الأخير من علتها التامة عن إرادته واختيار، فإن الإلقاء في النار - في مثال الإحراق - يتحقق عن إرادته، كما أن تحريك الأعضاء الخاصه بالبلع - في مثال شرب الماء - يتحقق كذلك، فلا فرق بين هذين النوعين من الأفعال في محل النزاع أصلاً، فلو قيل بحرمة العله التامة في الأفعال التوليدية، فلا بد من القول بها في غيرها أيضاً، ولا يصح التفصيل بين النوعين من الأفعال (1).

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله مع توضيح منا.

وهو دقيق متين، إلا فيما إذا تعلق الإرادته بشيء يتحقق عقيبها من دون توسط أيه مقدمه، كحركة الأعضاء والجوارح، فإن إرادته حركة اليد مثلاً عله تامه لها، بحيث تحصل حركتها عقيب إرادتها من دون أن تحتاج إلى شيء آخر.

كلام المحقق الحائري رحمه الله في مقدمه الحرام

قال المحقق الحائري رحمه الله في الدرر: إن العناوين المحرمة على ضربين: أحدهما:

أن يكون العنوان بما هو مبغوضاً من دون تقييده بالاختيار وعدمه، من حيث

ص: ٤١٣

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٤٠١.

المبغوضيه، وإن كان له دخل في استحقاق العقاب، إذ لا عقاب إلا على الفعل الصادر عن اختيار الفاعل، والثاني: أن يكون الفعل الصادر عن إرادته واختيار مبغوضاً، بحيث لو صدر عن غير اختياره لم يكن منافياً لغرض المولى، فعلى الأول عله الحرام هي المقدمات الخارجيه من دون مدخليه الإراده، بل هي عله لوجود عله الحرام، وعلى الثاني تكون الإراده من أجزاء العله التامه.

إذا عرفت هذا فنقول: نحن إذا راجعنا وجداننا نجد الملازمه بين كراهه (1) الشىء وكراهه العله التامه له من دون سائر المقدمات، كما إذا راجعنا الوجدان في طرف إرادته الشىء نجد الملازمه بينها وبين إرادته كل واحد من مقدماته، وليس في هذا الباب دليل أمتن وأسد منه، وما سوى ذلك ممّا أقاموه غير نقى من المناقشه.

وعلى هذا ففي القسم الأول (2) إن كانت العله التامه مركبه من امور، يتّصف المجموع منها بالحرمة، وتكون إحدى المقدمات لا بشخصها محرّمه، إلا إذا وجد باقى الأجزاء وانحصر اختيار المكلف في واحده منها، فتحرم عليه شخصاً، من باب تعيين أحد أفراد الواجب التخييري بالعرض فيما إذا تعدّر الباقي، فإن ترك أحد الأجزاء واجب على سبيل التخيير، فإذا وجد الباقي وانحصر اختيار المكلف في واحد معين يجب تركه معيناً، وأما القسم الثاني - أعنى فيما إذا كان الفعل المقيّد بالإرادته محرّماً - فلا يتّصف الأجزاء الخارجيه

ص: ٤١٤

١- (١) لم يرد من «الكراهه» معناها الاصطلاحى الفقهى، بل أراد معناها اللغوى، فيناسب الحرمة المبحوث عنها في المقام. منه مدّ ظله في توضيح كلام المحقق الحائرى رحمه الله.

٢- (٢) وهو ما إذا كان العنوان بما هو محرّماً ومبغوضاً من دون تقييده بالاختيار وعدمه. م ح - ي.

بالحرمة، لأنَّ العلة التامة للحرام هي المجموع المركب منها ومن الإرادة، ولا يصحَّ إسناد الترك إلّا إلى عدم الإرادة، لأنّه أسبق رتبةً من سائر المقدمات الخارجيّة (١).

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

مناقشه الإمام الخميني رحمه الله فيه وجوابها

وناقش فيه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنَّ الإرادة في القسم الثاني دخيله في متعلّق الحرمة، حيث إنّ الحرام النفسى هو الفعل الصادر عن الإرادة، فهي محرّمة بالحرمة النفسية، وليست في رديف المقدمات.

وفيه: أنّ المحقّق الحائري رحمه الله جعل الإرادة قيماً لمتعلّق الحرمة النفسية لا جزءاً له، فهي خارجه عن المتعلّق وإن كان التقيد بها داخلياً.

بيان الحقّ في مسأله مقدّمه الحرام

وبعدما عرفت من عدم الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته مطلقاً، فالحقّ هاهنا أيضاً عدم الملازمة بين حرمة وحرمتها كذلك (٢).

وأما بناءً على الملازمة فالحقّ هو حرمة الجزء الأخير من العلة التامة فيما إذا كانت مركّبة من الإرادة والمقدمات الخارجيّة، وحرمة الإرادة (٣) فيما إذا كانت هي العلة التامة لتحقّق الحرام، كما إذا كان الحرام حركة العضلات التي

ص: ٤١٥

١- (١) درر الفوائد: ١٣٠.

٢- (٢) نعم، يمكن أن ينطبق على مقدّمه عنوان محرّم، فتصير حراماً لأجل ذلك العنوان، كالتجرى بناءً على حرمة. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) فإنّها أمر اختياري، كما اختاره الأستاذ «مدّ ظلّه». م ح - ي.

تتحقق بمجرد إرادتها.

هذا تمام الكلام في مقدّمه الحرام، وبه تمّ جميع مباحث مقدّمه الواجب.

والحمد لله ربّ العالمين.

ص: ٤١٦

اختلفوا في أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ وتحقيق الحال يستدعى تقديم امور:

الأول: في كون المسأله اصوليه

قال المحقق النائنى رحمه الله: لا إشكال في أنّ المسأله من مسائل الأصول؛ لأنّ نتيجهتها تقع في طريق الاستنباط (1).

وهو صحيح إن لم يرد حصرها في الأصول، ضروره أنّها مع كونها مسأله اصوليه من مسائل اللغه أيضاً، حيث إنّ اللغويين يبحثون عن مفاد الهيئه كما يبحثون عن مفاد الماده، فمن شأنهم أن يتكلموا في مفاد هيئه «افعل» من حيث اقتضائها النهى عن الضدّ.

ص: ٤١٧

قال المحقق النائنى أيضاً: ليست المسأله من المباحث اللفظيه؛ لوضوح أنّ المراد من الأمر العنوان الأعمّ من اللفظى واللبى المستكشف من الإجماع ونحوه، بل هى من المباحث العقليه، وليست من المستقلات العقليه، بل هى من الملازمات - على ما تقدّم شرح ذلك فى أوّل البحث عن وجوب المقدمه - وذكرها فى المباحث اللفظيه لكون الغالب فى الأوامر كونها لفظيه (1)، إنتهى.

ص: ٤١٩

الثالث: فى بيان المراد من كلمتى «لاقتضاء» و «الضدّ» فى المقام

إشاره

ذهب المحقّق النائى رحمه الله تبعاً لأستاذه صاحب الكفايه رحمه الله إلى أنّ الاقتضاء فى العنوان أعمّ من كونه على نحو العيئيه، أو التضمّن، أو الالتزام؛ لأنّ لكلّ وجهاً بل قائلاً، كما أنّ المراد من الضدّ ليس خصوص الأمر الوجودى، وإن كان الظاهر منه ذلك، بل المراد منه مطلق المعاند الشامل للنقيض وللأمر الوجودى (١).

نقد كلام المحقّقين النائى والخراسانى رحمهما الله

ويرد على المحقّق النائى رحمه الله أنّ هذا ينافى ما تقدّم منه فى المقدمه الثانيه من كون المسأله عقليّه، ضروره أنّ الدلالات الثلاث من شؤون اللفظ لا العقل.

وهاهنا إشكال آخر يرد عليه وعلى صاحب الكفايه كليهما، وهو أنّ الاقتضاء عباره عن تأثير شىء فى شىء آخر وكونه سبباً له، فى معناه الحقيقى خصوصيتان:

إحداهما: كون المقتضى - بالكسر - مغايراً للمقتضى - بالفتح -،

ص: ٤٢١

١- (١) كفايه الأصول: ١٦٠، وفوائد الأصول ١ و ٢: ٣٠١.

والأخرى: كونه علّه له مؤثراً فيه.

ولا يخفى أنّ الاقتضاء في المقام ليس بمعناه الحقيقي؛ لأنّ الإيجاب والتحریم أمران اعتباريان، فلا يكون أحدهما علّه مؤثراً في الآخر؛ لاختصاص التأثير والتأثر بالأمر الحقيقي، فلا بدّ من أن يكون استعماله بنحو المجاز، ولا يصحّ استعماله مجازاً إلّا إذا كان المقتضى مغايراً للمقتضى بعد عدم تحقّق خصوصيته الأخرى أعني التأثير والعلّية، فإنّ المجاز - بناءً على ما تقدّم من أنّ الحقّ هو الذي اختاره الإمام رحمه الله تبعاً لأستاذه المحقّق الاصفهاني «صاحب كتاب وقايه الأذهان» رحمه الله - عبارته عن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بادّعاء أنّ المورد فرد منه، ولا يصحّ هذا الادّعاء فيما إذا كان المراد فاقدًا لجميع خصوصيات الموضوع له.

وكذا الحال بناءً على المشهور من كون المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ضروره أنّهم أيضاً لا يجوزون استعماله في أيّ شيء ولو لم يكن بينه وبين المعنى الحقيقي علاقته.

فلما لم يكن بين المقتضى والمقتضى في المقام علّية ومعلوليه فلو لم يكونا متغايرين أيضاً لم يكن مصححاً للاستعمال المجازي، لفقدان كلتا الخصوصيتين المعبرتين في المعنى الحقيقي.

فلا يصحّ أن يكون الاقتضاء في عنوان البحث أعمّ من الدلالات الثلاث؛ لأنّ في العيية والجزئية فقدان المغايره بين المقتضى والمقتضى (1)، فلا بدّ من أن يكون مختصاً بالدلالة الالتزامية.

والقول بالعيية والجزئية مع قطع النظر عن عنوان «الاقتضاء» أيضاً واضح

ص: ٤٢٢

١- (١) أمّا عدم المغايره في فرض كون النهي عن الضدّ عين الأمر بالشىء فواضح، وأمّا في فرض كونه جزءاً منه فلعدم كفايه المغايره بنحو الكليّة والجزئية في صدق الاقتضاء. م ح - ٥.

البطلان، فإنّ تغاير مفهوم وجوب إزاله النجاسه عن المسجد مع مفهوم حرمة الصلاه أمرٌ بديهي، وكذا تغايره مع مفهوم حرمة ترك الإزاله، ضروره أنّه لا يخطر بالبال عند سماع «أزل النجاسه عن المسجد» حرمة الصلاه، ولا حرمة ترك الإزاله، فالقول بأنّ الأمر بالشىء عين النهى عن ضده الخاصّ أو العامّ ضرورى البطلان، وكذا القول بأنّ النهى عن الضدّ الخاصّ جزء من الأمر بالشىء، لوضوح أنّ حرمة الصلاه ليست بعض مفهوم وجوب إزاله النجاسه عن المسجد، وأمّا النهى عن الضدّ العامّ فهو وإن كان جزءاً من الأمر بالشىء بناءً على كون الوجوب مركّباً من طلب الفعل والمنع من الترك، إلّا أنّه خلاف التحقيق، فإنّك قد عرفت أنّ الوجوب أمر بسيط، وهو البعث والتحريك الاعتبارى (1)، على أنّه وإن كان يصحّ الجزئيه بالنسبه إلى النهى عن الضدّ العامّ، إلّا أنّه لا يصحّها مطلقاً، حتّى بالنسبه إلى النهى عن الضدّ الخاصّ.

فلا بدّ من تخصيص النزاع بصوره الالتزام، لأنّ تعميمه بحيث يشمل المطابقه والتضمّن، يستلزم كون النزاع فى أمر ضرورى البطلان، وهو لا يليق بحال العلماء المحقّقين.

ولو أبيت إلّامن التعميم بغمض العين عن وضوح بطلان المطابقه والتضمّن فلا بدّ من تبديل كلمه «الافتضاء» فى عنوان البحث بكلمه «الدلاله» ونحوها، بأن يقال: «الأمر بالشىء هل يدلّ على النهى عن ضده أم لا؟» لما عرفت من عدم إمكان تصحيح كلمه «الافتضاء» بالنسبه إلى العيئيه والجزئيه ولو بنحو المجازيّه، بخلاف كلمه «الدلاله» التى تعمّ الدلالات الثلاث.

بل لا بدّ من تبديل «الافتضاء» بمثل «الكشف» أو «الدلاله» أو

ص: ٤٢٣

١- (١) لا يخفى أنّ هذا يدلّ على أصل بطلان القول بالجزئيه بالنسبه إلى الضدّ العامّ، لا على وضوح بطلانه، كما هو المدعى. م ح - ٥.

«الاستلزام» حتى في الالتزام، لأن استعمال كلمه «يقتضى» وإن كان صحيحاً فيه بنحو المجازيه، إلّا أنّ هذا البحث يشتمل على مطالب علميه كثيره دقيقه، و يترتب عليه ثمرات كثيره فقهيه، ولا يناسب تفهيم هذه المسأله بعنوان مجازي، كما لا يجوز استعمال الصيغ المتضمنه للألفاظ المجازيه في المعاملات التي منها النكاح، لأهميتها، فلا بدّ من أن يقال في عنوان البحث «الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن ضده؟» ونحو ذلك، كى يكون استعمال الألفاظ بنحو الحقيقه فى هذه المسأله.

إن قلت: يمكن أن يراد من كلمه «يقتضى» أيضاً معناه الحقيقى، لتحقق الخصوصيتين المعبرتين فى معناه فى المقام، أمّا المغايره بين المقتضى والمقتضى - وهما الأمر بالشىء والنهى عن ضده - فظايره على الالتزام، وأمّا تأثير المقتضى فى المقتضى فيمكن القول بتحقيقه أيضاً فى المقام؛ لأنّ عدم الضدّ مقدّمه لفعل المأمور به بناءً على الاقتضاء (1)، فوجوبه معلول لوجوبه بناءً على القول بالملازمه فى باب مقدّمه الواجب، فالبحث يرجع إلى أنّ وجوب الشىء هل يكون علّه لوجوب ترك ضده، فيحرم فعله أم لا (2)؟ فلا إشكال فى استعمال كلمه «يقتضى» وإرادته معناه الحقيقى فى المقام.

قلت: قد عرفت فى مبحث المقدّمه فساد القول بمعلوليته وجوبها من وجوب ذبيها وترشحه منه.

ص: ٢٢٤

١- (١) فإنّ المقدّمه اساس دليل القائلين بالاقتضاء كما سيأتى. م ح - ي.
٢- (٢) سيأتى أنه لا بدّ للقائل بالاقتضاء فى الضدّ الخاصّ من ثلاثه امور: ١ - أنّ ترك الضدّ مقدّمه لفعل ضده، ٢ - أنّ الملازمه متحقّقه بين وجوب ذى المقدّمه ووجوبها، ٣ - أنّ وجوب الشىء مستلزم لحرمة نقيضه، فترك الصلاه مثلاً مقدّمه لإزاله النجاسه عن المسجد، فهو واجب غيرى، كما أنّ الإزاله واجبه نفسيه، ففعل الصلاه حرام غيرى، لاستلزام وجوب الترك لحرمة نقيضه وهو الفعل، ولا بدّ للقائل بعدم الاقتضاء من إنكار هذه الأمور الثلاثه أو بعضها. منه مدّ ظلّه.

فى البعث عن أدله القول بالاقضاء

البعث حول أدله القول بالاقضاء

تمسك القائلون بالاقضاء بوجهين:

الوجه الأول: طريقه المقدميه

وهى أن ترك الضد مقدمه لفعل المأمور به (١)، فهو واجب، لوجوب مقدمه الواجب (٢)، ونقيض هذا الترك - وهو فعل الضد - حرام، لأجل استلزام وجوب الشئ لحرمة نقيضه.

واستدلوا لإثبات كون ترك أحد الضدين مقدمه لفعل الضد الآخر بوجود التعاند والتمايح بينهما، فوجود كل منهما متوقف على عدم الآخر توقف الشئ على عدم مانعه.

ص: ٤٢٥

- ١- (١) اختلفوا فى هذه المسأله على ثلاثة أقوال: أحدها: مقدميه عدم الضد لوجود الضد الآخر مطلقاً، الثانى: عدم مقدميته له كذلك، الثالث: التفصيل بين ما إذا كان موجوداً حين تحقق الضد الآخر وبين ما إذا لم يكن موجوداً حينئذٍ، فعدمه مقدمه فى الأول دون الثانى، فلو كنت مشغلاً بالصلاه مثلاً فتركها مقدمه للإزاله، وإلّا فلا. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) لا يخفى عليك فساد هذا الأمر بناءً على ما اخترناه فى باب مقدمه الواجب من عدم الملازمه بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته. منه مدّ ظلّه.

إشكال صاحب الكفاية رحمه الله على ما أفاده القائل بالاقضاء

وناقش فيه المحقق الخراساني رحمه الله بأن المعانده والمنافره بين الشئيين لا تقتضى إلّا عدم اجتماعهما فى التحقّق، وحيث لا منافاه أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملائمه كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله فى مرتبه واحده (١)، من دون أن يكون فى البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر كما لا يخفى (٢)، إنتهى.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله فى المقام

ونوقش فيه بأن كمال الملائمه لا ينافى التقدّم والتأخر، فإنّ بين عدم العله وعدم المعلول كمال الملائمه، مع أنّ عدمها متقدّم على عدمه رتبه، لا- لأجل عله عدم العله لعدم المعلول، فإنّ القول بعليته له مبنى على المسامحه، ومرجه إلى تحقّق العله بين وجوديهما، بل لأجل كون النقيضين فى مرتبه واحده كما اعترف به المحقق الخراساني رحمه الله أيضاً، توضيحه: أنّ وجود العله متقدّم رتبه على وجود المعلول بلا إشكال، فعدمها أيضاً متقدّم على عدمه؛ لأنّ العدم نقيض الوجود، فعدم كلّ منهما فى مرتبه وجوده بمقتضى ما تقدّم من كون النقيضين فى مرتبه واحده، فتقدّم رتبه العله على رتبه المعلول يقتضى تقدّم عدمها على عدمه رتبه مع تحقّق كمال الملائمه بينهما.

ولكنّ المحقق الخراساني رحمه الله أكمل كلامه المتقدّم بوجه آخر، وهو قوله: فكما أنّ قضيّه المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما فى ثبوت

ص: ٤٢٦

١- (١) مع أنّ المقدّمه لابدّ من أن تكون متقدّمه على ذيه رتبه. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٦١.

الآخر كذلك فى المتضادين (١)، إنتهى.

وأوضحه تلميذه المحقق القوجانى فى حاشيته على الكفايه بكلام يرجع إلى مقدمات ثلاث:

الأولى: أن النقيضين فى رتبه واحده، بمعنى أن الوجود فى ظرف معين من الزمان أو فى مرتبه من مراتب الواقع ليس نقيضه إلا العدم فى ذلك الزمان أو تلك المرتبه، إذ لا تعاند فى غير هذا الوجه، إذ عدم زيد فى الغد لا يعاند وجوده فى اليوم، وعدم المعلول فى رتبه العله لا يباين وجوده فى مرتبه نفسه، وبعبارة اخرى: ليس نقيض الوجود فى زمان أو رتبه، العدم مطلقاً، بل نقيضه هو العدم البدلى، أى العدم الذى يقوم مقام الوجود بدلاً عنه لولاه، وهو العدم المقيد بكونه فى زمان الوجود ورتبته.

الثانية: أن الضدين أيضاً فى مرتبه واحده وفى زمان واحد، لأجل البيان المتقدم فى النقيضين، مثلاً لو فرضنا تحقق أحد الضدين كالبياض فى ظرف من الزمان فضده هو السواد فى تلك القطعه من الزمان؛ لعدم المنافاه لو تحققا فى قطعتين، ضروره أن الجدار مثلاً يمكن أن يكون أبيض فى اليوم ويصير أسود غداً، فالبينونه الحقيقيه بين الضدين لا تتحقق إلا بالمطارده، وهى تتوقف على اتحادهما زماناً ورتبه، وبيان آخر: إن مناط امتناع اجتماع الضدين هو لزوم اجتماع النقيضين الذى هو أم القضايا، ومناطق الامتناع فيه إنما يكون مع وحده الرتبه كما تقدم، فكذلك فى اجتماع الضدين.

الثالثه: أننا نستنتج من هاتين المقدمتين أن أحد الضدين مع نقيض الآخر فى رتبه واحده، توضيح ذلك: أنه علم أن البياض مع نقيضه وهو عدم البياض

ص: ٤٢٧

١- (١) كفايه الأصول: ١٦١.

فى رتبه واحده، وعلم أيضاً أنّ البياض مع السواد واقعان فى مرتبه واحده، فيستنتج أنّ نقيض البياض متحد مع السواد رتبه.

فنقول فى المقام:

عدم الصلاه يكون فى رتبه وجودها، لما سبق فى المقدمه الأولى من وحده رتبه النقيضين، ووجود الصلاه يكون فى رتبه وجود الإزاله، لما تقدم فى المقدمه الثانيه من اتحاد رتبه الضدين، فعدم الصلاه يكون فى رتبه وجود الإزاله، فكيف يكون مقدمه لها مع أنّ شيئاً لا يكاد يكون مقدمه لشيء آخر إلّا إذا كان متقدماً عليه رتبه، ضروره تقدم رتبه العله على رتبه المعلول، سواء كانت عله تامه أو جزءاً لها.

إشكال الإمام الخميني رحمه الله على هذا الدليل

وناقش سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فى جميع هذه الأمور الثلاثه:

أمّا أولها: فبمنع كون النقيضين فى رتبه واحده، لأنّ وجود المعلول فى رتبه عله ليس نقيضه كون عدمه فى رتبتها، إذ لا واقعته للأعدام حتّى تشغل مرتبه من مراتب الواقع، بل نقيضه سلب وجود المعلول فى هذه المرتبه، على أن تكون الرتبه قيماً للمسلوب لا- للسلب. وبالجملة: إنّ نقيض كلّ موجود فى أى مرتبه أو زمان هو عدم الموجود الواقع فى هذه الرتبه أو ذلك الزمان، فإذا كذب كون المعلول فى رتبه عله صدق عدم كونه فى رتبتها، لا كون عدمه فى رتبتها، فإنّه أيضاً غير صادق.

فتلخص أنّ نقيض كون المعلول فى رتبه العله عدم كونه فى رتبتها، لا- كون العدم فى رتبتها حتّى يقال: إنّ النقيضين فى رتبه واحده.

ص: ٤٢٨

وأما ثانيها: فبأنّ الضدّين وإن كانا لا يجتمعان في زمان واحد، إلّا أنّه لا دليل على اتّحادهما بحسب الرتبة (١) أيضاً؛ لأنّ الرتبة ليست أمراً محسوساً وجدائياً كالزمان، بل أمرٌ عقلي، والعقل لا يحكم بشيء بدون الملاك، فهو يحكم بتقدّم العلّة على المعلول رتبةً بملاك أنّها تفيضة وتوجده، وتأخّر المعلول عن العلّة كذلك بملاك أنّ وجوده نشأ منها، وباتّحاد رتبة المعلولين لعلّه واحده بملاك عدم كون أحدهما أنقص من الآخر في المعلوليّته للعلّة المشتركة، وملاك الاتّحاد الرتبي لا يوجد في الضدّين (٢).

إن قلت: يكفي الاتّحاد الزماني في إثبات الاتّحاد الرتبي.

قلت: كلّاً، فإنّ العلّة والمعلول متّحدان زماناً، مختلفان رتبةً، فالاتّحاد الزماني لا يدلّ على تحقّق الاتّحاد الرتبي أيضاً.

وأما ثالثها: فبأنّه لو سلّم كون النقيضين والضدّين في رتبة واحده، فلاإنكار لزوم كون أحد العينين في رتبة نقيض الآخر مجال واسع، لعدم البرهان على أنّ الرتب العقليّيه حكمها حكم الزمان في الخارج (٣)، لو لم نقل بأنّ البرهان قائم على خلافه، لأنّ للرتب العقليّيه ملاكات خاصّه، ربما يكون الملاك موجوداً في الشيء دون متّحده في الرتبة، ألا ترى أنّ ملازم العلّة لا يكون مقدّماً على

ص: ٤٢٩

١- (١) ولا بدّ للمحقّق الخراساني والقوچاني رحمهما الله من إثبات اتّحادهما رتبةً للوصول إلى المقصود وهو نفى مقدّميّة عدم أحدهما للآخر، لأنّ عدم أحدهما من قبيل عدم المانع كما جاء في دليل القائل بالاقضاء، وعدم المانع جزء للعلّة التامّه، وتقدّم العلّة على المعلول إنّما هو بحسب الرتبة لا الزمان. م ح - ي.

٢- (٢) كما لا يوجد ملاك التقدّم والتأخّر الرتبيين بينهما أيضاً. م ح - ي.

٣- (٣) حيث إنّنا بعد علمنا بأنّ زياداً موجود في زمن عمرو وعمراً موجود في زمن بكر نعلم وجداناً بأنّ زياداً موجود في زمن بكر. م ح - ي.

المعلول رتبته، لفقدان ملاك التقدم فيه، وهو كون وجوب الشيء من وجوبه ووجوده من وجوده (١)، (٢).

كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام

وللإمام قدس سره تحقيق في المسألة يقتضى بطلان القولين، أعني القول بمقدمته عدم أحد الضدين للضد الآخر، والقول باتحادهما رتبته، وهو أنه لا بد في كل قضية حملته موجه من وجود الموضوع في الخارج إذا كان الحمل بلحاظ وجوده الخارجى، مثل «الجدار أبيض» وفي الذهن إذا كان بلحاظ وجوده الذهني، نحو «الإنسان كلى»، ولو لم يكن الحمل بهذين اللحاظين فلا بد من ثبوت الموضوع وتقرره في نفس الأمر، وهو وعاء أوسع من الخارج والذهن، نحو «الإنسان ماهية من الماهيات» فإن الجدار الموجود في الخارج متصف بأنه أبيض، والإنسان المتحقق في الذهن متصف بأنه كلى، والإنسان المتقرر في نفس الأمر متصف بأنه ماهية.

والدليل على لزوم ثبوت الموضوع في الموجبات الحملية هو القاعده الفرعيه، أعني «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له».

ص: ٤٣٠

١- (١) لا- يقال: يمكن إقامه البرهان في المقام، وهو أن عدم أحد الضدين في مرتبه وجوده، ووجوده في مرتبه الضد الآخر، فعدم أحد الضدين في مرتبه الضد الآخر. فإنه يقال: هذا وإن كان بصوره قياس الشكل الأول بالنظر السطحي، إلّا أن واقعه مغالطه، كمغالطه قولنا بالفارسيه: «ديوار موش دارد، وموش گوش دارد، پس ديوار گوش دارد»، ولا بد من تشكيل القياس في المقام بهذه الكيفيه: «عدم أحد الضدين في مرتبه وجود ذلك الضد، وكل شيء في مرتبه وجود ذلك الضد في مرتبه الضد الآخر» وفي ضمن مثال واضح «عدم الصلاه في مرتبه وجود الصلاه، وكل شيء في مرتبه وجود الصلاه في مرتبه وجود الإزاله»، والكبرى في هذا القياس كاذبه. م ح - ى.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ٤١٥.

إن قلت: لا- إشكال في أن الحمل في قولنا: «اجتماع النقيضين محال» و «شريك الباري ممتنع» إنما هو بلحاظ وجود الموضوع خارجاً مع أنه ليس بموجود في الخارج.

قلت: هذا النوع من القضايا وإن كانت موجه ظاهراً إلا أنها في الحقيقة سالبة محصّله مفادها «لا- يكاد يمكن تحقّق اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج»، والسالبة المحصّله تصدق بانتفاء الموضوع أيضاً كما عرفت.

فعلى هذا لا مجال للقول بأنّ عدم أحد الضدّين مقدّمه للضدّ الآخر، أو متّحد معه رتبته، لأنّ العدم بطلان محض لا ثبوت له أصلاً، فكيف يمكن حمل المقدّميه أو الاتّحاد في الرتبة عليه مع أنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له».

إن قلت: فكيف أثبتوا في الفلسفه التأثير والتأثر للعدم حيث قالوا: «عدم العله عله لعدم المعلول»؟

قلت: هذه القضيه في الواقع تأكيد لقولهم: «وجود العله عله لوجود المعلول»، والمراد به أنّ ارتباط المعلول بالعله في غايه الشده بحيث لو انتفت العله انتفى المعلول، لا أنّ لعدم العله ثبوتاً يؤثّر به في عدم المعلول فيصير هو أيضاً أمراً ثابتاً.

كيف وهم قالوا: «إنّ العدم بطلان محض لا ثبوت ولا شئيه له أصلاً»^(١).

هذا حاصل كلام الإمام الخميني رحمه الله في المسأله.

ص: ٤٣١

وللمحقق الكبير، الأصولي المتبحر - الذي كان ماهراً في الفلسفة أيضاً - الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله كلام يناقض كلام الإمام رحمه الله.

وهو أنّ التقدّم على قسمين: ١ - على، ٢ - طبعي (١)، فالتقدّم العليّ وصف لوجوب الوجود لا لنفس الوجود، فإنّ العله ليست متقدّمة على المعلول، بل وجوبها متقدّم على وجوبه، أمّا التقدّم الطبعي فهو وصف للوجود، وهو على أربعة أقسام: لأنّ المتقدّم إمّا مقوم للمتأخّر، كما إذا كان جزئه، أو مقتضيه وفاعله، كالنار المقتضيه للإحراق، أو متمم (٢) لفاعليه الفاعل، كمحاذاة المادّه المحترقه مع النار، فإنّها متممه لتأثير النار في الإحراق، أو مكمل (٣) لقابليته القابل، كعدم الرطوبة في المادّه المحترقه، فإنّه مكمل لقابليتها للاحتراق، وكعدم السواد في الجسم المكمل لقابليته لعروض البياض عليه.

فما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أنّه «لو اقتضى التضادّ توقّف وجود الشيء على عدم ضده توقّف الشيء على عدم مانعه لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشيء توقّف عدم الشيء على مانعه (٤)، بداهه ثبوت المانع في الطرفين وكون المطارده من الجانبين، وهو دور واضح» (٥). فاسد، لأنّ وجود أحد

ص: ٤٣٢

- ١- (١) قال سيّدنا الحكيم رحمه الله - في حقائق الأصول: ١: ٣١٠ -: التقدّم الطبعي في الاصطلاح تقدّم العله الناقصه على المعلول، وأمّا تقدّم العله التامه فهو التقدّم بالعليه. م ح - ي.
- ٢- (٢) ويعتبر عنه بالشرط. م ح - ي.
- ٣- (٣) ويعتبر عنه بعدم المانع. م ح - ي.
- ٤- (٤) فإنّ عدم الشيء تارة يستند إلى عدم مقتضيه، وأخرى إلى عدم شرطه، وثالثه إلى وجود مانعه، فعدم الشيء يتوقّف أحياناً على وجود ضده توقّف عدم الشيء على وجود مانعه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفايه رحمه الله.
- ٥- (٥) كفايه الأصول: ١٦١.

الضدّين يتوقّف على عدم الضدّ الآخر، لما عرفت من أنّ عدم الضدّ مكمل لقابليته المحلّ لعروض الضدّ الآخر عليه، فهو - أعنى عدم الضدّ - متقدّم على وجود الضدّ الآخر، لكونه مكملّاً لقابليته القابل، بخلاف العكس، فإنّ عدم الضدّ لا يتوقّف على وجود الضدّ الآخر، لعدم كون وجود الضدّ متقدّماً على عدم ضده بأيّ قسم من الأقسام الأربعة المتقدّمة من أقسام التقدّم الطبيعي.

لا يقال: ليس لعدم الضدّ واقعيّه وثبوت حتّى يتوقّف عليه وجود الضدّ الآخر.

فإنّه يقال: عدم الضدّ من قبيل عدم الملكة، وله نحو من الواقعيّه والثبوت، توضيحه: أنّ للجسم القابل للبياض مثلاً ثلاث واقعيّات: إحداها: محسوسه، وهى نفس وجود الجسم، والثانية: غير محسوسه، وهى قابليته لعروض البياض عليه، والثالثة: أيضاً غير محسوسه، وهى كون الجسم بحيث لا- يكون معروضاً للسواد، وهو متمم لقابليته لعروض البياض عليه، وله ثبوت وواقعيّه، لكونه من قبيل عدم الملكة، وإن كان أمراً غير محسوس ومشاهد(١).

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله.

بيان الحقّ في المسأله

أقول: كون الجسم واستعداده لعروض البياض عليه أمرين واقعيّين مسلّم لا- بحث فيه، إنّما الكلام فى الأمر الثالث الذى ادّعى واقعيّته أيضاً، وهو كون الجسم بحيث لا- يكون معروضاً للسواد، فإنّه إن أراد به الإيجاب العدولى فهو خارج عن محلّ الكلام، وإن أراد به السلب التحصيلي فلا نسلم كونه أمراً

ص: ٤٣٣

واقعيًا، كيف؟ وهم قالوا بمحوضه العدم في البطلان واللاشيئيه.

ولا فرق فيه بين العدم المطلق والمضاف إلى الملكات أو أقسام الوجود.

فالحق ما ذهب إليه الإمام رحمه الله من عدم ثبوت للعدم كى يحكم على عدم أحد الضدين بأنه مقدمه للضد الآخر أو متحد معه رتبة.

على (1) أنك قد عرفت في المبحث السابق أن مقدمه الواجب ليست بواجبه، فلو سلم مقدميه عدم أحد الضدين للضد الآخر فلا دليل على وجوبه.

ولو فرض وجوب المقدمه أيضاً فالكلام إنما هو في اقتضاء وجوب الشيء لحرمة نقيضه الذى يعبر عنه هنا بالضد العام، فلو سلم كون عدم الصلاة مقدمه للإزالة، وسلم أيضاً كونه واجباً غيرتاً لأجل المقدميه، لا تثبت حرمة الصلاة بعد، بل يحتاج ثبوتها إلى إثبات حرمة نقيض الواجب، ليكون فعل الصلاة الذى هو نقيض لتركها الواجب محرماً.

فالمبحث عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن الضد العام بمعنى النقيض مهم لوجهين:

أحدهما: أنه مطلوب فى المقام بنفسه، والثانى: أنه دخیل فى إثبات الاقتضاء بالنسبه إلى الضد الخاص، فنقول:

مقاله القائلين بالقتضاء فى الضد العام ونقدها

ذهب بعض القائلين بالقتضاء إلى المطابقه وبعضهم إلى التضمن وبعضهم إلى الالتزام.

ص: ٤٣٤

١- (١) هذا شروع فى إنكار المقدمه الثانيه لدليل القائلين بالقتضاء فى الضد الخاص، فإن دليلهم - كما تقدمت الإشارة إليه - كان مركباً من ثلاث مقدمات: الأولى: أن عدم أحد الضدين مقدمه للضد الآخر، وقد عرفت بطلانه، الثانيه: أن مقدمه الواجب واجبه، وقد عرفت أيضاً بطلانه فى المبحث السابق، الثالثه: أن نقيض الواجب حرام، وشرع الأستاذ «مدّ ظله» فى ردّه بقوله: «ولو فرض وجوب المقدمه إلخ». م ح - ى.

واستدلّ القائلون بالعيثيه بأنه لا فرق بين أن يقول المولى لعبده: «اشتر اللحم» وبين أن يقول: «لا تترك اشتراء اللحم» فمفاد الأمر بالشيء عين مفاد النهي عن تركه، فهما مترادفان، كالإنسان والبشر.

أقول: إن أرادوا به تحقّق حكمين: أحدهما وجوب متعلّق بالفعل، والآخر تحريمى متعلّق بالترك إذا قال: «أقم الصلاة» مثلاً - كما يتأيد بأنّ الاقتضاء فى الضدّ الخاصّ إنّما هو بتعدّد الحكم لا محاله، ولا فرق بينه وبين الضدّ العامّ من هذه الجهة - ففيه: أنّه يستلزم أن يكون التارك لواجب واحد كالصلاه عاصياً من وجهين، مستحقاً لعقوبتين: إحداهما من أجل مخالفته للوجوب المتعلّق بفعل الصلاة، والأخرى من أجل مخالفته للحرمة المتعلّقه بتركها، وهل هم يلتزمون بهذا اللازم؟!!

وإن أرادوا به أنّه لا يكون إلّا حكم واحد يمكن التعبير عنه بعبارتين - كما يؤيدّه قولهم بأنّهما مترادفان كالإنسان والبشر - ففيه: أنّه كيف يمكن أن يكون الأمر عين النهي مع اختلافهما ملاكاً وهيئته ومتعلّقاً؟ أمّا اختلافهما فى الملاك فلاّن ملاك الأمر نوعاً مصلحه لازمه الاستيفاء فى متعلّقه، وملاك النهي مفسده لازمه الاجتناب فيه، بناءً على ما هو التحقيق من مذهب العدلية، وهو كون الأمر والنهي تابعين لما فى متعلّقيهما من المصلحه والمفسده، فمن ترك الصلاة مثلاً حرم من مصلحتها فقط، لا أنّه وقع مكانها فى مفسده، ومن ترك شرب الخمر تخلّص من مفسدته، لا أنّه وصل مكانها إلى مصلحه، وأمّا فى الهيئه فلاّن مفاد هيئه الأمر هو الوجوب ومفاد هيئه النهي هو الحرمة، وأمّا فى المتعلّق فلاّن متعلّق الوجوب هو فعل الصلاة مثلاً. ومتعلّق الحرمة هو تركها بناءً على الاقتضاء.

فكيف يمكن القول بكون الأمر بالشىء عين النهى عن نقيضه، مع أنّ العيئته تقتضى أن يحمل أحدهما على الآخر بالحمل الأولي، وقد عرفت اختلافهما في الجهات الثلاثة المتقدّمة؟!

واستدلّ القائلون بالجزئيه والتضمّن بأنّ الوجوب هو الإذن في الفعل مع المنع من الترك.

وفيه: أنّ القول بتركّب الوجوب من هذين الأمرين مجرّد دعوى فاسده، بل هو أمرٌ بسيط، وهو البعث والتحرّيك الاعتباري كما تقدّم.

نعم، ربما يقال في توضيح هذا الأمر البسيط أنّه الإذن في الفعل مع المنع من الترك، ولكنّه لا يقتضى تركيبه، وإلّا يمكن دعوى العكس، وهو كون الوجوب دخيلاً في الحرمة، بأن يقال: الحرمة عبارة عن وجوب الترك.

والحاصل: أنّ الوجوب والحرمة أمران بسيطان، وهما البعث والزجر الاعتباريان في مقابل البعث والزجر التكوينيّين.

ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام ونقده

وذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى الاقتضاء بالدلاله الالتزاميه بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، واستدلّ عليه بأنّ نفس تصوّر الوجوب والحتم والإلزام يوجب تصوّر المنع من الترك والانتقال إليه، وذلك معنى اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ (١).

وفيه أولاً: منع استلزام تصوّر الوجوب لتصوّر حرمة الترك، بل قد ينتقل الذهن من تصوّره إلى تصوّرها وقد لا ينتقل، وثانياً: أنّ استلزام تصوّره

ص: ٤٣٦

لتصوّرها لا يفيد، لأنّ مجرد انتقال الذهن من تصوّر الأمر بالشىء إلى تصوّر النهى عن تركه لا يقتضى أن يصدر نهى من قبل المولى متعلّق بتركه.

وبعبارة اخرى: لو أراد أنّ على المولى أن ينهى عن الترك بنهى مستقلّ عقيب أمره بالفعل، ففيه: أنّه خلاف ما نجده في الشريعة، لعدم وجود النهى عن الترك في جلّ الواجبات.

وإن أراد(١) أنّ نفس الأمر بالشىء يستلزم النهى عن نقيضه، فهو بالمطابقه يدلّ على وجوبه، وبالالتزام على حرمه تركه، ففيه: أنّه يستلزم استحقاق العبد عقوبتين على ترك واجب واحد، لمخالفته حكّمين نفسيّين(٢): أحدهما: الوجوب المتعلّق بالفعل، والآخر: الحرمة المتعلّقه بالترك.

ولا- يجرى هنا احتمال وحده الحكم الذى كان يجرى بناءً على القول بالعيّية، لأنّ الالتزام يقتضى المغايره بين اللازم والملزوم كما لا يخفى.

هل يقتضى إرادته الشىء إرادته ترك تركه أم لا؟

هذا كلّ بناءً على كون طرفى الاقتضاء هما الأمر والنهى كما هو ظاهر العنوان، وأما لو اريد الاقتضاء بين الإرادتين، فلو اريد التكوّيته منهما بمعنى أنّ كلّ من يريد فعل شىء يريد ترك تركه أيضاً، ففيه: أنّ الإرادة ومبادئها تنقدح في نفس الفاعل بالنسبة إلى الفعل لا بالنسبة إلى ترك الترك، فإنّ من

ص: ٤٣٧

١- (١) والظاهر أنّه رحمه الله أراد هذا لا النهى المولى المستقلّ. منه مدّ ظلّه.
٢- (٢) هذا إذا كان الأمر نفسيّاً، وأما إذا كان غيريّاً كالأمر المتعلّق بترك الصلاة لأجل كونه مقدّمه للإزالة - بناءً على مقدّمته عدم أحد الضدّين لفعل الضدّ الآخر ووجوب مقدّمه الواجب - فالنهى المتعلّق بفعل الصلاة اللازم من الأمر الغيرى المتعلّق بتركها أيضاً غيرى، والغيرى من الأمر والنهى لا يترتب استحقاق المثوبه على موافقته ولا العقوبه على مخالفته، إلّا إذا قلنا بترتب الثواب والعقاب بالجعل لا بالاستحقاق، وقد مرّ توضيحه في مبحث الواجب النفسى والغيرى. م ح - ى.

يريد أن يدخل السوق مثلاً يتصوّر الدخول في السوق أولاً، ثم يصدّق بفائدته ثم يتحقّق في نفسه سائر مبادئ الإرادة فيريده، وأما ترك تركه فلا يتصوّره نوعاً حتّى تصل النوبه إلى سائر مبادئ الإراده.

وإن اريد التشريعيّيه منهما - وهي المربوطه بالمقام - بمعنى أنّ المولى الأمر الذي تنقذح في نفسه إرادته البعث إلى شيء تنقذح أيضاً في نفسه إرادته الزجر عن ترك ذلك الشيء، ففيه: أنّ مبادئ الإراده الثانيه ليست بمتوفّره، إذ لا فائده في الزجر عن الترك بعد البعث إلى الفعل كما لا يخفى، فأين التصديق بفائده الزجر بعد تصوّره كي تنقذح في نفسه الإراده المتعلّقه به؟
إن قلت: يمكن أن يكون فائده الزجر عن الترك تأكيد البعث إلى الفعل.

قلت: التأكيد يقتضى تحقّق حكم واحد مؤكّد، مع أنّ القائل بالافتضاء يقول بتحقّق حكمين، فالقول بالتأكيد ليس قولاً بالافتضاء، على أنّ التأكيد لا ينحصر في الزجر عن الترك، بل يمكن بتكرار البعث إلى الفعل أيضاً.
والحاصل: أنّ الأمر بالشيء لا يقتضى النهي عن ضده العامّ، ولا الخاصّ من جهه مقدّمته ترك الضدّ الآخر له.

الوجه الثاني: طريقه التلازم

مما استدللّ به على حرمه الضدّ الخاصّ طريقه التلازم، وهي أيضاً مركّبه من ثلاثه امور:

الأوّل: أنّ كلّ ضدّ ملازم لعدم الضدّ الآخر، الثاني: أنّ المتلازمين محكومان بحكم واحد لا محاله، الثالث: أنّ الأمر بالشيء مقتضى للنهي عن ضده العامّ، والمراد من الضدّ العامّ نقيض المأمور به كما تقدّم.

فإذا وجبت الإزالة وجب ترك الصلاة، لكونه ملازماً لها، فحرم فعل الصلاة، لكونه نقيضاً لتركها(١).

نقد طريقه التلازم

وقد عرفت بطلان الأمر الثالث، فلا نطيل الكلام بتكراره.

ولكن لا بأس بالتكلم حول الأمرين الأولين، وإن كان الدليل مردوداً بعد بطلان الأمر الثالث.

أمّا المقدمه الأولى: ففعلٌ قائلاً يقول: لا يمكن إنكارها، لوضوح أنّ الإزالة ملازمه لترك الصلاة، والبياض ملازم لعدم السواد.

وفيه: أنّ الملازمه حكم عقلي لا بدّ له من ملاك، وملاك الملازمه بين شيئين إمّا كون أحدهما علّة للآخر، أو كونهما معلولين لعلّه واحده، أو كون أحدهما مصداقاً للآخر نحو زيد وإنسان.

وحينئذٍ لا يمكن الحكم بالملازمه لو جعل العدم موضوعاً للقضيّه، وقيل:

«عدم أحد الضدّين ملازم للضدّ الآخر» لما عرفت من أنّ العدم بطلان محض لا حظّ له من الوجود، مع أنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» وكذلك لو جعل محمولاً وقيل: «وجود أحد الضدّين ملازم لترك الضدّ الآخر»، كما أنّ القاعده أيضاً تقتضى تشكيل القضيّه بهذه الكيفيه، لأنّ وجود أحدهما يستلزم ترك الآخر، دون العكس، لإمكان أن يترك كليهما، فترك أحدهما لا يستلزم فعل الآخر.

ص: ٤٣٩

١- (١) كون الفعل نقيضاً للترك مبنى على كون نقيض الشيء إمّا رفعه أو كونه مرفوعاً به، لا خصوص رفعه، وإلّا كان نقيض الترك ترك الترك. منه مدّ ظله.

وموضوع القضية في هذا الفرض وإن كان أمراً وجودياً، فلا يناقش فيها من جهة القاعده الفرعيه، إلا أن الحكم بالملازمه بلا ملاك.

لا يقال: الملاك موجود، وهو أن كل ضد مصداق لعدم الضد الآخر، فنقول:

«الإزالة لا صلاح» و «البياض لا سواد» كما نقول: «زيد إنسان».

فإنه يقال: العدم ليس بشيء لكي يكون الوجود مصداقاً له، فلا يمكن حمله على الوجود، لأن الحمل حاك عن الاتحاد والهوهويّه بين الموضوع والمحمول، وحيث إن العدم بطلان محض فلا يمكن الحكم باتّحاده مع غيره، إذ لا يكاد يتحد الشيء مع لا شيء، فالقضايا المعدوله نحو «زيد لا قائم» و «الإزالة لا صلاح» و «البياض لا سواد» لا واقع لها.

وأما المقدمه الثانيه: فاستدل لإثباتها بأن أحد المتلازمين لو كان واجباً دون الآخر لكان محكوماً بأحد الأحكام الأربعة الأخرى، فكان تركه جائزاً، لأن جواز الترك جامع غير الوجوب من الأحكام، ولو كان تركه جائزاً لكان ترك الملازم الأول أيضاً جائزاً مع أنه واجب فرضاً، وهذا خلف (1).

إن قلت: يمكن أن يكون ملازم الواجب خالياً من جميع الأحكام الخمسه.

قلت: هذا مخالف لما روى واتفقوا عليه من أن لله تبارك وتعالى في كل واقعه حكماً يشترك فيه العالم والجاهل.

وفيه أولاً: أن عنوان «الواقعه» لا تشمل عدم الضد الذي هو محلّ البحث في المقام، لأن العدم كما عرفت مكثراً لا شئيه له حتى تصدق عليه عنوان «الواقعه» فالروايه تختص بأفعال المكلفين، ولا تعم التروك والأعدام، على أن

ص: ٤٤٠

١- (١) هذا الدليل وإن كان يفيد الخصم في المقام على فرض تماميته، إلا أنه أخص من مدعاه، لأنه لا يجري إلأى الوجوب والحرمه، مع أن مدعاه اتحاد المتلازمين في جميع الأحكام الخمسه. منه مد ظله.

شمولها لها يستلزم أن يكون في ترك الواجب مثلاً مخالفه لحكيمين: أحدهما متعلق بفعله، والآخر بتركه، لصدق «الواقعه» على كل واحد منهما فرضاً، فكلّ منهما محكوم بحكم بمقتضى الروايه، وهل يمكن الالتزام بأن من ترك الصلاه مثلاً وقع في مخالفه حكيمين ويستحقّ عقوبتين؟!

وثانياً: أنّ الروايه مربوطه باللوح المحفوظ، أى لا واقعه إلّا اولها حكم إلهى فى اللوح المحفوظ، فلا تدلّ على أنّ لله سبحانه فى كلّ واقعه حكماً فعلياً، فلا تنافى خلوّ بعض الوقعات عن الحكم الفعلى.

وثالثاً: أنّ أساس هذا الدليل مصادره بالمطلوب، لأنّ الحكم بوجود أحد المتلازمين مع كون الملازم الآخر محكوماً بأحد الأحكام الأربعة الأخرى لا يوجب الخلف، إلّا إذا قلنا بسرايه جواز الترك من الملازم الثانى إلى الملازم الأوّل كما جاء ذلك فى الدليل أيضاً، والحكم بسرايته منه إليه مبنى على اتحاد المتلازمين فى الحكم.

بل هذا أضعف من المدعى (١)، لأنّه يقتضى اتحاد المتلازمين فى الجواز، والمدعى اتحادهما فى الوجوب.

أضف إلى ذلك: أنّنا نعلم بخلوّ بعض الوقائع عن الحكم، توضيحه: أنّ الإباحه على نوعين: شرعيه وعقليه، والأولى هى حكم الشارع بالإباحه فيما إذا كان ملاكها (٢) موجوداً، والثانيه هى حكم العقل بها فيما إذا لم يكن للشارع فيه حكم، فالعقل إذا لاحظ أنّ الشارع لم يحكم بوجوبه ولا بحرمة ولا

ص: ٤٤١

١- (١) أى ما يدعى الخصم فى صدر هذا الدليل من أنّ أحد المتلازمين إذا كان واجباً فلا بدّ من اتّصاف الملازم الآخر أيضاً بالوجوب. م ح - ى.

٢- (٢) وملاك الإباحه الشرعيه عبارته عن خلوّ الواقعه عن المصلحه والمفسده كليهما، أو تساويهما فيها. منه مدّ ظله.

باستحبابه ولا- بكرهته يحكم بإباحته، بمعنى أننا نختار في الفعل والترك من دون أن يكونا مستندين إلى حكم شرعي، وليس هذا إلّا خلق الواقع عن الحكم الشرعي(1). وتلخص ممّا ذكرناه أنّ الأمر بالشيء لا يقتضى النهي عن ضده العام ولا الخاص.

ثمره النزاع

لا- يخفى أنّ المراد بالضدّ الخاصّ في المقام مطلق المعاند الذي لا- يجامع الأمور به، سواء كان أمراً عبادياً كالصلاه، أم لا كالأكل والمطالعه والخياطه ونحوها، فيحرم جميعها لوقلنا بالافتضاء، وإلّا فلا، وهذه ثمره فقهيّه مهمّه عامّه.

بيان الثمره المشهوره في المسأله

لكنهم اهتموا ببيان الثمره المعروفه والنقض والإبرام حولها، وهي فساد العباده إذا كانت ضدّاً للمأمور به على القول بالافتضاء، وعدم فسادها بناءً على عدم الافتضاء، وذلك لأنّ النهي عن العباده يقتضى فسادها، وهي منهي عنها على الأوّل دون الثاني. في ثمره البحث في مسأله الضدّ

نقد هذه الثمره

لكنّ التحقيق يقتضى عدم ترتّب هذه الثمره، لأنّ العباده صحيحه ولو على القول بالافتضاء، لأنّ كون النهي عن العباده مقتضياً لفسادها ليس أمراً تعبدياً

ص: ٤٤٢

١- (١) فلا بدّ إمّا من القول بعدم روايه دالّه على أنّ لله سبحانه في كلّ واقعه حكماً، كما هو ظاهر كلام الإمام الخميني رحمه الله - على ما في تهذيب الأصول ١: ٤٢٤ - أو بأنّها مربوطه باللوح المحفوظ، كما تقدّم، أو بتخصيص عمومها بالموارد الخاليه عن الحكم الشرعي. م ح - ي.

ولا مدلول آيه أو روايه، بل له ملاك غير موجود فى المقام.

توضيح ذلك: أنّ النزاع فى مسأله اقتضاء النهى المتعلق بالعباده فسادها ليس فى النواهى التى تكون بلفظها إرشاداً إلى فساد متعلقها، بل فى النواهى التحريميه المولويه، وهى لا تدل بلفظها على أكثر من حرمه متعلقه ومبغوضيته عند المولى واشتماله على مفسده لازمه الاجتناب، لكنّ العقل يحكم بفساد العباده المنهيه عنها بالنهى التحريمى المولوى، لأنّ الشىء المبغوض والمبغود عن ساحه المولى لا يمكن أن يكون محبوباً عنده مقرباً للعبد إليه (١).

وبالجملة: ملاك حكم العقل بفساد العباده المنهيه عنها إنّما هو كونها مشتملة على مفسده لازمه الاجتناب مبيده عن ساحه المولى.

وهذا الملاك غير موجود فيما نحن فيه ولو قلنا بالاقتضاء.

لأنّ الدليل عليه - على فرض تماميته - إمّا مقدّميه عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر، أو الملازمه بينهما كما عرفت.

ولا ريب فى أنّ وجوب المقدمه غيرى، فترك الصلاه الذى هو مقدمه للإزاله واجب غيرى، فلا يشتمل على مصلحه، إذ الأمر الغيرى لا يدور مدار المصلحه، بل يدور مدار مقدّميه متعلقه لواجب آخر، ولو لم يكن فيه شىء من المصلحه (٢).

وهكذا الحرمه المتعلقه بفعل الصلاه الناشئه من الوجوب المتعلق بتركها، إذ

ص: ٤٤٣

١- (١) وهذا بخلاف مسأله اجتماع الأمر والنهى، كالصلاه فى الدار المغصوبه، فإنّ العنوان هناك متعدّد، فالصلاه تقع صحيحه بناءً على جواز الاجتماع، وإن ذهب بعض القائلين بالاجتماع - كما يه الله البروجردى رحمه الله فى نهايه الأصول: ٢٦٠ - إلى بطلانها، وبعضهم - كالإمام رحمه الله - كان يميل مرّة إلى صحّتها وأخرى إلى فسادها على ما ببالى من مجلس درسه الشريف. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) لأنّ وجوب المقدمه إنّما هو لأجل توقّف ذى المقدمه عليها، لا لأجل مصلحه فى نفسها. م - ح - ي.

لا يعقل أن يكون النهى الناشئ عن الأمر الغيرى نفسياً، سيما على القول بالعيته أو الجزئيه، حيث لا يعقل كون الحرمة النفسيه المتعلقه بالفعل عين الوجوب الغيرى المتعلق بالترك أو جزئه، بل على القول باللزوم البين بالمعنى الأخص أيضاً، لوضوح عدم انتقال الذهن من الوجوب الغيرى المتعلق بالترك إلى الحرمة النفسيه المتعلقه بالفعل.

فالقول باقتضاء الأمر بالشئ النهى عن ضده الخاص من جهه المقدميه يستلزم كون النهى غيرياً لا يستحق العبد على إطاعته المثوبه، ولا على مخالفته العقوبه، كالأمر الغيرى (1)، لعدم اشتمال الأول على المفسده ولا الثانى على المصلحه، فالنهي المتعلق بالصلاه المضاده للإزاله غيرى لا يدل على كونها مبغوضه عند المولى مبعده عن ساحتها، فليس ملاك حكم العقل بطلانها موجوداً.

هذا كله على القول بالاقتضاء من جهه المقدميه.

ونظير البيان جارٍ على القول به من جهه الملازمه، ضروره أن ترك الصلاه صار واجباً لأجل ملازمته للإزاله، من دون أن يشتمل على مصلحه، وإلما كان واجباً لأجل تلك المصلحه، لا لأجل الملازمه، ففعلها أيضاً لا يشتمل على مفسده، وإن تعلق بها نهى ناشٍ عن الأمر المتعلق بتركها.

ص: ٤٤٤

١- (١) عدم ترتب الثواب والعقاب على موافقه الأمر الغيرى ومخالفته مبنى على كونهما بالاستحقاق، لا بالجعل الذى اختاره الأستاذ «مدّ ظله»، فإن استحقاق الثواب حينئذٍ تابع لجعل الشارع، ولا فرق فى ذلك بين الواجبات النفسيه والغيريه، فالمكلف يستحق الثواب على موافقه كل واجب جعل الشارع له الثواب، سواء كان نفسياً او غيرياً. نعم، استحقاق العقاب غير تابع للجعل، بل للمولى أن يعاقب العبد بمجرد العصيان ومخالفه أمره ولو لم يجعل لها عقاباً. م - ح - ي.

والحاصل: أنّ هذه الثمره المشهوره لا- تترتب على مبحث الضدّ، لكون العباده المضادّه للمأمور به صحيحه مطلقاً، حتّى على القول بالاقضاء، كما قال الإمام رحمه الله (١).

ما أفاده الشيخ البهائي رحمه الله حول ثمره النزاع في المسأله

وأنكر شيخنا البهائي رحمه الله ثمره البحث بطريق آخر، وهو أنّ العباده المضادّه للمأمور به فاسده حتّى على القول بعدم الاقتضاء، لأنّ الأمر بالشىء وإن لم يقتض النهى عن ضده، إلّا أنّه يقتضى عدم الأمر به، لعدم إمكان تعلّق الأمر بكلا الضدين، وهو كافٍ فى بطلان العباده (٢).

نقد كلام الشيخ البهائي من قبل المحقق الخراساني

وأجاب عنه صاحب الكفايه أولاً: بأنّنا لا نحتاج فى العبادات إلى تعلّق الأمر بها، إذ لا يعتبر فى صحّتها إتيانها بقصد امتثال الأمر، بل يكفى إتيانها بقصد محبوبيتها للمولى أو مقرّبيتها للعبد إليه أو اشتغالها على المصلحه الملزمه ونحوها.

إن قلت: نعم، ولكن تعلّق الأمر هو الطريق إلى استكشاف المحبوبيه والمقرّبيته والاشتغال على المصلحه، فلا طريق إلى استكشافها فى المقام بعد عدم تعلّق الأمر، كما هو المفروض.

قلت: نحن نعلم أنّ عدم تعلّق الأمر بالضدّ العبادى إنّما هو لأجل مزاحمته بواجب أهمّ، والمزاحمه لا-توجب إلّا ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلاً مع بقائه على

ص: ٤٤٥

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٤٢٦.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٦٥، وتهذيب الأصول ١: ٤٢٦ نقلاً عن الشيخ البهائي رحمه الله.

ما هو عليه من ملاكته من المصلحه ونحوها، وعدم حدوث ما يوجب مبعوضيته وخروجه عن قابليته التقرب به (١).

وثانياً: بأنَّ العباده إذا كانت موسَّعه وكانت مزاحمه بالأهمَّ في بعض الوقت لا في تمامه يمكن أن يقال: حيث إنَّ الأوامر على ما هو التحقيق متعلِّقه بالطبائع لا- بالأفراد، فالأمر بطبيعته العباده الموسَّعه المضادَّه للأهمَّ على حاله، وإن صارت مضيقه بخروج ما زاحمه الأهمَّ من أفرادها من تحتها، فيمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الأمر، فإنَّه وإن كان الفرد خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها، إلَّا أنَّه لَمَّا كان وافيّاً بغرضها كالباقى تحتها كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الامتثال والإتيان به بداعي الأمر بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً.

ودعوى أنَّ الأمر لا يكاد يدعو إلَّا إلى ما هو من أفراد الطبيعه المأمور بها، وما زوحم منها بالأهمَّ وإن كان من أفراد الطبيعه، لكنَّه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها، فاسده، فإنَّ هذه الدعوى صحيحه إذا كان خروج الفرد عن الطبيعه المأمور بها تخصيصاً لا مزاحمته، فإنَّ الفرد عند المزاحمه وإن كان لا- تعمه الطبيعه المأمور بها، إلَّا أنَّه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما يعمه عقلاً، وعلى كلِّ حال فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال وإطاعه الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً (٢).

ص: ٤٤٦

١- (١) كفايه الأصول: ١٦٦.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٦٨.

مسأله الترتب

ثم إنه تصدى جماعه من الأفاضل لتصحيح الأمر بالصد حتى فيما إذا كان مضيئاً (١) بنحو الترتب على العصيان وعدم إطاعه الأمر بالشىء بنحو الشرط المتأخر (٢)، أو البناء على المعصيه بنحو الشرط المقارن، بدعوى أنه لا- مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالصدّين كذلك، أى بأن يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً، والأمر بغيره معلقاً على عصيان ذاك الأمر أو العزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً.

مناقشه صاحب الكفايه فى مسأله الترتب

وردّه المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله:

ما هو ملاك استحاله طلب الصدّين فى عرض واحد آتٍ فى طلبهما كذلك، فإنه وإن لم يكن فى مرتبه طلب الأهمّ اجتماع طلبهما، إلّا أنه كان فى مرتبه الأمر بغيره اجتماعهما، بدهاه فعلية الأمر بالأهمّ فى هذه المرتبه وعدم سقوطه (٣).

ص: ٤٤٧

- ١- (١) كما إذا صلّى فى آخر الوقت وترك إنقاذ غريق محترم. م ح - ى.
- ٢- (٢) لتحقق المشروط وهو الأمر بالصلاه بمجرد العزم على ترك الإنقاذ قبل الاشتغال بالصلاه، وعدم تحقّق شرطه وهو عصيان الأمر بالإنقاذ إلّا بعد مضيّ وقت تمكّن فيه منه ولكن تركه. م ح - ى.
- ٣- (٣) توضيح ذلك: أنّ سقوط التكليف إمّا بالإطاعه أو العصيان أو ارتفاع موضوعه، ولا إشكال فى عدم تحقّق الأوّل والثالث، وكذلك الثانى عند تحقّق الأمر بالمهمّ فرضاً قبل عصيان الأمر بالأهمّ، إمّا لكون الأمر بالمهمّ مشروطاً بمجرد العزم على عصيان الأمر بالأهمّ أو بنفس العصيان، ولكن بنحو الشرط المتأخر. م ح - ى.

بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها، مع فعلية الأمر بغيره أيضاً، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً.

لا يقال: نعم، ولكنّه بسوء اختيار المكلف، حيث يعصى فيما بعد بالاختيار، فلولا له لما كان متوجّهاً إليه إلّا الطلب بالأهم، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فإنّه يقال: استحاله طلب الضدين ليست إلّا لأجل استحاله طلب المحال، واستحاله طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالتيه لا تختص بحال دون حال، وإلّا يصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد (١)، بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتب، مع أنّه محال بلا ريب وإشكال (٢)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

بيان ما يقتضيه التحقيق في مسألة الترتب

أقول: إن أراد القائل بالترتب أنّ عصيان الأمر بالأهم أو العزم عليه شرط شرعي لوجوب المهم، ففيه أولاً: أنّه لم يرد في الكتاب والسنة، مع أنّ الشرط الشرعي لا بدّ من أن يبين فيهما.

وثانياً: أنّه لا يمكن بحسب مقام الثبوت أيضاً أن يكون شرطاً شرعياً.

توضيح ذلك يحتاج إلى بيان امور:

الأول: أنّ الأوامر متعلّقه بالطباع لا بالأفراد، كما سيجيء تحقيقه.

ص: ٤٤٨

١- (١) كما إذا أمره بتبييض الجدار وتسويده معاً في آن واحد إن أكل الغداء الفلاني. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٦٦.

الثانى: أنّ الإطلاق ليس بمعنى الشمول والسريان كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله، وإلّا فما كان بينه وبين العموم فرق.

إن قلت: الفرق بينهما أنّ الشمول فى العموم بالدلاله اللفظيه الوضعيه، وفى الإطلاق بحكم العقل بإرادته الشمول والسريان بمعونه مقدمات الحكمة.

قلت: غايه هذا إنّما هو اختلاف العامّ والمطلق فى طريق الوصول إلى المعنى لا فى نفس المعنى كما هو واضح.

فالفرق الأساسى بينهما أنّ العامّ يدلّ على الشمول والسريان، والمطلق على الطبيعه فقط من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد.

بل لا يكاد يمكن أن يكون دالاً على السريان فى الأفراد، ضروره أنّ «البيع» مثلاً فى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) اسم جنس معرّف بلام الجنس، وهو لم يوضع إلّا لنفس الطبيعه والماهيه، وأمّا الأفراد التى هى الوجودات المشخصه بالتشخصات الفرديه فهى خارجه عمّا وضع له اسم الجنس، فلا يمكن أن يكون دالاً عليها، لا بالمطابقه ولا بالتضمن، وكذلك الالتزام، لعدم كون الوجودات لازمه للطبيعه والماهيه، ولذا قيل: الماهيه من حيث هى هى ليست إلّا هى، لا موجوده ولا معدومه ولا أى شىء آخر.

والحاصل: أنّ مدلول المطلق ليس إلّا نفس الطبيعه والماهيه، فإذا تمت مقدمات الحكمة من كون المتكلم عاقلاً مختاراً حكيماً فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقييد ولم يكن القدر المتيقن فى مقام التخاطب يحكم العقل بأنّ الطبيعه تمام موضوع حكمه من دون دخل أمر آخر فيه، فيتمسك به لنفى اعتبار ما شكّ فى اعتباره من القيود.

الثالث: أنّ التزاحم ليس بين الطبيعتين، بل بين بعض أفراد كلّ منهما مع بعض أفراد الآخر في بعض الحالات، ألا ترى أنّه لا تزاحم بين الصلاة في وقتها وبين الإزالة قبل وقت الصلاة، ولا بينها وبين إزاله النجاسه الحادثه بعد أدائها، ولا تزاحم أيضاً لو اشتغل بالصلاه حال كونه غير ملتفت إلى تلوث المسجد، نعم، المزاحمه متحققه بين الصلاه المقارنه لتلوث المسجد حال كونه ملتفتاً إليه، ولو كانت المزاحمه بين الطبيعتين لتحققت في الفروض الثلاثه السابقه أيضاً.

إذا عرفت هذه الأمور تبين لك أنّ لا تزاحم بين متعلّقى التكليفين، لما ذكر من أنّ متعلّق الأحكام هو الطبائع من غير أن تكون ساريه في أفرادها ومرآه لها، فما هو مورد التزاحم وهو الأفراد ليس متعلّقاً للتكليف، لا مستقيماً ولا من جهه التمسك بالإطلاق، وما هو متعلّقه وهو الطبائع فلا تزاحم بينها كي يضطرّ الأمر إلى تقييد الأمر بالمهمّ بعصيان الأمر بالأهمّ أو العزم عليه.

والحاصل: أنّ القائل بالترتب إن أراد اشتراط الأمر بالمهمّ بأحدهما شرعاً فلا دليل عليه من الكتاب والسنة إثباتاً ولا هو معقول ثبوتاً.

وإن أراد الاشتراط عقلاً - كما هو ظاهر كلامه - بأن يقال: حيث إنّ كلّاً من الأهمّ والمهمّ ذو مصلحه ملزمه، ولكنّ المكلف لا يتمكّن من الجمع بينهما فالعقل يحكم بأنّ الأمر بالأهمّ مطلق، وبالمهمّ مشروط بعصيان الأمر بالأهمّ أو البناء عليه، فبطلانه يتضح بتقديم امور:

هل للأحكام أربع مراحل؟

الأول: ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنّ لكلِّ حكم مراحل أربعه: ١- الاقتضاء، وهو كون العمل ذا مصلحة أو مفسده مقتضيه للحكم، ٢- الإنشاء، وهو جعل الحكم وإنشائه من قبل المولى، ٣- الفعلية، وهي لزوم إجرائه من قبل العبد، وهو مشروط بعلمه بالحكم وقدرته على امتثاله، ٤- التنجز، وهو استحقاق العقاب على مخالفته.

وقد أنكر المشهور كون الاقتضاء والتنجز من مراحل الحكم، لأنّ اشتمال العمل على المصلحة أو المفسده ليس مرتبه من مراتب الحكم، بل أمر مقتضٍ للحكم متقدّم عليه، وكذلك استحقاق العقوبه على مخالفته، لكونه متأخراً عن الحكم مترتباً عليه عقلاً، لا مرحله من مراحل شرعاً، ولكنهم تسلّموا المرحلتين الواسطتين، وهما الإنشاء والفعلية.

ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله حول مراحل الحكم

ولكن سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله أنكر كونه ذا مرحلتين أيضاً.

وحاصل كلامه: أنّهم إن أرادوا بالحكم ما ورد في الكتاب والسنة من الخطابات المشتملة على الأحكام وفعل المعصوم وتقريره فهي مشتركة بين العالم والجاهل والقادر والعاجز(١)، ولا دليل على كونها مختصّة بالعالم القادر.

ص: ٤٥١

١- (١) إن قلت: قوله تعالى - في سورة البقره، الآيه ٢٨٦ - «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» ظاهر في عدم توجّه التكليف إلّا إلى القادر، فإنّ الوسع في الآيه الشريفه وإن كان عباره عن القدره العرفيه لا العقليه التي هي محلّ النزاع، إلّا أنّ الآيه إذا دلّت على عدم توجّه التكليف إلى العاجز عرفاً دلّت على عدم توجّهه إلى العاجز عقلاً أيضاً، ضروره أنّ كلّ إنسان يحكم العقل بعدم تمكّنه من عمل يحكم العرف أيضاً بذلك، دون العكس. قلت: ما استدللّ به الأستاذ «مدّ ظلّه» لنفي تقييد الأحكام بالقدره من البرهانين الآتين - في الصفحه ٤٥٨ - يوجب حمل هذه الآيه على نفي الأثر المترتب على التكليف، وهو عقاب العاجز على مخالفته، فتكون حينئذٍ إرشاداً إلى حكم العقل. م ح - ٥.

نعم، يستفاد اختصاص لزوم الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعالم، فمن جهر حال كونه جاهلاً بلزوم الإخفات أو بالعكس، أو قَصِير حال كونه جاهلاً بلزوم الإتمام أو بالعكس، صَحَّت صلاته، وأما في سائر الأحكام فلا دليل على اختصاصها بالعالم أو القادر، فما هو المعروف من كون العلم والقدرة من الشرائط العقليَّة لجميع التكليف ليس بصحيح.

إن قلت: فهل الجاهل والعاجز مكلفان بالصلاه والصوم وغيرهما من الواجبات كالعالم والقادر؟!

قلت: نعم، غايه الأمر أنّ كلّاً من الجهل والعجز معدّر للبعد على مخالفه التكليف، فلا يستحقّ العقوبه عليها، ويؤيِّده ما ذكره في البراءه العقليّه من أنّ العقاب بلا- بيان قبيح عقلاً، ولو لم يكن التكليف متوجّهاً إلى الجاهل لكان المناسب أن يقال: العقاب بلا تكليف قبيح عقلاً.

وإن أرادوا به إرادته الله التشريعيّه يلزمهم القول بتغيّر إرادته تعالى بحسب حالات المكلفين، ولا يمكن الالتزام به حتّى في إرادته التشريعيّه.

وبالجملة: لا مجال للقول بأنّ لكلّ حكم مرحلتين: الإنشاء، والفعليّه.

والذى نسّميه حكماً إنشائياً أو شأئياً، هو ما حاز مرتبه الإنشاء والجعل، سواء لم يعلن بين الناس أصلاً حتّى يأخذوه ويتمّ عليهم الحُجّه، لمصالح في إخفائه وتأخير إجرائه، كالأحكام التى بقيت مخزونه لدى وليّ العصر «عجل الله تعالى فرجه»، ويكون وقت إجرائه زمان ظهوره، لمصالح تقتضى العناية

الإلهية، كنجاسه بعض الطوائف المنتحلة بالإسلام وكفرهم، فهي أحكام إنشائية في زماننا وإذا بلغ وقت إجراءاتها تصير فعليته، وهذا توجيه ما ورد من أنه «عجل الله تعالى فرجه» يأتي بدين جديد، وإلا ف «مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (١) و «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (٢).

أو اعلن بينهم، ولكن بصورة العموم والإطلاق، ليلحقه التقييد والتخصيص بعده بدليل آخر، كالأحكام الكلية التي تنشأ على الموضوعات ولا تبقى على ما هي عليها في مقام الإجراء، فالمطلقات والعمومات قبل ورود المقيّدات والمخصّصات أحكام إنشائية بالنسبة إلى موارد التقييد والتخصيص، وإن كانت فعليّات في غير هذه الموارد.

والذي نسميه حكماً فعلياً هو ما حاز مرتبه الإعلان، وتمّ بيانه من قبل المولى بإيراد مخصّصاته ومقيّداته، وآن وقت إجراءاته وحان موقع عمله، فحينئذٍ فقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٣) بهذا العموم حكم إنشائي، وما بقى بعد التقييد أو التخصيص حكم فعلي، هذا هو المختار في معنى إنشائية الحكم وفعليته.

فتلخص أنّ الأحكام منقسمه إلى حكم إنشائي، وهو ما لم ير الحاكم صلاحاً في إجراءاته وإن كان نفس الحكم ذا صلاح، كالأحكام المودوعه عند صاحب الأمر الواصله إليه من آبائه عليهم السلام، أو يرى صلاحاً في إجراءاته ولكن انشأ بصورة العموم والإطلاق ليلحق به خصوصه وقيده هو نفسه أو وصيّ بعده.

ص: ٤٥٣

١- (١) آل عمران: ٨٥.

٢- (٢) آل عمران: ١٩.

٣- (٣) المائدة: ١.

وإلى حكم فعلى قد بين وأوضح بخصوصه وقيوده وآن وقت إجرائه وإنفاذه، وعليه إذا فرضنا حصول عائق عن وصول الحكم إلى المكلف، وإن كان قاصراً عن إزاحه علته، أو عروض مانع، كالعجز والاضطرار عن القيام بمقتضى التكليف، لا يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليته ولا- يمس بكرامتها ولا- يسترجعه إلى ورائه فيعود إنشائياً، لأن ذلك أشبه شىء بالقول بانقباض إرادته المولى عند طرؤ العذر وانبساطها عند ارتفاعه، والسرّ فى ذلك أنّ غايه ما يحكم به العقل هو أنّ المكلف إذا طرأ عليه العذر أو دام عذره وجهله، أن لا يكون مستحقاً للعقاب، بل يخرج من زمرة الطاعين وعداد المخالفين، لعدم المخالفه عن عمد، وأما كونه خارجاً من موضوع التكليف بحيث تختصّ فعلية الحكم بغير الجهال وذوى الأعذار، فلا وجه له، وسيأتى أنّ الخطابات القانونيه ليست مثل الخطابات الشخصيه، فإنّ الثانيه لا يجوز توجيهها لغير القادر، بل يقبح خطاب العاجز بشخصه، دون الأولى، فحينئذٍ فلا وقع للسؤال عن أنّ إساءه الحكم إلى العاجز والجاهل إساءه بلا ملاك، فارتقب.

وبذلك يتضح أنّ الفعلية والشأئيه بالمعنى المعروف من إنشائية الحكم بالنسبه إلى شخص، كالجاهل والغافل والساهى والعاجز، وفعليته بالنسبه إلى مقابلاتها، ممّا لا- أساس له، لأنّ الاشتراط الشرعى فى بعضها غير معقول، مع عدم الدليل فى جميعها، والتصرّف العقلى أيضاً غير معقول، لعدم إمكان تصرّف العقل فى إرادته الشارع ولا فى حكمه، وسيأتى توضيحه.

وبالجملة: إنّ الأحكام المضبوطة فى الكتاب والسنة لا يعقل فيها هاتان المرحلتان بالمعنى الدائر بينهم، فقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (١)

ص: ٤٥٤

إلخ، لا يختلف بالنسبة إلى الجاهل والعالم، ولا معنى للفعليّة والشأنيّة في هذا الحكم المجعول المنضبط، بل جعل الحكم على العنوان وإجرائه بين المكلفين عند ذكر مخصّصاته ومقيّداته، يوجب فعليّة الحكم على عامّة الناس، سواء العالم والجاهل والقادر والعاجز، وقد عرفت أنّ العقل يرفع حكم العقاب لا نفس التكليف (١)، إنتهى كلامه قدس سره.

وحاصله: أنّ الأحكام وإن كانت على قسمين: إنشائي وفعلي، إلّا أنّ القول بكونها فعليّة في حقّ العالم القادر وإنشائيّة في حقّ الجاهل والعاجز - كما ذهب إليه المشهور ومنهم صاحب الكفایه - غير صحيح.

هل الأحكام القانونيّة تنحلّ إلى خطابات شخصيّة ؟

(٢)

الثاني: أنّ كلّ حكم قانوني كـ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» فهو خطاب عامّ واحد متعلّق بعامّة المكلفين، ولا ينحلّ إلى خطابات شخصيّة متعدّده بتعدّدهم.

ويشهد عليه أنّ التكاليف متوجّهة إلى العصاه كما هي متوجّهة إلى المطيعين، وإلّا فلم يعقل تسميتهم باسم العاصي، وحيث إنّ الأوامر والنواهي الشخصيّة لأجل الانبعاث والانزجار فهي مشروطه بعدم علم المولى بإتيان العبد المأمور به أو تركه المنهي عنه من قبل نفسه حتّى فيما إذا لم يكن أمر أو نهى في البين، لأنّ خطابه بالأمر والنهي حينئذٍ لغو، وكذا يشترط فيها عدم علمه بعصيان العبد بتركه المأمور به أو ارتكابه المنهي عنه حتّى بعد الأمر والنهي، لما ذكر من لزوم اللغوّيّة.

ص: ٤٥٥

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٤٣٣.

٢- (٢) يترتّب على هذه المسألة ثمرات كثيره قيمه. منه مدّ ظلّه.

نعم، لا بأس بتوجيه الأوامر والنواهي الشخصية الامتثاليه والاعتذاريه إلى العبد ولو مع علم الأمر بعدم انبعاثه وانزجاره عقبيهما، وأما التكاليف الحقيقيه التي تصدر لأجل الامتثال فلا، إذ لا يعقل البعث والزجر لغرض الانبعاث والانزجار، مع العلم بعدم تحقق الغرض، لأنهما يستلزمان اللغويه كما ذكر.

فلا يمكن لعلم الغيوب أن يكلف العاصي بخطاب شخصي حقيقي.

بخلاف الخطاب الواحد العام المتوجه إلى جميع المكلفين الذين منهم العصاه، لأنه لا يكون مشروطاً بعدم علم الأمر بعصيان بعضهم، بل هو مشروط بعدم علمه بعصيان الكل أو الجلل، فلو علم بإطاعه طائفه منهم وعصيان طائفه اخرى فلا ضمير في توجيه الخطاب إلى الكل، لعدم استلزامه اللغويه.

والحاصل: أن كل واحد من الخطابات الشرعيه خطاب واحد متوجه إلى العموم، من دون أن ينحل إلى خطابات شخصيه متعدده، بدليل شمولها للعاصين، مع أنه لا يمكن تكليفهم بخطابات شخصيه.

بل هي شامله للكفار أيضاً، بدليل ما ورد من أنهم مكلفون بالفروع، كما أنهم مكلفون بالأصول، مع أن الإشكال المتقدم بالنسبه إلى العصاه جارٍ هنا أيضاً على تقدير انحلال الخطابات إلى خطابات شخصيه.

لا يقال: بعض الخطابات وإن كانت عامه لجميع الناس كآيه الحج (١)، إلا أن بعضها الآخر مختصه بالمؤمنين كآيتي الصوم (٢) والوضوء (٣).

ص: ٤٥٦

- ١- (١) وهي قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا». آل عمران: ٩٧.
- ٢- (٢) وهي قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ». البقره: ١٨٣.
- ٣- (٣) وهي قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ». المائده: ٦.

فإنه يقال: إن الأخبار تدلّ على كون الكفار مكلفين بجميع الفروع، فلا بدّ حينئذٍ من أن يكون تخصيص المؤمنين بالخطاب في بعض الآيات إمّا للتجليل، أو لعلمه تعالى بأنّ هذا التكليف الشامل للكُلّ لا يؤثّر إلّا في خصوصهم، أو لوجه آخرى.

وبالجملة: كلّ واحد من الخطابات الشرعيّة خطاب واحد كلى لا ينحلّ إلى خطابات متعدّده شخصيّة، بدليل شمولها للكفار والعصاة.

حكم العلم الإجمالى الخارج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء

وبهذا يظهر أنّ حكمهم بعدم منجزية العلم الإجمالى إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن محلّ الابتلاء - لاستهجان الخطاب بالنسبة إليه - صحيح لو كان الخطاب شخصياً قائماً بمخاطب واحد، فيستهجن خطابه بزجره مثلاً عن ارتكاب ما فى الإناء الموجود فى بلد قاصيه، وأما إذا كان بطريق العموم - كما اخترناه - فيصحّ الخطاب لعامة المكلفين إن وجد ملاك، أعنى الابتلاء، فى عدّه منهم كما فى المقام، ولذا نحن نلتزم بوجود الاجتناب فى الشبهه المحصوره حتّى فيما إذا كان بعض أطرافها خارجاً عن محلّ الابتلاء.

البحث حول توقّف الأحكام على العلم والقدرة

الثالث: أنّ شرائط التكليف العقليّة كشرائطه الشرعيّة فى توقّفه عليها، إلّا أنّ الحاكم فى الأولى هو العقل وفى الثانية هو الشرع، فمعنى كون العلم والقدرة شرطين لعامة التكليف حكم العقل بعدم ثبوتها إلّا بعد تحقّقهما، مع أنّه لا ملاك لهذا الحكم العقلى، ضروره أنّه لا يحكم إلّا بقبح عقاب الجاهل على مخالفته التكليف المجهول كما تقدّمت الإشارة إليه، فالعقل لا يحكم

بقبح (١) كون الجاهل مكلفاً بتكليف عامّ يشملهُ، بل بكونه معذوراً في مخالفته التكليف.

ويؤيّدُهُ قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (٢)، حيث إنّه نفى التعذيب عند عدم بعث الرسول لا التكليف.

وكذلك الأمر بالنسبه إلى قدره، فإنّ العقل لا يحكم بقبح تكليف العاجز بنحو الخطاب العامّ، بل يحكم بقبح عقوبته على ترك امتثاله.

بل لنا على نفى شرطيه كلّ من العلم والقدرة برهانان:

أمّا العلم فلائنه لو كان شرطاً للتكاليف يلزم أولاً: تعطيل كتاب البراءة من المباحث الأصوليه، حيث إنّ مجراها هو الشكّ في التكليف، وهو بناءً على كون التكليف مشروطاً بالعلم مستلزم للقطع بعدمه، لأجل القطع بانتفاء شرطه، فلانحتاج إلى التمسك بأصالة البراءة لنفي التكليف في مورد من موارد الشكّ فيه، وثانياً: يلزم الدور بناءً على ما تقدّم من عدم ثبوت مراتب للتكليف (٣)، ضروره أنّ التكليف متوقّف على العلم به، والعلم به متوقّف على ثبوته في الواقع، إذ المراد كون التكليف مشروطاً بالعلم بالواقع، لا بالجهل المركّب كما لا يخفى، فلا يمكن تقييد الحكم بالعلم به (٤).

وأما القدرة فلائنها لو كانت شرطاً للتكليف لما وجب على العبد تحصيلها،

ص: ٤٥٨

١- (١) هذا توضيح ما ذكره في البراءة العقلية من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. م ح - ي.

٢- (٢) الإسراء: ١٥.

٣- (٣) وأما لو قلنا بأنّ له مرحلتين: الإنشاء والفعليّة، فلا دور، لأنّ ما يتوقّف عليه العلم هو الحكم الإنشائي، وما يتوقّف على العلم هو الحكم الفعلي. م ح - ي.

٤- (٤) فلا بدّ من حمل ما يدلّ على تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم بوجوبها على عدم استحقاق العقوبه على مخالفته في صورته الجهل، وبعبارة اخرى: يحمل على تفضله تعالى بقبول الصلاه الفاقده لشرطها مكان الواجده. م ح - ي.

بل له أن يمنع من تحقّقها كسائر مقدّمات التكليف، مع أنّ العبد إن كان متمكّناً من تحصيلها يجب عليه ذلك.

على أنّهم قالوا بلزوم الاحتياط عند الشكّ في القدره، مع أنّ الشكّ في التكليف مجرى البراءه، فهذا دليل على أنّ الشكّ فيها ليس من قبيل الشكّ في شرط الحكم الراجع إلى الشكّ في نفس الحكم، بل الشاكّ فيها عالم بتوجه التكليف إليه، لكنّه شاكّ في كونه مأموناً على مخالفته، فيجب عليه الاحتياط.

والحاصل: أنّ ما هو المعروف من كون العلم والقدره شرطين عقليّين لعامّه التكليف ليس بصحيح.

إذا عرفت هذه الأمور الثلاثة نقول:

لو كان مكلفاً بتكليف واحد معلوم له وكان قادراً على امتثاله كما إذا دخل المسجد بعد أداء الصلاه والتفت إلى كونه متنجّساً وكان عالماً بوجوب تطهير المسجد عن النجاسه وقادراً عليه فلا إشكال في استحقاقه المشوبه على الموافقه والعقوبه على المخالفه، بخلاف ما إذا لم يلتفت إليه، أو كان جاهلاً بوجوب التطهير، أو عاجزاً عنه، فإنّه وإن كان مكلفاً - لأجل الخطاب العامّ - في هذه الصور أيضاً، إلّا أنّه معذور في مخالفه التكليف ولا يستحقّ العقوبه عليها.

ولو كان مكلفاً بحكمين من جهه الخطاب العامّ من دون أن يكون أحدهما أهمّ من الآخر ولم يقدر إلّا على امتثال أحدهما، كما إذا لم يقدر إلّا على إنقاذ أحد الغريقين المحترمين، فلا إشكال في كونه مخيراً عقلاً بينهما، فإن صرف قدرته في إنقاذ أحدهما فهو يستحقّ الثواب عليه ولا يستحقّ العقاب على ترك الآخر، وأمّا إذا ترك الجميع فلا إشكال في أصل استحقاقه العقوبه، إنّما الإشكال في كونه مستحقّاً لعقاب واحد أو عقابين:

الظاهر هو الثاني، لأنّه كان قادراً على الامتثال بالنسبه إلى كلّ واحد من

التكليفين، فتركه اختياراً، والجمع بينهما وإن لم يكن مقدوراً له، إلا أنّ عنوان «الجمع» ليس متعلقاً للتكليف، بل المتعلق بإنقاذ زيد من دون ملاحظه إنقاذ عمرو، وإنقاذ عمرو من دون ملاحظه إنقاذ زيد، فكلّ من الإنقاذين واجب، لا الجمع بينهما.

كما أنّه لو صرف قدرته في عمل ثالث محرّم يستحقّ ثلاث عقوبات:

إحداها على ارتكاب الحرام، والأخرين على ترك الواجبين.

ولو كان أحد الحكمين أهمّ من الآخر ولم يقدر إلّاعلى امتثال أحدهما، كما إذا التفت إلى أنّ رجلاً مؤمناً مشرف على الغرق في حال ضيق وقت الصلاة، فالعقل يحكم بلزوم رعايه الأهمّ وكونه معذوراً في ترك المهمّ، فلو أنقذ الغريق في المثال يستحقّ المثوبه عليه ولا يستحقّ العقوبه على ترك الصلاة.

ولو أتى بالمهمّ وترك الأهمّ - كما هو المفروض في المتنازع فيه - فصلى وترك الإنقاذ فصلاّته صحيحه حتّى على القول بتوقّف صحّه العبادات على الأمر، من دون أن نضطرّ إلى القول بالترتب واشتراط الأمر بالمهمّ بعصيان الأمر بالأهمّ أو العزم عليه، لأنّ الأمر تعلقّ بالصلاه في عرض تعلق الأمر بالإنقاذ من دون أن يتأخّر رتبته عنه، لما عرفت من أنّ التكليف متعلقه بالطبائع لا بالأفراد، ولا- تضادّ بين الطبائع، بل بين الأفراد في بعض الحالات، ومن أنّ كلّاً من الخطابات العامه خطاب واحد شامل لجميع الناس، سواء كان مؤمناً أم كافراً، مطيعاً أم عاصياً، عالماً أم جاهلاً، قادراً أم عاجزاً، فهو مكلف في المثال المتقدم بتكليفين: إنقاذ الغريق وإقامه الصلاه، لكنّه لو اختار الأهمّ لحكم العقل بمعدوريّته في ترك المهمّ، بخلاف العكس الذي هو محلّ النزاع، فإنّه يستحقّ العقوبه على ترك الأهمّ الذي هو الإنقاذ، لكن صلاّته صحيحه حتّى على القول بتوقّف صحّتها على الأمر، لكونها مأموراً بها في عرض كون الإنقاذ مأموراً

به، لا فى الرتبه المتأخره عنه كما يقول القائل بالترتب.

إن قلت: كيف يكون الأمران فى رتبه واحده، مع أنّ أحدهما تعلق بالأهمّ والآخر بالمهمّ؟

قلت: اختلاف المتعلّقين فى الأهمّيّه والمهمّيّه لا يوجب تغاير الأمرين فى الرتبه، ولذا أنكر الترتّب بعضهم - كالمحقّق الخراسانى رحمه الله - مع كونه ملتفتاً إلى أنّ أحد المتعلّقين أهمّ من الآخر، بل القائل بالترتب أيضاً لا يستند إلى مسأله الأهمّيّه والمهمّيّه، بل إلى أنّ وجوب الأهمّ مطلق ووجوب المهمّ مشروط بشرط متأخر عن الأمر بالأهمّ، وقد عرفت أنّ كليهما واجبان مطلقان وفى عرض واحد.

ثمّ إنّنا نوافق القائلين بالترتب فى استحقاق العبد لعقوبتين فى صورته مخالفته الأمرين، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال:

ثمّ إنّه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق فى صورته مخالفه الأمرين لعقوبتين، ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيّدنا الأستاذ (١) قدس سره لا يلتزم به على ما هو ببالى وكنا نورد به على الترتّب وكان بصدد تصحيحه (٢)، إنتهى.

هذا حاصل طريقتنا فى مسأله الترتّب.

البحث حول الترتّب على مسلك المشهور

ولا- بأس بأن نبحث اختصاراً فى هذه المسأله على طريقه المشهور القائلين بانحلال الخطابات العامه إلى خطابات شخصيه، وباشتراط التكليف بالعلم

ص: ٤٦١

١- (١) أى آيه الله الشيرازى الكبير رحمه الله الذى أفتى بحرمه شرب التن. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٦٨.

والقدره عقلاً، فنقول:

ينبغي أن نتكلم هاهنا في مقامين:

المقام الأول: في إمكان الترتب ثبوتاً

قالوا في تصويره: إنَّ الأمر بالمهمِّ مشروط بعصيان الأمر بالأهمِّ أو العزم عليه، وهما متأخران رتبةً عن نفس الأمر بالأهمِّ، فالأمر بالمهمِّ الذي هو مشروط بهما متأخر عن الأمر بالأهمِّ برتبتين.

واستدلوا على تأخر رتبة عصيان الأمر بالأهمِّ عنه بأنَّ العصيان نقيض الإطاعة، فهما في رتبة واحدة، ولا ريب في تأخر الإطاعة رتبةً عن الأمر، لأنها عبارة عن إتيان المأمور به بما هو مأمور به.

وفيه أولاً: أنَّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به، فهو أمر عديم، فلا يمكن أن يحكم عليه بأنه في رتبة الإطاعة أو متأخر عن الأمر، لأنَّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» وثانياً: أنَّ للرتب العقلية ملاكات خاصه كما تقدّم، وربما يكون الملاك موجوداً في شيء دون متّحده في الرتبة، ألا ترى أنَّ المعلولين لعلّه واحده يتّحدان في الرتبة، ومع ذلك لو كان أحدهما علّه لشيء آخر يكون مقدّماً عليه رتبةً، لمكان العلّية والمعلوليه، دون المعلول الآخر الذي يتّحد معه في الرتبة، لفقدان ملاك التقدّم فيه، بناءً على هذا سلّمنا تأخر رتبة الإطاعة عن الأمر واتّحادها رتبةً مع العصيان الذي هو نقيضها، ولكن هذا لا يستلزم تأخر رتبة العصيان عن الأمر، لما عرفت من أنَّ تقدّم وتأخر أحد المتّحدين في الرتبة عن شيء لا يستلزم أن يكون المتّحد الآخر أيضاً كذلك لو لم يكن فيه ملاك التقدّم والتأخر عقلاً، والعصيان فاقد لملاك التأخر

عن الأمر، لأنَّه عبارته عن ترك المأمور به بأى داع كان، فربما كان تركه لأجل الكسل ونحوه لا لأجل كونه متعلقاً للأمر حتى يكون رتبه العصيان متأخراً عن رتبه الأمر، وثالثاً: لا يمكن أن يكون العصيان شرطاً لشيء، لأنَّه أمر عدمي كما عرفت، ولا بد من أن يكون الشرط أمراً وجودياً، فكيف يمكن أن يكون عصيان الأمر بالأهم شرطاً لتحقيق الأمر بالمهم ومؤثراً فيه؟!

المقام الثاني: في البحث عن المسألة بحسب مقام الإثبات

سلمنا إمكان تصوير الترتب ثبوتاً، إلّا أنَّه مخدوش بحسب مقام الإثبات.

توضيح ذلك: أنَّ غرض القائلين بالترتب إنَّما هو رفع استحاله طلب الضدين في زمان واحد بجعل الأهم واجباً مطلقاً والمهم مشروطاً، ولا يوصلهم القول بالترتب إلى هذا الغرض، لأنَّ الشرط إن كان نفس العصيان بنحو الشرط المتأخر (1)، أو العزم عليه (2) بنحو الشرط المقارن، فالأمر بالأهم لم يسقط في ظرف تحقق شرط الأمر بالمهم، فيجتمع الأمران في زمان واحد، وهو مستحيل (3)، كما إذا كانا واجبين مطلقين، لأنَّ ملاك الاستحاله هناك إنَّما هو عدم قدره العبد على الإتيان بهما معاً، وهو متحقق هاهنا أيضاً، وإن كان الشرط هو العصيان بنحو الشرط المقارن، بمعنى أنَّ الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأمر بالأهم خارجاً ويتحقق مقارناً معه لا متقدماً عليه، فالعصيان

ص: ٤٤٣

١- (١) وقد يقال: الشرط في موارد الشرط المتأخر إنَّما هو تعقب ذلك الأمر المتأخر للمشروط لا نفسه، فيعود إلى الشرط المقارن. منه مدَّ ظله.

٢- (٢) عبّر بعضهم عن العزم على العصيان بالتلبس به، أو الشروع فيه، وهما عبارتان اخريان عن العزم، حيث إنَّ أول زمن التلبس بالعصيان والشروع فيه هو العزم عليه. منه مدَّ ظله.

٣- (٣) واختلافهما رتبة لا يجدى في رفع غائله الاستحاله إذا كانا متّحدين زماناً، لأنَّ ملاك الاستحاله إنَّما هو طلب الضدين في زمان واحد، لاستلزامه تكليفاً بما لا يطاق. منه مدَّ ظله.

الخارجى يوجب سقوط الأمر بالأهمّ وعدم تحقّقه فى ظرف تحقّق الأمر بالمهمّ (١).

وبعبارة اخرى: لنا شىء واحد لو تحقّق لتحقّق عقيبته الأمر بالمهمّ وسقط الأمر بالأهمّ، وهو العصيان، فليس لنا زمان واحد تعلق فيه الطلب بالضدّين لكى يقال: يمكن تصحيحه بالترتّب كما هو غرض القائلين به.

والحاصل: أنّ ما يكون من قبيل الجمع بين طلب الضدّين فى زمان واحد فهو مستحيل، وما ليس بمستحيل فليس منه، فأين رفع استحاله طلبهما فى زمان واحد بالترتّب كما هو غرض القائل به؟!

كلام المحقّق النائنى رحمه الله فى المسأله ونقده

ثمّ إنّ المحقّق النائنى رحمه الله من القائلين بالترتّب.

واستدلّ عليه بأنّ لنا فروعاً كثيره فى الفقه لا يمكن تصحيحها إلّاه، وأدلّ دليل على إمكان شىء وقوعه.

وبملاحظه جميع ما قدّمناه حول مسأله الترتّب يمكن الجواب عمّا ذكره من الفروع، ولكن لا بأس بذكر ما هو أهمّها والجواب عنه.

وقبل ذلك نقدّم اموراً كى يتّضح الحال فى جميع تلك الفروع:

الأوّل: أنّ مورد الترتّب هو ما إذا كان العبد عاجزاً عن امتثال الأمرين فى

ص: ٤٤٤

١- (١) ولا بدّ هاهنا من تبديل مثال الإزالة والصلاه بمثال آخر، حيث إنّ الاشتغال بالصلاه لا يوجب سقوط الأمر بالإزالة رأساً، فإنّ المكلف حينما يلتفت إلى تلوث المسجد بالنجاسه يجب عليه الإزالة فوراً ففوراً، بمعنى أنّه لو لم يزلها فى الآن الأوّل تجب عليه الإزالة فى الآن الثانى وهكذا، فإذا اشتغل بالصلاه يتوجّه إليه الأمر بالإزالة أيضاً، فلا بدّ من التمثيل للضدّ الأهمّ بواجب فورى لم يبق مجال لامتنال أمره بمجرد الاشتغال بالمهمّ، كإنقاذ الغريق الذى لا يتمكّن المكلف منه لو اشتغل بالصلاه فى الآن الأوّل، فإنّ الأمر بالأهمّ يسقط حينئذٍ بالعصيان المتحقّق بالاشتغال بالمهمّ. م - ح - ى.

زمان واحد، فلو كان قادراً على إقامة الصلاة وتطهير المسجد مثلاً معاً لم يكن هذا المثال من مصاديق الترتب، فلا بدّ من ملاحظه هذا الأمر في كلّ فرع فقهي يذكر احتجاجاً على من أنكر الترتب.

الثاني: أنّ مورده ما إذا كان الأمران متّحدين زماناً مختلفين رتبته، فلو لم يجتمعا في زمان واحد، كوجوب التوبه المتفرّع على عصيان الواجبات فلم يكن من مصاديق الترتب، لأنّ التوبه لا تجب إلّا بعد العصيان خارجاً الموجب لسقوط الأمر، فلم يجتمع الأمران في آن واحد.

الثالث: أنّ الفروع الفقهيّة التي تذكر لإثبات الترتب لا بدّ من أن تكون من الفروع المسلّمه المجمع عليها، وأمّا إن كان من المسائل الخلافية فلمنكر الترتب عدم قبولها.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ أهمّ ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله من الفروع لإثبات وقوع الترتب في الشريعة هو ما إذا حرّمت الإقامة في بلد على المسافر (١)، فإنّه لو عصى وأقام فيه يجب عليه الصيام والإتمام، فوجوبهما مترتب على عصيان التكليف الأوّل (٢).

وفيه: أنّ وجوبهما لا يتوقّف على نفس الإقامة المحرّمه، بل على قصدها، ولذا لو قصد إقامة عشره أّيام يجب عليه الصيام والإتمام ولو انصرف عن قصده بعد أداء صلاه رباعيته واحده، مع أنّه لم تتحقّق إقامة العشره، فوجوبهما مترتب على قصد الإقامة لا على نفسها.

نعم، لو حرّم عليه بالنذر وشبهه قصد الإقامة لكان للمثال وجه، حيث إنّ

ص: ٤٦٥

١- (١) لأجل النذر أو نهى الوالد أو نحوهما. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ٣٥٧.

وجوب الصيام والإتمام مترتب عليه.

ولكنه أيضاً ليس مصداقاً لمسأله الترتب، لأنّ وجوب (١) الوفاء بالنذر سقط بمجرد قصد الإقامه، لأجل العصيان، فلم يجتمع الأمران فى زمان واحد، على أنّا لا نسلّم ترتب وجوب الصيام والإتمام على عصيان تكليف آخر، كوجوب التوبه (٢)، ضروره أنّهما يجبان على كلّ من قصد الإقامه، سواء كان هذا القصد محرّماً عليه كما فى المثال، أم لم يكن كسائر الموارد، غايه الأمر أنّ ما يتوقّف عليه وجوبهما - وهو قصد الإقامه - مصداق للعصيان بالنسبه إلى خصوص هذا الشخص فقط.

خلاصه البحث

وحاصل جميع ما تقدّم فى مسأله الضدّ أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده مطلقاً، وبعدهما عرفت من أنّ الثمره العامه المترتبه على هذا البحث هى حكم الفقيه بحرمة الضدّ وعدمها، سواء كان عباده أم لا، لا نحتاج إلى الثمره المعروفه، أعنى فساد العباده المضاده للمأمور به بناءً على الاقتضاء، وصحّتها بناءً على عدمه، بل لا تترتب هذه الثمره عليه، لما عرفت من كون الصلاه صحيحه حتّى على القول بالاقتضاء، وأنكر الشيخ البهائى رحمه الله ترتب الثمره بوجه آخر، وهو أنّ الصلاه تكون فاسده حتّى على القول بعدم الاقتضاء، لعدم تعلق الأمر بها، وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ صحّه العباده لا تتوقّف على الأمر، بل يكفى فيها مجرد المحبوبيه والرجحان، بل قد

ص: ٤٦٦

١- (١) وبعباره اخرى: حرمة قصد الإقامه. م ح - ى.

٢- (٢) حيث إنّ مترتب على عصيان تكليف آخر. م ح - ى.

عرفت أنّ الأمر تعلّق بها أيضاً في عرض تعلّق الأمر بالأهمّ لا في رتبه متأخّره عنه، بناءً على ما اخترناه من عدم انحلال الخطابات إلى خطابات متكثّره شخصيّه وعدم تقييد التكليف بالعلم والقدرة، بل قد عرفت عدم إمكان تصوير الترتّب ثبوتاً وأنّه لا دليل عليه إثباتاً.

هذا تمام الكلام في مسأله الضدّ.

ص: ٤٦٧

فى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

الفصل السادس فى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

إشاره

ذهب أكثر مخالفتنا إلى الجواز، وأصحابنا الإماميه إلى عدمه.

تحرير محلّ النزاع

وقبل الخوض فى المسأله ينبغى تحرير محلّ النزاع، فنقول:

لا- ريب فى أنّ المراد بالجواز فى عنوان المسأله هو الإمكان لا الإباحه الشرعيه، ولكن كونه بمعنى الإمكان الذاتى (1) بعيد عن محلّ الخلاف بين الأعلام، لأنّ البحث عنه ليس من شأن الأصولى، بل من شأن الفيلسوف كما لا يخفى، بل يرد عليه - سواء كان بمعنى الإمكان الذاتى أو الوقوعى - أنه لا- يناسب قولهم: «مع العلم بانتفاء شرطه» ضروره أنه لا دخل للعلم والجهل فى الاستحاله والإمكان، فإنّ الأمر إن كان ممكناً لا يصير مستحيلاً بسبب علم الأمر بانتفاء شرطه، وإن كان مستحيلاً كان كذلك حتى مع الجهل بانتفاء الشرط، فلا دخل للعلم والجهل به فى الإمكان والاستحاله، وأيضاً لا مجال

ص: ٤٤٩

١- (١) الإمكان الذاتى عبارته عن استواء نسبه الماهيه إلى طرفى الوجود والعدم فى مقابل الاستحاله الذاتيه المتحققه فى مثل «اجتماع النقيضين»، والإمكان الوقوعى عبارته عن عدم امتناع وقوع الشىء فى مقابل الاستحاله الوقوعيه المتحققه فى مثل وجود المعلول بدون علته. منه مدّ ظلّه.

للبحث عن إمكان الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، ضروره أن انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء العله التامه، واستحاله تحقق الأمر مع عدم علته التامه بينه لا ينبغي أن يبحث فيها.

كلام صاحب الكفايه فى المقام

وقام المحقق الخراسانى رحمه الله بتوجيهه بنحو من الاستخدام، وهو أن يكون المراد من لفظ «الأمر» مرتبه الإنشاء منه، ومن الضمير الراجع إليه مرتبه فعليته، فيكون النزاع فى جواز إنشاء الأمر مع علم الأمر بعدم بلوغه إلى المرتبه الفعلية، لعدم شرطه. ثم ذهب إلى جواز ذلك، لأنّ داعى إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحرك جدّاً حقيقةً، بل قد يكون صورياً امتحاناً، وربما يكون غير ذلك (١).

نقد ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنه صحيح بناءً على كون الأمر فى كلّ تكليف ذا مرحلتين، وقد عرفت إنكاره من قبل الإمام قدس سره، بل الأحكام على قسمين: بعضها فعلى، وبعضها إنشائى، لا أنّ كلّ حكم ذو مرحلتين: الإنشاء والفعلية.

بيان ما هو الحقّ فى المسأله

نعم، يمكن الاستخدام بوجه آخر، وهو أن يكون المراد من الضمير، المأمور به لا-الأمر، وعليه يرجع النزاع إلى الاختلاف المعروف بين الأشاعره والعدليه، من إمكان التكليف بالمحال واستحالته، بعد اتفاقهم على امتناع

ص: ٤٧٠

وبناءً على التحقيق المتقدم منّا في مسأله الترتب من عدم انحلال الخطاب العام إلى خطابات شخصيه فلا إشكال في جواز توجيه الأمر إلى عامه المكلفين إذا كان شرائط الامتثال متوفّره عند أكثرهم، وإن كان الأمر عالمياً بكون بعضهم فاقدين لشرط أو أكثر، غاية الأمر أنّهم لا يستحقّون العقوبه على مخالفته.

نعم، لو كان الخطاب شخصياً، أو قلنا بانحلال الخطابات العامه، أو كان الأكثر فاقدين لشرائط امتثال المأمور به فلم يجز، لكونه تكليفاً بالمحال، وصدوره من الحكيم محال عقلاً، كالتكليف المحال، ولا يعبأ إلى رأى الأشاعره بالجواز، فإنّهم نبذوا حكم عقولهم وراء ظهورهم كما لا يخفى.

فى تعلّق الأوامر والنواهى بالطبائع أو الأفراد

الفصل السابع فى تعلّق الأوامر والنواهى بالطبائع أو الأفراد

تحرير محلّ النزاع

وفى تحرير محلّ البحث احتمالات:

الأول: أن يكون البحث متفرّعاً على مسأله أصاله الوجود والماهيه، فلا- محاله يكون المراد بالأفراد وجودات الطبيعه والماهيه، فيرجع النزاع إلى أنّ الأوامر والنواهى هل تكون متعلّقه بنفس الطبائع أو بوجوداتها، فمن قال بأصاله الماهيه ذهب إلى الأول، ومن قال بأصاله الوجود ذهب إلى الثانى (1).

ويبعده أولاً: أنّ الفرد عبارته عن الوجود المتشخص بالتشخصات الفرديه، لا مجرد الوجود، فلو كان مرادهم هذا الاحتمال لعبروا بكلمه «الوجودات» لا- بكلمه «الأفراد»، وثانياً: أنّ كون المسأله متفرّعه على اختلاف الفلاسفه فى مسأله أصاله الوجود والماهيه، خلاف ظاهر كلماتهم، فإنّ ظاهرها كونها مسأله اصوليه مستقله، لا متفرّعه على مسأله فلسفيه، على أنّ تفرّعها عليها يستلزم أن يذهب إلى التعلّق بالطبائع كلّ من ذهب إلى أصاله الماهيه، وإلى

ص: ٤٧٣

١- (١) راجع ص ٤٧٨ لكى تجد الفرق بين هذا الاحتمال وما اختاره الأستاذ «مدّ ظلّه». م ح - ى.

التعلّق بالأفراد كلّ من ذهب إلى أصله الوجود، والأمر ليس كذلك كما صرّح به المحقّق الخراساني رحمه الله.

الثاني: أن يكون هذا النزاع مبيّناً على النزاع المعروف في الفلسفه والمنطق، من أنّ الطبيعي هل له وجود في الخارج سوى وجود أفراده أم لا، وبعبارة أخرى: هل نسبته إلى الأفراد كنسبه الأب الواحد إلى الأبناء، أو كنسبه الآباء إلى الأبناء؟

وفيه أولاً: ما عرفت من كون هذا البحث بحثاً مستقلاً اصولياً لا مبيّناً على بحث آخر مدوّن في علم آخر، وثانياً: أنّه يستلزم أن يذهب الرجل الهمداني وأتباعه - الذين قالوا بكون الطبيعي موجوداً في الخارج بوجود مستقلّ عن وجود أفراده ونسبته إليها كنسبه الأب الواحد إلى الأبناء - إلى التعلّق بالطبائع، وغيرهم - الذين قالوا بكونه موجوداً بوجود أفراده ونسبته إليها كنسبه الآباء إلى الأبناء - إلى التعلّق بالأفراد، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ المشهور ذهب هناك إلى كونه موجوداً بوجود الأفراد، وهنا إلى التعلّق بالطبائع بعكس ما يقتضيه هذا الاحتمال.

الثالث: أن يكون النزاع ناشئاً عن بحث لغوي، وهو أنّ ما وضع له أسماء الأجناس عامّ مثل وضعها أو خاصّ بخلاف وضعها، فمن ذهب إلى كون الوضع والموضوع له فيها عامين قال بتعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع، لأنّها تعلّقت بأسماء الأجناس، والمفروض أنّها وضعت لنفس الماهيّة والطبيعه، ومن ذهب إلى كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً قال بتعلّقها بالأفراد.

وفيه أولاً: أنّ المستفاد من مطاوى كلماتهم أنّ النزاع عقلي لا لغوي، وثانياً:

أنّ أحداً من طرفي التنازع ما أشار إلى مسأله الوضع، مع أنّه لو كان النزاع

متفرعاً على تلك المسألة لاستند القائل بالتعلق بالطبائع في استدلالاته على كون الموضوع له عامّاً، والقائل بالتعلق بالأفراد على كونه خاصيّاً، وثالثاً: أنّ القول بكون الموضوع له في أسماء الأجناس خاصّاً يستلزم أن لا يكون للوضع العامّ والموضوع له العامّ مصداق بيّن، فإنّ مصداقه البارز هو اسم الجنس.

أضف إلى ذلك كلّ ما تقدّم منّا في مبحث الوضع من أنّ عموم الوضع وخصوص الموضوع له غير ممكن، بل الممكن عكسه، خلافاً لما هو المشهور بينهم، فبناءً على ما اخترناه، ابتداءً هذا البحث على مسأله الوضع يستلزم أن يكون النزاع في أمرٍ أحد طرفيه غير معقول.

الرابع: أن يكون النزاع مبيّناً على اختلاف آخر في مادّه الأمر، وتوضيحه يستدعى تقديم أمرين:

أ - ادعى السكاكي قيام الإجماع على أنّ المصدر المجرد من اللام والتنوين لا يدلّ إلّا على الماهية والطبيعة.

ب - ذهب المشهور إلى كون المصدر مادّه للمشتقات.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المصدر وإن لم يدلّ إلّا على الماهية بناءً على الإجماع الذي نقله السكاكي، إلّا أنّ بعضهم قالوا بأنّه اشرب فيه الوجود (١) فيما إذا كان معروضاً لهيئته الأمر والنهي (٢)، وأنكر آخرون ذلك، فقالوا: لا فرق بين المصدر الذي جعل مادّه لهاتين الهيئتين وغيره، فكما أنّ غير المعروض لهما

ص: ٤٧٥

١- (١) ولا بدّ من أن يكون الوجود في كلام هذا البعض بمعنى الفرد لكي ينطبق على عنوان النزاع، وهو أنّ الأوامر والنواهي هل تتعلّق بالطبائع أو بالأفراد. منه مدّ ظله.

٢- (٢) وأمّا الماضي والمضارع فالوجود يستفاد من هيئتهما لا من مادّتهما، فإنّ «ضرب» يكون بمعنى «تحقّق منه الضرب» و«يضرب» بمعنى «سيتحقّق منه الضرب في المستقبل». منه مدّ ظله.

لا يدلُّ على الوجود، بل على الماهية فقط، فكذلك المعروض لهما.

فمن ذهب إلى الأوّل قال بتعلّق الأوامر والنواهي بالأفراد، ومن ذهب إلى الثاني قال بتعلّقهما بالطبائع.

وفيه أولاً: أنا نمنع كون المصدر مادّة للمشتقّات، بل هو أيضاً مثلها مرّكب من مادّة وهيئته، ولكلّ منهما معنى خاصّ كما تقدّم ذلك في بعض المباحث السابقة.

وثانياً: أنّه يستلزم أن لا يجرى النزاع إلّا في خصوص الأحكام المستفاده من صيغتي الأمر والنهي، مع أنّه أعمّ منها ومن الأحكام المستفاده من الألفاظ الأخر، كقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَ...» (١) و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٢) و «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (٣) ونحوها، والعلماء وإن عبّروا بالأوامر والنواهي في عنوان البحث إلّا أنّ مرادهم بهما جميع الأحكام (٤)، لا خصوص ما استفاد منهما كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّه يستلزم كون النزاع متفرّعاً على مسأله لغويّه كالاتّصال الثالث، وهي أنّ الواضع هل اعتبر الوجود في المصدر الذي يكون مادّة للأمر والنهي أو لا، فالنزع مبنيّ على بحث لغويّ وضعي، وقد عرفت كونه بحثاً عقلياً صرفاً.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في تحرير محلّ النزاع

الخامس: ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى أنّ المراد بالطبائع وجودها السعيّ، وبالأفراد وجودات الطبائع مع تشخّصاتها الفرديّة بحيث تكون التشخّصات

ص: ٤٧٦

١- (١) المائدة: ٣.

٢- (٢) البقره: ١٨٣.

٣- (٣) آل عمران: ٩٧.

٤- (٤) سواء لم يكن مدلول لفظ، أو استفيد من الأمر والنهي، أو من لفظ آخر غيرهما. م ح - ي.

أيضاً مطلوبه (١).

والذى دفعه على إضافه كلمه «الوجود» وتفسير التعلق بالطبائع بالتعلق بوجودها إنما هو قول الحكماء: «الماهية من حيث هي ليست إلهي، لا مطلوبه ولا غير مطلوبه»، فلا يمكن تعلق الطلب بها كي تصير مطلوبه، فلا بد من تعلقه بوجودها السعي.

نقد ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه: أنه خلط - كما قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره (٢) - بين مقام الذات والذاتيات وبين الخارج، فإنّ تلك القاعده المسلّمه الفلسفيّه مربوطه بمقام ذات الماهية، بمعنى أنّها في ذاتها ليست إلّانفسها، لا تكون مطلوبه ولا غير مطلوبه ولا أيّ شيء آخر، أي لا تكون المطلوبية ولا عدمها عين ذات الماهية ولا جزءً منها، ولكنّها لا تخلو من إحداها خارجاً، لأنّ ارتفاع النقيضين في ظرف الخارج محال، وبعبارة اخرى: المطلوبية ليست ذاتية للماهية، لكنّها قد تعرضها فتتّصف الماهية بها، وبعبارة ثالثة: قولهم: «الماهية من حيث هي ليست إلهي» يكون بمعنى أنّه لا- تحمل عليها المطلوبية ولا- غيرها بالحمل الأوّلي، فلا- يقال: «الصلاه مطلوبه» أو «غير مطلوبه» بالحمل الأوّلي، لأنّ هذا الحمل حاكٍ عن الاتّحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الماهية (٣)، وهو منتفٍ هاهنا، لكنّه ليس بمعنى عدم إمكان حمل المطلوبية عليها بالحمل الشائع الذي ملاكه الاتّحاد بحسب الوجود.

ص: ٤٧٧

١- (١) كفايه الأصول: ١٧١.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ٤٩٤.

٣- (٣) بل ذهب بعضهم إلى لزوم الاتّحاد في المفهوم أيضاً. منه مدّ ظله.

ومن قال بتعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع لا- يريد أنّها مطلوبة في مقام ذاتها وبالحمل الأوّلي، بل يريد كونها كذلك خارجاً وبالحمل الشائع كما لا يخفى.

على أنّ كلامه رحمه الله متضمّن لتناقض ظاهر؛ لأنّ استناده لما ذهب إليه من توسط الوجود بين الطلب والماهية بما ذكره الفلاسفة من أنّ «الماهية من حيث هي هي ليست إلهي» يقتضى بطلان إضافه الوجود أيضاً إليها، لأنّ الماهية من حيث هي كما لا- تكون مطلوبة ولا- غير مطلوبة، كذلك لا- تكون موجوده ولا غير موجوده كما اعترف به المحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً، فلا- وجه للجمع بين قولنا: الماهية من حيث هي ليست موجوده ولا معدومه، وبين قولنا: الماهية موجوده، إلّامسأله الاختلاف في الحمل، وبها يمكن أيضاً الجمع بين عدم كون الماهية من حيث هي مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبين كونها مطلوبة.

فلا ملزم للقائلين بتعلّق الأحكام بالطبائع على توسط الوجود بينهما.

بيان الحقّ في تحرير محلّ النزاع

فالحقّ أنّ المراد بالطبائع نفسها وبالأفراد وجودات الطبائع (1).

إن قلت: تفسير الأفراد بالوجودات خلاف الظاهر كما تقدّم في ردّ الاحتمال الأوّل، لأنّ الفرد عبارته عن وجود الطبيعه المشخّص بالتشخيصات الفرديّه،

ص: ٤٧٨

١- (١) قلت للأستاذ «مدّ ظلّه» في مجلس الدرس: ما الفرق بين هذا الوجه الذي اخترتموه وبين الاحتمال الأوّل الذي ناقشتم فيه؟ فقال: الفرق بينهما أنّا لم نفرّع النزاع في المقام على مسأله أصاله الوجود والماهية، بل لاحظناه مسأله مستقلّه، بخلاف الاحتمال الأوّل، فإنّه مبنيّ على تلك المسأله الفلسفيّه كما تقدّم، ولأجل توجيه هذا التفرّيع قلنا هناك: لا بدّ من أن يكون المراد بالأفراد، الوجودات لكي يكون النزاع متفرّعاً على مسأله أصاله الوجود والماهية، وإلّا فلم يتحقّق التفرّع عليها الذي هو المدّعى في ذلك الاحتمال. م ح - ي.

والوجود لا يحكى عن التشخيصات، بل هو عبارة عن مجرد وجود طبيعه (١).

قلت: نعم، لكنّه لابدّ من هذا التوجيه وإن كان على خلاف الظاهر، لأنّ القول بكون العوارض المشخصه كخصوصيات الزمان والمكان والهيئه وغيرها أيضاً مطلوبه واضح البطلان، فلا- يليق بحال العلماء الأكابر أن يبحثوا فى أمر أحد طرفيه ضرورى البطلان.

والحاصل: أنّ النزاع فى أنّ الأوامر والنواهي هل تعلقت بنفس الطبائع أو بوجوداتها؟

ما تقتضيه القواعد فى المسأله

ولا- يخفى أنّهم اتفقوا على أنّ القواعد تقتضى كونها متعلقه بالطبائع، فإنّ قوله تعالى: «أَقِمُوا الصَّلَاةَ» (٢) و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٣) و «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (٤) و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ» (٥) وأمثالها ظاهره فى التعلق بالطبائع؛ إلّا أنّ القائلين بالتعلق بالوجودات قالوا بلزوم رفع اليد عن هذا الظهور لوجهين:

أحدهما: ما تمسك به المحقق الخراسانى رحمه الله لتوسيط الوجود بين الطلب

ص: ٤٧٩

١- (١) إن قلت: لا يمكن أن توجد ماهية إلّامع العوارض المشخصه، فلا فرق بين الوجود والفرد. قلت: نعم، ولكنّ الفرق فى مقام الحكايه، فقضيّه «زيد فرد من الإنسان» حاكيه عن كون زيد وجود الإنسان وكونه متشخصاً بالتشخيصات الفردية، وأمّا إذا قلنا: «زيد وجود الإنسان» فهو لا يحكى إلّا عن مجرد كونه وجوده، ولا يجب فى صدق القضايا كونها حاكيه لجميع ما هو متحقق فى الخارج، وإلّا كان قولك: «جائنى رجل» فيما إذا جاءك زيد كاذباً، مع أنّه صادق بالضروره. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الروم: ٣١.

٣- (٣) البقره: ١٨٣.

٤- (٤) آل عمران: ٩٧.

٥- (٥) المائده: ٣.

والطبائع، من قول الفلاسفة: «الماهية من حيث هي ليست إلهي لا مطلوبه ولا غير مطلوبه». وقد عرفت جوابه.

الثاني: أنّ المحصّل لغرض المولى إنّما هو وجود الطبيعه خارجاً، إذ لا يشتمل غيره على الآثار المترقّبه من المأمور به، ضروره أنّ الصلاه الموجوده ناهيه عن الفحشاء والمنكر وقربان كلّ تقى، فيعلم أنّ الأوامر والنواهي وإن تعلّقت ظاهراً بالطبائع، إلّا أنّها فى الواقع متعلّقه بوجوداتها، لعدم حصول الغرض إلّا بها.

وفيه أولاً: أنّك قد عرفت أنّ النزاع مستقلّ عن مسأله أصاله الوجود والماهية، مع أنّ صحّه هذا الوجه مبنيّه على القول بأصاله الوجود، وإلّا فللقائل بأصاله الماهية أن يعكس الأمر ويقول: إنّ الماهية هي محصّله لغرض المولى، والآثار المترقّبه من المأمور به لها، لا للوجود الذى هو أمر اعتبارى.

وثانياً: أنّهم لو أرادوا تعلّق الأوامر والنواهي بالوجود الذهني الذى هو مفهوم كلّى للوجود فلا وجه للعدول من «الطبيعه» إليه، ضروره أنّه أيضاً لا- يحصّل غرض المولى، ولا- يترتب عليه الآثار، وإن أرادوا تعلّقها بالوجود الخارجى فهو غير معقول، لأنّ الأحكام بالنسبه إلى متعلّقاتها كالأعراض بالنسبه إلى موضوعاتها، فكما أنّ ثبوت العرض متوقّف على ثبوت المعروض قبله (1)، فكذلك الحكم لا يثبت إلّا بعد ثبوت متعلّقه، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» وحينئذٍ فلو تعلّق التكليف بالوجود الثابت فى الخارج كان من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، وهو محال على الحكيم.

ص: ٤٨٠

١- (١) ولذا صارت جمله «ثبّت العرش ثمّ انقش» مثلاً معروفاً بينهم، أى أوجد السقف ثمّ انقشه بنقوش مزينه، والمقصود عدم تمكّن النقاش من تزيين السقف بالنقوش إلّا بعد تحقّق أصل السقف. منه مدّ ظلّه.

ولا- ينحلّ الإشكال بتبديل الوجود بالإيجاد - كما ارتكبه المحقق الخراساني رحمه الله(١) - إذ لا- فرق بين الوجود والإيجاد إلّا بالاعتبار(٢).

فوجود المأمور به في الخارج موجب لسقوط التكليف، لا- ثبوته، وبعبارة أخرى: لنا مقامان: مقام جعل التكليف وإثباته، ومقام العمل به وإجرائه، ففي مقام العمل والإجراء لابدّ من تحقّق المأمور به في الخارج، وأمّا في ظرف التقنين وجعل التكليف الذي هو متقدّم على ظرف الإجراء فلا شيء يصلح أن يكون متعلّقاً له إلّا الماهيّة والطبيعه.

والحاصل: أنّ النزاع إنّما هو في أنّ الأوامر والنواهي هل تتعلّق بنفس الطبائع أو بوجوداتها؟ والحقّ هو الأوّل، لظهور الأدلّة فيه، من دون قرينه في البين تلزمنا على ارتكاب خلاف الظاهر.

ص: ٤٨١

١- (١) كفايه الأصول: ١٧١.

٢- (٢) وهو أنّ الشيء الموجود بملاحظه نفسه وجود، وبملاحظه انتسابه إلى الجاعل إيجاد. م ح - ي.

فى بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

الفصل الثامن فى بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

اشاره

اختلفوا فى أنّ الوجوب إذا نسخ فهل يبقى الجواز بالمعنى الأعمّ أم لا؟

البحث فى إمكان البقاء واستحاله

وينبغى أن نبحت قبل مقام الإثبات فى إمكانه بحسب مقام الثبوت، فنقول:

ذهب بعضهم إلى كون الوجوب مركباً من الإذن فى الفعل والمنع من الترك، (فى مكن ارتفاعه برفع فصله وإبقاء جنسه.

ولكنّ الحقّ أنّ الأحكام ليست مركبه، فالوجوب أمرٌ بسيطٌ منتزع عن الأمر الناشئ من الإراده الحتميه، والاستحباب أمرٌ بسيطٌ منتزع عن الأمر الناشئ من الإراده غير الحتميه، وعلى هذا القياس سائر الأحكام.

إن قلت: الفرق بين الوجوب والاستحباب بالشده والضعف، إذ الأوّل هو البعث الشديد، والثانى هو البعث الضعيف(1)، فكلّ منهما يكون مركباً من جنس وفصل.

ص: ٤٨٣

١- (١) أو الطلب الشديد والضعيف عند من قال بكون الوجوب والندب عبارته عن الطلب كالمحقق الخراسانى رحمه الله. م ح -
ى.

قلت: كلاً، فإن ما به الامتياز في التشكيك بالشده والضعف عين ما به الاشتراك لا غيره، فإن كلاً من البعث الشديد والضعيف مرتبه خاصه من البعث، وشده وضعفه أيضاً في نفس البعث لا في غيره، فليس الوجوب والندب مركباً من البعث وشيء آخر باسم الشده في الأول والضعف في الثاني، كما أن الوجود أمر بسيط، وما به الامتياز في الوجود الشديد والضعيف يرجع إلى ما به الاشتراك، فكما أن خصوصيه شيء من مراتب الوجود ليست جزءاً مقوماً له كي يلزم تركبه، فكذلك الأمر في خصوصيات مراتب البعث، فأين تركبه من جنس وفصل؟

لا- يقال: إنكار دلالة الوجوب على الجواز أو الرجحان من قبيل إنكار البديهيات، ضروره أن الشيء إذا كان واجباً علينا كنا مأذونين في فعله وكان فعله راجحاً لنا.

فإنه يقال: نعم، ولكن دلالة عليهما ليست بنحو المطابقه ولا التضمن، بل بنحو الالتزام، وبعد نسخ الوجوب يرتفع لازماه (1) أيضاً، لعدم إمكان بقاء اللازم بعد زوال الملزوم.

والحاصل: أنه لا يمكن ثبوتاً بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب ونسخه.

البحث حول ما يقتضيه الأدلة في المقام

وأما بحسب مقام الإثبات والدلالة، فالتعبير عن عنوان البحث بما في الكفايه من قوله: «إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز» (2) ليس بصحيح، إذ لم يتوهم أحد دلالة كل من دليل الناسخ أو

ص: ٤٨٤

١- (١) وهما الجواز والرجحان. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٧٣.

المنسوخ مستقلاً على بقاء الجواز، ولا مجال لتوهمها، فلا بدّ من تصحيح العنوان بأنهم اختلفوا في أنّ ملاحظه كلا الدليلين والجمع بينهما هل يقتضى بقاء الجواز أم لا؟

ربما يقال: نعم، بقياس المقام على موارد حمل الأمر على الاستحباب فيما إذا ورد نصّ على عدم الوجوب، كما إذا ورد «صلّ صلاه الجمعة» وورد في دليل آخر «لا تجب صلاه الجمعة»، فكما أنّ الأمر في الدليل الأوّل يحمل على الاستحباب بقريته الدليل الثانى، فكذلك الأمر في باب النسخ، لأنّ دليل المنسوخ كما يدلّ على الوجوب يدلّ على الجواز والرجحان أيضاً، فإذا سقطت دلالتة بالنسبه إلى الوجوب بقيت بالنسبه إلى الجواز، بل بالنسبه إلى الرجحان أيضاً.

وفيه: أنّهما أمران التزاميان عقليّان (1) كما عرفت، فكيف يمكن بقائهما بعد زوال الدلاله على ملزومهما؟!

ولا يصحّ قياس المقام على مسأله حمل الأمر على الاستحباب بملاحظه الدليل الدالّ على عدم الوجوب، لأنّ هذا الدليل بناءً على كون الأمر حقيقةً فى خصوص الوجوب ومجازاً فى غيره قريته على إرادته المعنى المجازى من أوّل الأمر، وبناءً على ما اخترناه من كونه بمعنى البعث والتحرّيك الاعتبارى الشامل للوجوب والندب كليهما، فالدليل الدالّ على عدم الوجوب قريته على ترخيص المولى فى ترك ما أمر به، فإنّ الأمر وإن لم يكن عندنا حقيقةً فى خصوص الوجوب، إلّا أنّ جواز ترك المأمور به يحتاج إلى ترخيص المولى الأمر.

ص: ٤٨٥

١- (١) الدلاله الالتزاميه عند الأستاذ «مدّ ظلّه» من مقتضيات العقل لا من دلالات اللفظ. م ح - ى.

وبالجملة: الجمع بين الدليلين في مثل «صلّ صلاه الجمعة» و «لا تجب صلاه الجمعة» يقتضى أن يكون الأمر في الدليل الأوّل مستعملاً في الاستحباب من أوّل الأمر، سواء قلنا بكونه حقيقه فيه أيضاً كما هو الحق، أم مجازاً.

بخلاف المقام الذى اريد فيه من الدليل الأوّل الوجوب قطعاً، لكنّ الدليل الثانى ينسخه ويزيل امتداده، وبه يزول الجواز والرجحان اللذان كانا من اللوازم العقلية للوجوب، فلا معنى للقول باقتضاء الجمع بين الدليلين بقاء الجواز أو الرجحان.

ثم إنّ بعضهم تمسك لإثبات بقاء الجواز بالقسم الثالث من استصحاب الكلّى، وهو ما إذا شكّ فى بقاء الكلّى لأجل الشكّ فى حدوث فرد منه مقارنة لارتفاع فردة الآخر (١).

وفيه أولاً: أنّ جريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّى مختلف فيه، فذهب بعضهم إلى جريانه مطلقاً، وبعض آخر إلى عدمه كذلك، وفصل ثالث - كالشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله - بين ما يتسامح فى العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد فى محلّ وشكّ فى تبدّله إلى البياض أو إلى سواد أضعف من الأوّل، فيستصحب، وبين غيره، فلا يستصحب (٢).

وثانياً: أنّ الجواز بالمعنى الأعمّ ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، أمّا عدم كونه موضوعاً كذلك فواضح، وأمّا عدم كونه حكماً شرعياً

ص: ٤٨٦

١- (١) وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ كلّى الجواز كان موجوداً عند وجود أحد أفرادها، وهو الوجوب، ونشكّ بعد النسخ فى أنّه هل حدث فرد آخر منه - كالندب أو الكراهه - مقارنة لارتفاعه حتّى يبقى كلّى الجواز، أو تبدّل إلى الحرمة حتّى لا يبقى. م ح - ٥.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ١٩٦.

فلما عرفت من كونه مدلولاً التزامياً، لا مطابقياً، ولا تضمينياً، والحاكم فى الدلالات الالتزامية هو العقل، ولو كان حكماً شرعياً لكان الشيء الواجب مثلاً محكوماً بحكمين شرعيين: الوجوب والجواز، وهو ضرورى البطلان.

والحاصل: أنّ بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب غير معقول ثبوتاً، وعلى فرض الإمكان فلا دليل عليه إثباتاً، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصول العملية الجارية فى الشبهات البدوية التحريمية، ومقتضاها وإن كان البراءة والجواز، إلّا أنّه ليس حكماً شرعياً واقعياً، بل حكم ظاهرى مجعول فى مورد الشكّ فى الحكم الواقعى.

ص: ٤٨٧

الفصل التاسع فى الواجب التخييرى

اشاره

الحقّ أنّ الوجوب التخييرى قسم خاصّ من الوجوب فى مقابل التعيينى، وله أحكام مختصّه به، فكلّ واحد من طرفيه أو أطرافه واجب، لكن يجوز تركه بشرط الإتيان بعدله الآخر، ولو تركهما لا يستحقّ إلّاعقوبه واحده، كما أنّه لو أتى بهما لا يستحقّ إلّامثوبه واحده.

البحث فى رجوع الواجب التخييرى إلى التعيينى

لكنّ بعضهم أرجعه إلى الواجب التعيينى، واختلفوا فى توجيهه:

فقال بعض هؤلاء: إنّ الواجب واحد منهما مجهول عندنا معيّن عند الله، فإن كان ما أتى به العبد مطابقاً للواقع فيها ونعم المطلوب، وإن كان مخالفاً له فهو أمرٌ مباح مسقط للواجب.

وقال بعض آخر: إنّ الواجب أحدهما لا بعينه، ويحتمل أن يكون مراده أحدهما المفهومى، أو أحدهما المصداقى الذى يعبر عنه بالفرد المرّد.

وذهب بعض ثالث إلى أنّ الواجب واقعاً هو ما اختاره المكلف بعينه، فهو يختلف باختلاف اختيار المكلفين، بل باختلاف اختيار مكلف واحد فى وقائع متعدّده.

وفصّل المحقق الخراسانى رحمه الله بين ما إذا كان الأمر بأحد الشئيين بملاك أنه هناك غرض واحد (١) يقوم به كلّ واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، فيرجع إلى الواجب التعيينى، لأنّ الواجب كان فى الحقيقه هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، وذلك لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من اثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع فى البين، لاعتبار نحو من السنخيه بين العله والمعلول، وعليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعى كان لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

وبين ما إذا كان بملاك أنه يكون فى كلّ واحد منهما غرض مستقلّ، لكنّه إذا حصل الغرض فى أحدهما يأتى به لا يكاد يحصل فى الآخر، فلا يرجع إلى الواجب التعيينى، لأنّ كلّ واحد منهما واجب بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته، من عدم جواز تركه إلماً إلى الآخر، وترتب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما، فهذا قسم خاصّ من الوجوب يسمّى واجباً تخييرياً شرعياً فى مقابل الواجب التعيينى (٢).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه أولاً: أنّ القاعده المقطوعه المسلّمه عند الحكماء هى أنّ «الواحد لا يكاد يصدر منه إلماً الواحد» ولذا اختلفوا فى الصادر الأوّل الذى أوجده

ص: ٤٩٠

١- (١) وجلّ الواجبات التخييريّه من هذا القبيل. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٧٤.

واجب الوجود الذى هو واحد بوحده حقيقته، وجاء فى بعض الأخبار أنّ الصادر الأوّل هو نور خاتم النبيّن صلى الله عليه و آله.

وأما عكس هذه القاعدة أعنى «الواحد لا يكاد يصدر إلّا من الواحد» فهو محلّ خلاف بينهم، وعلى فرض كونها قاعدة مسلّمه فيمكن أن تكون مخصّصه بموارد خاصّه، ويشهد عليه أنّ الفلاسفه ذهبوا إلى جواز اجتماع علّتين على معلول واحد(1).

وثانياً: سلّمنا أنّها قاعدة مقطوعه عامّه لجميع مواردّها، وأنّ لنا فى الواجب التخييري أمراً جامعاً هو المؤثّر فى الغرض، لكنّه لا يقتضى أن يكون الوجوب متعلّقاً بذلك الجامع، إذ يمكن أن يتعلّق - كما هو ظاهر الخطاب - بكلّ من الأمرين باعتبار كونهما محصّلاً للجامع الذى هو مؤثّر فى الغرض.

بل الطريق منحصر فيه، إذ لا يتمكّن المولى تفهيم لزوم الإتيان بالأطراف - التى لا سنخيّه بينهما بحسب الظاهر، كعتق الرقبه أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكيناً - إلّا بتوجيه الأمر إلى نفس هذه الأطراف بنحو التخيير.

وبالجملة: لا مجال للتفصيل المذكور فى الكفايه بين ما إذا كان الغرض واحداً أو متعدّداً بإرجاع الأوّل إلى الواجب التعيينى، لعدم ملزم عقلى على رفع اليد عن ظهور الخطابات فى التخيير الشرعى، والقول بكون التخيير عقلياً.

ص: ٤٩١

١- (١) واعترف به المحقّق الخراسانى رحمه الله فى آخر مبحث الواجب الكفائى بقوله: كما هو قضيه توارد العلل المتعدّده على معلول واحد. كفايه الأصول: ١٧٧. ثم اعلم أنّ الواحد شخصى ونوعى، وقال فى كتاب «تعليقه على نهايه الحكمه ص ٢٤٥»: إنّ امتناع صدور فعل واحد شخصى عن فواعل متعدّده تامّه الفاعليه واضح لا خلاف فيه، وأمّا امتناع صدور النوع الواحد من المعلول عن علل كثيره فمما وقع فيه الخلاف، ثم نقل بعض آراء الحكماء فى ذلك. م ح - ى.

نعم، فى هذا الباب شبهه مهمه، وهى أن الإراده صفه حقيقته قائمه بنفس المرید، وتشخصها بتشخص المراد، كما أن تشخص سائر الأوصاف النفسائیه ذات الإضافه بتشخص ما تضاف إليه، كالعلم الذى تعينه بتعين المعلوم، ولا فرق فى ذلك بين الإراده التكوینیه والتشريعیه، فكما أنه لا يمكن إبهام المراد فى الإراده التكوینیه التى يباشر فيها المرید فعل المراد بنفسه، بحيث لا يصح أن يقول: «أريد أن أعمل عملاً غير معين عندي» فكذلك فى التشريعیه التى يريد فيها المرید وجود العمل بسبب العبد ونحوه بتوجيه الأمر إليه، فلا يمكن أن يكون الواجب مبهماً مردداً بين شيئين أو أشياء، كما هو المدعى فى الواجب التخييرى.

إن قلت: تعلق العلم الإجمالى بالأمر المبهم المردد بين طرفين أو أكثر دليل على عدم لزوم تعيين ما يضاف إليه الصفات النفسائیه.

قلت: متعلق العلم الإجمالى معلوم معين، ولكن تطبيقه على الطرف الذى ينطبق عليه فى الواقع مجهول لنا. توضيح ذلك: أن لنا فى العلم التفصيلى علمين:

أحدهما العلم بوجود الخمر هاهنا مثلاً، والآخر العلم بتطبيق ذلك الخمر الموجود على هذا الإناء المعين، وفى العلم الإجمالى لنا علم واحد متعلق بأن الخمر هاهنا موجود ولا إبهام فيه، بل المبهم انطباقه على إناء خاص ولم يتعلق العلم به.

والحاصل: أنه لا يمكن تحقق الإراده مع إبهام المراد، ولا فرق فى ذلك بين التكوینیه منها والتشريعیه.

ولعل هذه شبهه الجأتهم على أن يذهبوا إلى أن الواجب فى الواجب

التخييري واحد معين عند الله، أو أحدهما، أو ما يختاره المكلف.

والجواب: أنها إنما تلزم لو لم يكن في الواجب التخييري إلّا وجوب واحد متعلق بأمر مردّد بين الشئيين أو الأشياء، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لتعدّد الوجوب بتعدّد الأطراف، فهنا إرادته مستقلّة وبعث مستقلّ متعلقان بهذا، وإرادته اخرى وبعث آخر متعلقان بذلك، فالإرادة والبعث متكثران بتكثر المراد والمبعوث إليه، والسّرّ فيه هو أنّ الأمر إذا رأى أنّ في كلّ من الشئيين مصلحة ملزمه وافية بغرضه بحيث يكون كلّ منهما محصّلاً للغرض ولم يكن بينهما جامع قابل لتعلق الأمر به فهو يتوصّل لتحصيل غرضه بالبعث إلى كلّ منهما بتخلّل لفظه «أو» وما في معناها لإفهام أنّ كلّ واحد محصّل لغرضه ولا يلزم الجمع بينهما.

فلا تكون الإرادة في التعيني والتخييري سنخين، ولا المبعوث إليه فيهما متفاوتين، غير أنّ الفرق بينهما هو كون الواجب التعيني بنفسه محصّلاً للغرض ليس إلّا، وفي الواجب التخييري يكون المحصّل للغرض كلّاً من الشئيين أو الأشياء، وإفاده ذلك يتخلّل لفظه «أو» وما في معناها من غير لزوم إبهام الإرادة أو المراد.

ويؤيّدك أنّك إن قلت: «الأمران الفلانيان واجبان شرعاً» فلسائل أن يسألك: «هل وجوبهما تعيني أو تخييري؟» مع أنّه لا مجال لهذا السؤال بناءً على وحده الوجوب والواجب في التخييري، لظهور قولك المذكور بنفسه في تعدّد المساق للواجب التعيني فرضاً.

ولا فرق في ذلك بين صور الواجب التخييري.

ففيما (1) إذا كان للمولى غرض واحد يقوم به كلّ واحد من الطرفين بحيث

ص: ٤٩٣

١- (١) هذه هي الصورة الأولى المذكورة في الكفاية. م ح - ي.

إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، يكون كلّ منهما واجباً مراداً بإرادته مستقلاً، لكن لا يجب الجمع بينهما، لحصول الغرض بأحدهما.

وكذلك يجب كلّ منهما فيما (١) إذا كان له في كلّ واحد منهما غرض مستقلّ لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه، وحيث لا يمكن الجمع بين الغرضين فعلى العبد تحصيل واحد منهما بإتيان أحد الطرفين.

والأمر أيضاً كذلك فيما (٢) إذا كان له في كلّ منهما غرض مستقلّ يمكن تحصيله حتّى مع حصول الغرض في الآخر، لكن اعتبر في لزوم تحصيله عدم حصول الآخر قبله، ففي هذه الصورة أيضاً كلّ منهما واجب ذو مصلحة ملزمة، مراد بإرادته مستقلاً، لكن يجوز تركه عند الإتيان بالآخر، إذ لزوم استيفاء كلّ من المصلحتين مشروط بعدم استيفاء الأخرى قبلها.

والحاصل: أنّ الواجب التخييري لا يستلزم تعلق الإرادة بمراد مبهم في أيّ صورة من صورته الثلاث، فهو سنخ خاصّ من الوجوب في مقابل التعيني.

البحث حول إمكان التخيير بين الأقلّ والأكثر

بقي الكلام في أنّه هل يمكن التخيير بين الأقلّ والأكثر - كأن يكون الواجب في الركعتين الأخيرتين من الرباعيّه التسبيحات إمّا مرّه واحده أو ثلاث مرّات - أم لا؟

تحرير محلّ النزاع

وليعلم أنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان كلّ من الأقلّ والأكثر واجباً تخييراً، لا فيما إذا كان الأقلّ واجباً على كلّ حال وما زاد عليه مستحبّاً أو مباحّاً في

ص: ٤٩٤

١- (١) هذه هي الصورة الثانيه المذكوره في الكفايه. م ح - ي.

٢- (٢) هذه صورته ثالثه لم يذكرها المحقّق الخراساني رحمه الله. م ح - ي.

صوره اختيار الأكثر، وأيضاً النزاع فيما إذا اخذ الأقل لا بشرط بالنسبه إلى الزيادة، وأما المأخوذ بشرط لا فالتخير بينه وبين الأكثر من قبيل التخير بين المتباينين، لعدم تحقق الأقل كذلك في ضمن الأكثر.

برهان القائل بالامتناع

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ بعضهم ذهب إلى عدم إمكانه، بدعوى أنّه مع تحقّق الأقل في الخارج وحصوله يحصل الغرض، فإذاً يكون الأمر بالأكثر لغواً، فلا يصدر من الحكيم، سواء كان تدريجي الوجود (1)، كالتخير بين قراءة التسيحات مرّه واحده أو ثلاث مرّات، أو دفعي الوجود، كالتخير بين ترسيم خطّ طوله شبر واحد أو شبران دفعه، بأن يلطّخ مثلاً حدّ مسطره بالحبر ويضربها دفعه على القرطاس.

والتحقيق يقتضى أن نبحث في كلّ من التدريجيّات والدفعيّات على حده.

القول في التدريجيّات

كلام صاحب الكفايه فيها

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى إمكان التخير بين الأقل والأكثر حتّى في التدريجيّات، وأجاب عن الدليل المتقدّم في كلام القائل بالاستحاله بأنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه، بمعنى أنّه يكون لجميع أجزائه حينئذٍ دخل في حصوله، وإن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان وافياً به أيضاً.

ص: ٤٩٥

١- (١) والاستحاله فيه أوضح من دفعي الوجود. منه مدّ ظلّه.

وبالجملة: لا- يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتمام، فكما يمكن التخيير بين المتباينين يمكن أيضاً بين الأقل والأكثر(١).

هذا ملخص كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

ما أفاده الأستاذ البروجردى رحمه الله في المقام

وقام بتوضيح هذا الجواب سيدنا الأستاذ آية الله البروجردى رحمه الله بشكل برهاني أدق، وهو أن الأقل والأكثر تحت طبيعه واحده مشككه، ويكون ما به الاشتراك بين الأفراد عين ما به الامتياز(٢)، كالخط القصير والطويل، ولا يتعين الخط للفردية إلا إذا انقطع سيره، إذ ما دام مستمراً متدرجاً سيلاً لا تعين له، بل كأنه بعد مبهم قابل لكل تعين، فمحصل الغرض إذا كان فرداً من طبيعه الخط لا يصير الفرد القصير فرداً لها إلا مع محدوديته وعدم انضمام الزائد إليه، فالفردان مع تفاوتهما بالأقلية والأكثرية لا يكونان محصلين للغرض إلا إذا تحققاً بتحقق الفردية، وهو متقوم بالمحدودية.

وبعبارة اخرى: الأحكام وإن تعلقت بالطباع في مقام التقنين، إلا أن امتثالها لا يتحقق إلا بالوجودات الخارجيه، فإذا كان المأمور به الخط الذي طوله شبر أو شبران ورسم المكلف خطأ بطول شبرين فهو بتمامه وجود واحد لطبيعه الخط المأمور بها لا وجودان.

هذا حاصل ما أفاده سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله في حل الشبهه المتقدمه في كلام القائل بالاستحاله.

ص: ٤٩٦

١- (١) كفايه الأصول: ١٧٥.

٢- (٢) ما به الامتياز بين أفراد الكليات المشككه عين ما به الاشتراك، سواء كان التفاوت بينهما بحسب الكيف، كالتشكيك في الشده والضعف، أو بحسب الكم، كالتفاوت بالزيادة والنقصان. منه مدّ ظلّه.

ويرد على كليهما أنّ في كلامهما خلطاً بين اللابشرطيّه والبشرط لائيّه، فإنّ الأقلّ إذا اخذ لا بشرط - كما هو محلّ الكلام - فهو متحقّق في ضمن الأكثر ومحصل للغرض، فلا يكون الزائد دخيلاً في حصول الغرض كي يكون الأكثر مأموراً به. وبعبارة اخرى: إذا أخذ العبد بترسيم الخطّ فحينما وصل إلى شبر يصدق عليه أنّه فرد لطبيعته الخطّ المأمور بها، ولا يضرّه استدامه الترسيم إلى شبرين وإلا لم يكن الأقلّ مأخوذاً لا بشرط.

نعم، لو اخذ الأقلّ بشرط لا بالنسبه إلى الزيادة فلا يكاد يكون محصّياً للغرض إلا إذا كان موجوداً مستقلاً، لعدم إمكان تحقّق الأقلّ بشرط عدم انضمام الزائد إليه في ضمن الأكثر.

وبالجملة: لو كان الأقلّ بشرط لا طرفاً للواجب التخييري فلا يحصل الغرض إلا بالأكثر أو بالأقلّ الذي لم تنضمّ إليه زياده، دون الأقلّ الذي هو في ضمن الأكثر، لعدم كونه مصداقاً للأقلّ بشرط لا الذي تعلق الأمر به فرضاً، فالتخيير بين الأقلّ والأكثر وإن كان ممكناً في هذا الفرض، إلا أنّه خارج عن محلّ النزاع، لما عرفت من رجوعه إلى التخيير بين المتباينين.

فالمختار أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر ممتنع في التدريجيات.

القول في الدفعيات

وأما الدفعيات فإن كان هنا غرض واحد يحصل بكلّ واحد منهما فلا يعقل التخيير بينهما، لأنّ الغرض إذا كان يحصل بنفس الأقلّ بلا شرط، يكون التكليف بالزيادة من قبيل الإلزام بما لا يلزم، فيكون تعلق الإرادة والبعث

إليها لغواً ممتنعاً على الحكيم.

وإن كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر، فإن كان بين الغرضين تضادّ في الوجود ولا يمكن اجتماعهما، فلا يعقل التخيير أيضاً، لأنّ الأقلّ بلا شرط موجود في ضمن الأكثر، فإذا وجدا دفعهً بإيجاد الأكثر لا يمكن القول بحصول كلا الغرضين، لمكان التضادّ المفروض، ولا بحصول الغرض المترتب على الأقلّ فقط، أو الأكثر كذلك، لأنّه من قبيل الترجيح بلا مرجّح، ولا بعدم حصول أيّ منهما، لأنّه بديهى الفساد، ولا يتصوّر فرض خامس، فيستحيل التخيير في هذه الصورة أيضاً.

وأما إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولكن لا يكلف العبد بالجمع بينهما، وبعبارة أخرى: لزوم تحصيل كلّ منهما مشروط بعدم حصول الآخر قبله، فالتخيير بينهما ممكن، لأنّ الجمع بين الغرضين وإن لم يكن لازماً إلّا أنّه ليس ممنوعاً أيضاً، وحيث إنّ الأقلّ محضّل لأحد الغرضين والأكثر للغرض الآخر فإذا أوجد العبد الأكثر وجد محضّل الغرضين وكان للمولى أن يختار ما يشاء.

نتيجة البحث

والحاصل: أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر ممكن في الدفعيات في خصوص ما إذا كان للمولى غرضان قابلان للاجتماع وكان لزوم تحصيل كلّ منهما مقيداً بعدم حصول الآخر قبله، بخلاف التدريجيات أو ما إذا كان له غرض واحد أو غرضان متضادان.

نعم، فيما إذا كان التخيير مستحيلاً يمكن أن يكون الأقلّ واجباً تعيينياً وما زاد عليه مستحبّاً أو مباحاً، كأن يكون التسيّحات الأربعة واجبة مرّه

واحد، ومستحبّه مرّتين آخريين.

هذا تمام الكلام فى الواجب التخييرى، والحمد لله ربّ العالمين(1).

ص: ٤٩٩

١- (١) بعد ما وصل شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» إلى هذا الموضوع من بحثه الشريف ابتليت الأمة الإسلاميه بمصيبه ارتحال الأصولى الفقيه، المحقّق الفاضل النبيه آيه الله السيّد أبى القاسم الموسوى الخوئى قدس سره، عظم الله اجورنا وأجور جميع المسلمين بهذه الحادته المولمه التى وقعت فى ١٣٧١/٥/١٧ ش، ٨ صفر ١٤١٣ ق. م ح - ى.

الفصل العاشر فى الواجب الكفائى

أشاره

لا- ريب فى أن الواجب العينى ما يتوجه إلى كل واحد من المكلفين بنحو الاستقلال، فمن أتى به استحقّ المثوبه ومن تركه استحقّ العقوبه، ويقابله الواجب الكفائى.

والمراد به ما إذا أتى به بعض المكلفين استحقّ المثوبه وسقط عن الآخرين، فلا يستحقّون العقوبه على تركه، ولو تركه الجميع لاستحقّ كل واحد عقوبه كامله، كما أنه لو أتى به أكثر من واحد فيما يقبل التعدّد - كصلاه الميّت (1) - لاستحقّ كل منهم مثوبه كامله، لا أن لجميعهم عقوبه واحده موزّعه بينهم فى الأوّل، ومثوبه واحده كذلك فى الثانى.

إذا عرفت هذا فاعلم أن فى كيفيه تصوير الواجب الكفائى احتمالات:

أحدها: أن من كلف به هو مجموع المكلفين من حيث المجموع.

وفيه: أنه إن اريد به جميعهم، بمعنى أن كل واحد منهم مكلف بذلك التكليف، فلا فرق بينه وبين الواجب العينى، على أن قيام الجميع به لا يمكن فى

ص: ٥٠١

١- (١) فيما إذا اشتغل جماعه فى الصلاه على ميّت وختموها معاً، وأما إذا أتمّها بعضهم قبل الآخرين ففى اتّصاف الصلاه الآخرين بالوجوب إشكال. منه مدّ ظلّه.

كثير من الواجبات الكفائية، كدفن الميت، ضروره أنه لا يمكن أن يستقل كل منهم بدفنه.

وإن اريد به صرف الوجود، في مقابل الوجود السعى الذى هو المكلف فى الواجبات العيية، فهو راجع إلى قول المحقق النائى رحمه الله، وسيأتى البحث فيه.

وإن اريد به أن جميعهم مكلفون به، لكن لا بنحو الاستقلال، بل بأن يعمل كلهم عملاً واحداً، بخلاف الواجب العيى الذى كلف به كل واحد منهم مستقلاً، ففيه أولاً: أنه لم يلتزم به أحد، ضروره أنه ما أفتى فقيه بلزوم تعاون جميع المكلفين فى امتثال الواجب الكفائى، وثانياً: أن تعاون الجميع لا يمكن فى بعض الواجبات الكفائية، كدفن الميت وقتل سب النبى صلى الله عليه وآله.

الثانى: أن المكلف فى الواجب الكفائى هو واحد (١) الغير المعين (٢).

وفيه: أنه تناقض ظاهر، ضروره أن مصداق الواحد ووجوده الخارجى (٣) يساوق التعين والتشخص، لما ثبت فى الفلسفه من أن «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» فكيف يمكن أن يكون حقيقه الواحد ووجوده الخارجى غير معين؟!

الثالث: أن المكلف هو الفرد المرّد من بينهم.

وهذا وإن لم يكن بمشابه ما قبله من حيث التناقض والاستحاله، لأن المراد بالفرد المرّد أن له نحواً من التعين وإن كان طرف هذا التعين وما يضاف إليه - أعنى المتعين - مرّداً بين الأفراد.

لكن يرد عليه أن تشخص الإراده إنما هو بتشخص المراد كما عرفت فى مبحث الواجب التخييرى، ولا فرق فى ذلك بين الإراده التكويتيه والتشريعيه،

ص: ٥٠٢

١- (١) أى مصداق الواحد وحقيقته العيية الخارجيه لا مفهومه. منه مدّ ظله.

٢- (٢) أى غير المعين واقعاً لا المجهول عندنا. منه مدّ ظله.

٣- (٣) بل الوجود الذهنى أيضاً كذلك، لكن المراد من الواحد فى المقام وجوده الخارجى. م ح - ي.

فلا بدّ عند البعث من تشخّص الباعث والمبعوث والمبعوث إليه كلّها، لكون البعث متقوّماً بجميعها، فلا يمكن تشخّصه بدون تشخّصها.

الرابع: أنّه لا فرق بين الواجب العيني والكفائي من حيث المكلف، فالمكلف في الثاني أيضاً جميع المسلمين بل جميع الناس، كالأول، وإتّما الفرق بينهما في المكلف به، إذ الواجب العيني مقيّد بالمباشره دون الكفائي، فإنّ المطلوب فيه حصوله مطلقاً ولو من غير مباشره (1).

وفيه: أنّ تكليف الجميع بطبيعته لا يمكن أن يتحقّق منها إلّا فرد واحد - كدفن الميّت وقتل سائب النبيّ صلى الله عليه وآله - أمر غير عقلائي إذا كان البعث بداعي الانبعاث كما هو المفروض في المقام، بل وكذلك فيما إذا أمكن تحقّق الأكثر من فرد واحد لكنّ المطلوب وما له دخل في غرض المولى ليس إلّا واحداً منها، كالصلاه على الميّت، فإنّها وإن تقبل التعدّد إلّا أنّ واحده منه واجبه ومحصله للغرض، والباقي وإن كان راجحاً إلّا أنّه ليس دخيلاً في حصول الغرض.

نظريّه المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

الخامس: ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ المكلف في الواجب الكفائي صرف وجوده الذي يمكن أن يتحقّق في ضمن فرد من المكلفين أو أكثر، بل في ضمن الجميع أيضاً، وصرف الوجود يقابله الوجود المطلق الذي يعبر عنه

ص: ٥٠٣

١- (١) وربما يؤيّد هذا الاحتمال بما قيل من أنّ مقتضى الإطلاق هو الكفائي، حيث يعلم منه أنّ المقيّد هو الواجب العيني دون الكفائي، لكن يرد عليه أنّ بعضهم - كالمحقّق الخراساني رحمه الله - ذهب إلى العكس، وهو أنّ الواجب العيني مطلق والكفائي مقيّد بعدم إتيان الغير إيّاه، نعم، فرّع على هذا أنّ إطلاق الصيغه عند الدوران بين العيّيّه والكفائيّه يقتضى العيّيّه، ونحن ناقشنا في هذا التفريع في بعض مباحث صيغه الأمر. منه مدّ ظلّه.

بالوجود السارى أو السعى، وهو مختص بالواجبات العينية (١).

وفيه: ما فى سابقه، لأنّ أحد مصاديق صرف الوجود هو الوجود فى ضمن جميع الأفراد كما عرفت، ولا يعقل أن يبعث المولى جميع المكلفين بداعى الانبعاث إلى طبيعه لا يمكن أن يتحقّق إلّافرد واحد منها، أو لا يكون ما زاد عليه دخيلاً فى الغرض.

بيان ما هو الحقّ فى تصوير الواجب الكفائى

فمقتضى التحقيق فى القسمين المتقدمين (٢) من الواجب الكفائى أن يقال: حيث إنّ للمولى غرضاً واحداً يحصل بفعل فرد واحد من المكلفين فله أن يأمر كلّهم عاطفاً بلفظه «أو» ونحوها، فيقول: «تجب على زيد أو عمرو أو بكر أو... الصلاة على الميت» وكذلك فى مثل قتل سبّ النبىّ صلى الله عليه وآله ودفن الميت، فالواجب الكفائى سنخ خاصّ من الواجب، كالتخييرى، إلّا أنّ التخيير والخصوصية هاهنا فى المكلف وهناك فى المكلف به.

ويمكن أيضاً أن يفرّق بين الواجب العينى وهذين القسمين من الكفائى بما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون التكليف فى الواجب العينى مطلقاً وفى الكفائى مقيداً بعدم إتيان الغير بالواجب، إذ يمكن أن يقال بصحّه نفس هذا الكلام وإن كان ما استنتج منه من اقتضاء إطلاق صيغه الأمر كون (٣)

ص: ٥٠٤

١- (١) أجود التقريرات ١: ٢٧١.

٢- (٢) وهما ما لا يمكن تحقّق أكثر من فرد واحد منه، وما يمكن ولكن لا يدخل فى تحصيل الغرض إلّواحد منه. م - ح - ي.

٣- (٣) مفعول «اقتضاء». م - ح - ي.

الوجوب عيئاً مردوداً^(١) كما عرفت في محلّه.

وعليه فكلّ شخص مكلف بالإتيان بالواجب الكفائي إن لم يأت به الآخرون، فكأنّ المولى قال: «يا زيد ادفن الميت إن لم يدفنه غيرك».

نعم، يمكن تصوير قسم ثالث للواجب الكفائي بما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله، وهو ما إذا كان للمولى غرض واحد يحصل بفعل الكلّ أو البعض؛ بحيث إن أتى به فرد واحد كان هو المؤثّر في الغرض، وإن أتى به عشرة أشخاص أو جميع المكلفين كان عمل كل واحد منهم مؤثراً في حصوله، وهذا القسم وإن لم نجد له مثلاً في الفقه، إلّا أنّه قابل للتصوّر، ويكون قسماً من الواجب الكفائي، ويجرى فيه ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ المكلف في الواجب الكفائي صرف الوجود الذي يتحقّق في ضمن فرد واحد أو أكثر بل الجميع.

إن قلت: كيف يمكن أن يكون المكلف في هذا القسم من الواجب الكفائي صرف الوجود وفي القسمين الأوّلين كلّ واحد منهم بنحو التخيير أو تقييد التكليف؟!

قلت: لا ضير فيه، إذ لا دليل على جريان جميع الأقسام على وتيره واحده، على أنّ هذا القسم الأخير مجرد تصوير ولا مصداق له في الفقه كما عرفت، فالواجبات الشرعيّة الكفائيّة الموجوده في الفقه على نسق واحد.

هذا تمام الكلام في الواجب الكفائي.

ص: ٥٥

١- (١) خبر «كان». م ح - ي.

الفصل الحادى عشر فى الواجب الموقت وغير الموقت

اشاره

اعلم أنّ الإنسان بما أنّ وجوده زمانى تكون أفعاله أيضاً زمانية، ولا محاله يكون عمود الزمان ظرفاً لها، فلزوم الزمان فى تحقق الواجبات ممّا لا محيص عنه عقلاً.

وأما دخالته فى الغرض فيختلف باختلاف الواجبات، فربما يكون المحصّل للغرض نفس الطبيعه من دون أن يكون وقوعها فى الزمان دخيلاً فى حصوله، بحيث لو أمكن فرضاً إيقاعها خاليه عن الزمان لكانت صحيحه محصّله للغرض، ولا إشكال فى كون هذا القسم داخلاً تحت الواجب غير الموقت.

وقد يكون الزمان دخيلاً فى حصول الغرض، فلا- أثر لوقوع الطبيعه خاليه عن الزمان لو أمكن، لكون المحصّل للغرض وقوعها فيه، وهذا على قسمين، فإنّ الغرض يحصل إمّا بوقوعها فى مطلق الزمان أو بوقوعها فى زمان معين.

والظاهر أنّ القسم الأوّل من هذا النوع أيضاً داخل تحت غير الموقت، لأنّ الظاهر أنّ الواجب الموقت مختصّ بما إذا كان للزمان دخل فى حصول الغرض أولاً، وكان بيان ذلك الزمان - كبيان أصل الواجب - على عهده الشارع ثانياً، فالواجب الموقت

مايتعلّق فيه الأمر بالطبيعه وظرفها، وإذا كان الدخيل هو الزمان المطلق فلا يجب على الشارع بيانه، إذ لا محاله يكون عمود الزمان ظرفاً لكلّ فعل من أفعال الإنسان كما عرفت، بل بيانه لغو قبيح من الحكيم، لأنّ المكلف لا يقدر على إيجادها في غير الزمان حتّى يكون الأمر داعياً نحو الزمان وصارفاً عن غيره.

فالصحيح أن يقال: إنّ الموقت ما عيّن له وقت وغير الموقت بخلافه، فغير الموقت قسمان، والموقت قسم واحد.

الواجب الموسّع والمضيق

ثمّ إنّ الزمان المعتمد في الموقت قد يكون أوسع من وقت يمكن الإتيان به فيه، فيسمّى موسّعاً، وقد يكون بمقداره، فيسمّى مضيقاً.

وربما اورد على الواجب الموسّع أنّه لو كان واجباً في أوّل الوقت لما جاز تركه فيه، وإن لم يكن واجباً فيه فليس موسّعاً.

وفيه: أنّ التوسعه في وقت الواجب ليست بمعنى وجوب إتيانه في أوّل الوقت أو وسطه أو آخره، بل بمعنى أنّ الواجب هو الطبيعه التي يوجد المكلّف بين الحدّين من الوقت، كالصلاه الواقعه بين زوال الشمس وغروبها، وليس تركها إلّا عدم الإتيان بها في تمام الوقت المضروب لها.

ويظهر منه أوّلاً: فساد ما قيل، من أنّ الواجب الموسّع يصير في آخر وقته مضيقاً، ضروره عدم إمكان تبدّل نوع من الواجب إلى نوع آخر منه، فالواجب الموسّع هو الطبيعه التي يجب على المكلف إيجادها بين الحدّين من الوقت، ولا فرق في ذلك بين إيجادها في أوّل الوقت أو وسطه وبين إيجادها في آخره، نعم، يحكم العقل في آخر الوقت بعدم جواز التأخير، كي لا يترك الواجب في جميع الوقت المضروب له المحدود بحدّين.

وثانياً: أنّ التخيير بين الأفراد الطويله للواجب الموسّع عقلي، كأفراده العرضيه، فكما أنّ العقل يحكم بالتخيير بين الصلاه في المسجد والمنزل والمدرسه مثلاً يحكم أيضاً بالتخيير بين الصلاه في أول الوقت ووسطه وآخره، من دون أن يحكم الشارع بذلك، فالواجب الموسّع من الواجبات التعيينيه، لتعلق التكليف بالطبيعه الكليه الواقعه بين الحدّين من دون أن يخيّرنا المولى بكلمه «أو» ونحوها بين أجزاء الوقت كما في التخيير الشرعي.

وأورد بعضهم على الواجب المضيق بأنّ العبد لا يقدر على تطبيق أجزاء الواجب على أجزاء الوقت بحيث يقع جزئه الأول في الجزء الأول من الوقت، وجزئه الأخير في الجزء الأخير منه.

وفيه: أنّ المكلف وإن كان عاجزاً عن التطبيق بالنسبه إلى بعض الواجبات، كالصلاه، إلّا أنّه قادر عليه بالنسبه إلى بعضها الآخر، كالصوم، والشارع عالم بهذا الأمر، فلا غرو من أن يأمر بالقسم الأول موسّعاً وبالقسم الثاني مضيقاً.

والحاصل: أنّه لا إشكال في إمكان كلّ من الواجب الموسّع والمضيق، بل لا إشكال في وقوعهما أيضاً، فإنّ الصلاه من قبيل الأول والصوم من قبيل الثاني، وأدلّ دليل على إمكان شيء وقوعه.

هل القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد؟

ثمّ إنّّه لا دلالة للأمر بالموقت على وجوب الإتيان به في خارج الوقت بعد فوته فيه، بل هذا هو الحكم في سائر التقييدات أيضاً، ضروره أنّ موضوع الأمر هو الطبيعه المقيدة بالوقت، فترتفع بارتفاع قيده، فإنّ المقيد شيء واحد لا تركيب فيه، ضروره أنّ القيد خارج عنه، والتقييد وإن كان داخلياً، إلّا أنّ دخوله وجزئيته أمر عقلي، فحيث إنّ المقيد أمر غير مركّب ويرتفع بارتفاع

قيده، فلايجرى هاهنا ما يقال في المركب، من أن الأمر المتعلق به يتعلّق ضمناً بأجزائه، فكلّ جزء منه مأمور به ببعض الأمر المتعلّق بالكلّ، فلا مجال للقول بوجوب طبعه الصلاه مثلاً مع قطع النظر عن وقته بسبب الأمر المتعلّق بالصلاه المقيده بالوقت.

وبالجملة: كلّ أمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، والمفروض أنّ البعث تعلّق بالطبعه المتقيده بالوقت، فلو قلنا بدعوتّه خارج الوقت لزم كونه داعياً إلى غير متعلّقه.

نظريّه صاحب الكفايه في المقام

واستثنى المحقّق الخراساني رحمه الله مورداً بقوله: نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب إطلاق لكان قضيه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله، وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب كذلك يكون بنحو تعدّدالمطلوب بحيث كان أصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلّا أنّه لا بدّ في إثبات أنّه بهذا النحو من دلاله ولايكفي الدليل على الوقت إلّا فيما (١) عرفت (٢)، إنتهى.

وحاصل كلامه: أنّ ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت يتوقّف على ثلاثة أمور:

أ - أن يكون التوقيت بدليل منفصل عن دليل الواجب، ب - أن يكون دليل التوقيت فاقداً للإطلاق، ج - أن يكون دليل الواجب واجداً للإطلاق، فحينئذٍ تتمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات الوجوب في خارج الوقت.

ص: ٥١٠

١- (١) يعنى فيما يكون لدليل الواجب إطلاق ولا يكون إطلاق لدليل التقييد، وكان الأنسب التعبير بأنّه «ولايكفى الدليل على الواجب الموقّت». حقائق الأصول ١: ٣٤١.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٧٨.

وهو وإن كان حقاً إلا أنه ينبغي أن يعدّ استثناءً منقطعاً، لخروجه عن حريم النزاع، فإنّ البحث إنّما هو في دلاله الأمر بالموقت على وجوبه خارج الوقت، وهو رحمه الله تمسك في هذا المورد بإطلاق الأمر المتعلق بنفس الطبعه المجزّده عن تقيدها بالوقت، لا بأمر متعلق بالموقت كما هو واضح.

ما يقتضيه الأصول العمليّة في المقام

ولامجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، لاختلاف القضيّه المتيقنه والمشكوكه حتّى بنظر العرف، وباختلافهما كذلك ينهدم أساس الاستصحاب.

توضيح الاختلاف: أنّ مصبّ الحكم ومحطّ الوجوب في الأحكام الشرعيّه المتعلقه بالعناوين المقيده هو نفس تلك العناوين مع قيودها، والعنوان المقيّد وذات العنوان مختلفان في نظر العرف، فالصلاه الموقته غير نفس الصلاه عنواناً، والقضيّه المتيقنه هي وجوب الصلاه الموقته، والمشكوك فيها هي وجوب نفس الصلاه، فإسراء الحكم من المقيده إلى الخاليه من القيد إسراء من موضوع إلى موضوع آخر.

إن قلت: فكيف قالوا بجريان الاستصحاب في كثير من نظائره؟ منها أنه ورد «أنّ الماء الكثر إذا تغيّر أحد أوصافه الثلاثة بسبب الملاقاه بالعين النجسه يتنجس»، ثم لا إشكال في صيرورته طاهراً لو زال تغيّره بإلقاء كثر آخر عليه، إنّما الإشكال فيما إذا زال تغيّره من قبل نفسه، فهل يحكم بصيرورته طاهراً أم لا؟ قالوا: لا، لجريان استصحاب بقاء النجاسه، وهل هذا إلاّ استصحاب الحكم المتعلق بالمقيّد بعد زوال قيده؟! فلو كان زوال القيد مخللاً بوحده القضيّتين المعتبره في الاستصحاب لما جرى في هذا المثال أيضاً، وإن لم يكن مخللاً بها فلا بدّ من جريانه في المقام أيضاً.

قلت: الحكم فى مسأله الواجب الموقت حكم تكليفى، وقد عرفت سابقاً أنّ الأحكام التكليفية متعلقة بالطبايع والماهيات، لا بالأفراد والوجودات، فإنّ الوجودات توجب سقوط التكليف لا بثوتها. وبالجملة: الأحكام التكليفية متعلقة بالطبايع والعناوين الكليّة، ولا إشكال فى تغاير طبيعه المقيدته مع طبيعه الخاليه عن القيد حتّى عند العرف، ألا ترى أنّه يستحيل أن يصدق عنوان «الرجل العالم» على الرجل الذى لا حظّ له من العلم، وهذا أمر واضح حتّى فى نظر العرف، فلا يمكن استصحاب الحكم التكليفى المتعلق بالطبيعه المقيدته لإثباته فى الخاليه عن القيد، لتغاير القضيتين.

بخلاف الأحكام الوضعيه التى منه المثل المذكور ونحوه، فإنّها متعلقة بالوجودات الخارجيه، إذ لا يعقل الحكم بصحّه مفهوم «البيع»، أو بنجاسه عنوان «الماء المتغير» فى المثل تعلقت النجاسه بالماء المتغير الموجود خارجاً فى الحوض مثلاً، ثمّ نشكّ بعد زوال التغير من قبل نفسه فى بقاء النجاسه وارتفاعها، فتستصحب، لاتّحاد القضيتين عرفاً، وإن تغايرتا عقلاً، فإنّ ملاك الاتّحاد هنا إنّما هو نظر العرف.

والحاصل: أنّه لا دلالة للأمر بالموقت على وجوبه خارج الوقت إذا فات فى الوقت، كما لا دلالة له على عدم وجوبه، لعدم كونه ذا مفهوم، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت أيضاً كما عرفت.

فلو شككنا فى وجوب القضاء بعد انقضاء الوقت ولم يدلّ عليه دليل خاصّ فالمرجع هو أصاله البراءه القاضيه بعدم الوجوب.

هذا تمام الكلام فى الواجب الموقت، وبه تمّ مباحث الأوامر، إذ طرح بعض المباحث الأخر المذكوره فى الكفايه، كمسأله «الأمر بالأمر بشيء» و «الأمر بشيء بعد الأمر به» ليس بمهمّ.

سرشناسه : يوسفى گنابادى خراسانى، محمدحسين

عنوان و نام پديدآور : اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه : تقريراً لما افاده المرجع الدينى آيه الله العظمى الشيخ محمدالفاضل اللكرانى قدس سره/ تاليف محمدحسين اليوسفى الكنابادى الخراسانى؛ اعداد و نشر مركز فقه الاثمهالاطهار عليهم السلام.

مشخصات نشر : قم: مركز فقه الاثمه الاطهار عليهم السلام، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهري : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه الامام الفاضل اللكرانى؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابك : ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹؛ ج. ۶: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳:

يادداشت : عربى.

يادداشت : كتابنامه.

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لكرانى، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

رده بندى كنگره : BP۱۵۹/۸/ي۹الف ۶ ۱۳۸۸

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملي : ۲۶۲۹۷۱۸

ص : ۱

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة : تقريراً لما افاده المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمدالفاضل النكراني قدس سره

تأليف محمدحسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

ص: ٣

المقصد الثاني: في النواهي

اشاره

وفيه فصول

ص: ٦

الفصل الأول فيما يتعلق به النهي وما يقتضيه

إشاره

المشهور بين الأعلام - ومنهم المحقق الخراساني رحمه الله - أنّ كلّ واحد من الأمر والنهي يدلّ على الطلب، إلّا أنّهم بعد اتّفاقهم على أنّ متعلّق الطلب في الأمر هو الوجود، اختلفوا في أنّ متعلّقه في النهي هل هو الكفّ أو مجرد الترك وأن لا يفعل (١)، فذهب بعضهم إلى الأوّل، وبعض آخر كالمحقق الخراساني رحمه الله إلى الثاني (٢).

وهذا النزاع مبنيّ على تسلّم دلالة النهي على الطلب الإنشائي، لكن مقتضى التحقيق - كما تقدّم في مبحث الأوامر - أنّ مدلول الأمر هو البعث والتحريك الاعتباري، ومدلول النهي هو الزجر والمنع الاعتباري.

توضيح ذلك: أنّ المولى إذا أراد تحقّق فعل بيد عبده فتارةً يبعثه إليه تكويناً، بأن يأخذ يده ويُلجئه إلى ذلك الفعل، وهذا بعث حقيقيّ تكويني، وأخرى يبعثه إليه تشريعاً بواسطة صدور الأمر، لكي يحسب العبد في نفسه

ص: ٧

١- (١) سواء تحقّق الكفّ أيضاً، كما إذا التفت إلى الحرام وكان قلبه أيضاً متمائلاً إلى فعله، لكنّه يكفّ نفسه ويحفظها عن ارتكابه، أم لا، كما إذا لم يلتفت إليه أصلاً أو التفت لكنّه كان منزجراً عنه طبعاً لا داعي في نفسه إلى ارتكابه ولو لم يتعلّق به نهى. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٨٢.

عقوب أمر المولى بأنّ المولى أمرنى بهذا العمل، وإطاعته واجبه علىّ ومخالفته موجبة لاستحقاق العقوبه، فينبعث عقوب هذه الملاحظات إلى ما بعثه المولى إليه بواسطة الأمر، وهذا بعث اعتبارى تشريعى.

وكذلك إذا أراد المولى أن يمنع عبده من إيجاد فعل فتارةً يزجره عنه تكويناً، بأن يحول بينه وبين ذلك الفعل، وهذا زجر حقيقى تكوينى، وأخرى يزجره عنه تشريعاً بواسطة نهيه عنه، لكى يحسب العبد فى نفسه عقوب نهى المولى بأنّ المولى نهانى عن هذا العمل، وإطاعته واجبه علىّ ومخالفته موجبة لاستحقاق العقوبه، فينزجر عقوب هذه الملاحظات عمّا زجره المولى عنه بواسطة النهى، وهذا زجر اعتبارى تشريعى.

والحاصل: أنّ الفرق بين الأمر والنهى إنّما هو بحسب الهيئه، فإنّ هيئه الأوّل دالّه على البعث الاعتبارى وهيئه الثانى على الزجر الاعتبارى، وأمّا بحسب مادّه فهما متّحدان، إذ متعلّق كليهما إيجاد(1) الفعل، فإنّ النهى عبارته عن الزجر عن إيجاد الفعل، كما أنّ الأمر عبارته عن البعث إلى إيجاده، فمتعلّق كليهما أمر واحد، وبين أنفسهما فرق ماهوى، عكس ما زعمه المشهور من أنّ الأمر والنهى بمعنى واحد، وهو الطلب، والاختلاف فى متعلّقيهما، فمتعلّق الأوّل هو إيجاد الفعل ومتعلّق الثانى إمّا الكفّ عنه أو مجرد تركه وأن لا يفعل.

ويؤيد ما ذكرناه أنّ مادّه جميع المشتقات شىء واحد، فإنّ مادّه «ضَرَبَ، يضرب، ضارب، مضروب» وغيرها من المشتقات شىء واحد، وهو «ض - ر - ب» فلا بدّ من أن يرجع الاختلاف الموجود فى معانيها إلى هيئاتها.

ص: ٨

١- (١) الإيجاد هاهنا فى مقابل الترك والكفّ، لا فى مقابل الطبيعه، فلا ينافى ما تقدّم من تعلّق التكاليف بالطبايع لا بالأفراد أو الوجودات. منه مدّ ظلّه.

إذا عرفت أنّ بين الأمر والنهي فرقاً ماهوياً، وهو أنّ الأوّل يدلّ على البعث الاعتباري والثاني على الزجر الاعتباري وكلاهما يتعلّقان بإيجاد طبيعه، فلا مجال للنزاع المعروف بينهم من أنّ المطلوب في النهي هل هو الكفّ أو مجرد الترك، فإنّ هذا النزاع متفرّع على كون النهي دالّاً على الطلب.

وبناءً على ما ذهب إليه المشهور من أنّ مدلول الأمر والنهي هو الطلب الإنشائي فالحقّ أنّ متعلّقه الكفّ لا مجرد أن لا يفعل، خلافاً للمحقّق الخراساني رحمه الله، لأنّ العدم ليس بشيء (١)، فلا يصحّ إسناد المطلوب إليه، لأنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الممثّل له».

نعم، توهم أنّ الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصحّ أن يتعلّق به البعث والطلب، مندفع بما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ الترك أيضاً يكون مقدوراً وإلّا لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار، وكون العدم الأزلي لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف (٢).

بيان ما يقتضيه الأمر والنهي

ثمّ إنّه لا إشكال ولا خلاف بينهم في أنّ النهي يتميّز عن الأمر بأن مقتضى النهي هو ترك جميع الأفراد، عرضيه كانت أو طوليه، بخلاف الأمر، فإنّ الغرض منه يحصل بإيجاد فرد واحد (٣) منه ويسقط الأمر به، دون جميع

ص: ٩

١- (١) ولا فرق في ذلك بين العدم المطلق والمضاف وعدم الملكة. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٨٢.

٣- (٣) بناءً على عدم دلالة الأمر على المرّة والتكرار كما هو الحقّ، وعدم تصريح المولى بلزوم التكرار، وأمّا لو صرّح بلزوم التكرار - كما في باب السجده - أو قلنا بدلالة الأمر عليه، فلا بدّ من الإتيان بأكثر من فرد واحد كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

لكنّ الكلام في أنّ هذا الفرق مستند إلى اللغه والوضع، أو إلى حكم العقل بأنّ الطبيعه توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم إلاّ بانعدام جميع أفرادها - كما ذهب إليه صاحب الكفايه (١) - أو إلى قضاوه العقلاء والعرف؟

ولا يخفى أنّ هذا السؤال يتوجه إلى جميع المباني، أي سواء قلنا بأنّ الأمر والنهي يدلّان على البعث والزجر الاعتباريين ويتعلّق كلاهما بإيجاد الطبيعه كما هو المختار، أو قلنا بأنّهما يدلّان على الطلب ومتعلّق الطلب في الأمر هو وجود الطبيعه وفي النهي مجرد تركها وعدمها كما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله، أو قلنا بأنّهما يدلّان على الطلب ومتعلّق الطلب في الأمر وجود الطبيعه وفي النهي كفّ النفس عن إيجادها كما ذهب إليه بعضهم.

فلا بدّ للجميع من الاهتمام بالسؤال المذكور وإعداد جواب مناسب له، فنقول:

لا مجال للذهاب إلى الاحتمال الأول، لأنّ المادّه في الأمر والنهي هي إيجاد الطبيعه بناءً على المختار، والهيئه في الأوّل دالّه على البعث الاعتباري وفي الثاني على الزجر الاعتباري، فليس في الأمر أثر من وضع مادّته أو هيئته لكفايه إيجاد فرد واحد، ولا في النهي أثر من وضع إحداهما للزوم الانتزاج عن جميع الأفراد.

وكذلك بناءً على كون الهيئه في الأمر والنهي دالّه على الطلب وكون المادّه في الأمر وجود الطبيعه وفي النهي تركها أو الكفّ عن إيجادها، ضروره اشتراكهما في الهيئه، فلا يرجع الفرق بينهما إليها، وكذلك لا يرجع إلى المادّه، إذ

لا دلالة ل «وجود الطبيعه» على كفايه فرد واحد ولا ل «تركها» أو «الكف عن إيجادها» على لزوم الانزجار عن جميع الأفراد.

نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام

وأما ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من أن العقل يحكم بأن الطبيعه توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد.

ففيه أولاً: أنه مبنى على مذهبه من أن النهى عبارته عن طلب عدم الطبيعه، ولا يناسب ما هو الحق المختار من أنه عبارته عن الزجر عن إيجادها، إذ عليه ليس للعدم والانعدام أثر فى النهى لا بمادته ولا بهيئته.

وثانياً: أن الطبيعه كما توجد بوجود فرد واحد كذلك تنعدم بانعدامه.

توضيح ذلك يتوقف على تقديم أمرين:

١ - أن مقتضى التحقيق الذى اختاره المحقق الخراسانى رحمه الله أيضاً أن نسبه الطبيعى إلى أفراد نسبه الآباء المتعدده إلى الأبناء لا- نسبه الأب الواحد إلى الأبناء، فيوجد بوجود زيد مثلاً إنسان، وبوجود عمرو إنسان آخر، وبوجود بكر إنسان ثالث، وهكذا، فكل واحد من المصاديق تمام الطبيعى لا حصه منه، ولذا يحمل الطبيعى عليه بالحمل الشائع الذى ملاكه الاتحاد فى الوجود، فنقول: زيد إنسان، فزيد تمام ماهية الإنسان بضميمه تشخيصاته الفردية، ولو كان حصه منها لما كان قولنا: «زيد إنسان» صادقاً، لكونه بعض الإنسان فرضاً لاتمامه، فعلى هذا يتعدّد وجود الطبيعه بتعدّد وجود مصاديقها، لأنّ زيداً وعمراً مثلاً إنسانان لا إنسان واحد.

٢ - أن الوجود نقيض العدم، فلو كان أحدهما واحداً لكان الآخر أيضاً واحداً، ولو كان متكثرًا لكان الآخر أيضاً كذلك، إذ لا يمكن أن يكون أحد

فإذا كان وجود طبيعه متعدداً بتعدد وجود مصاديقها - كما عرفت في المقدمه الأولى - كان عدمها أيضاً كذلك (١)، إذ كما توجد طبيعه الإنسان بوجود زيد مثلاً كذلك تنعدم بانعدامه، ولو لم ينعدم سائر الأفراد، وإلا فلو كان عدمها متوقفاً على انعدام جميع الأفراد لكان وجود الطبيعى متكثرأ وعدمه واحداً، وهو محال.

فإذا وجد فرد من أفراد الطبيعه تصير هي أيضاً موجوده حال كونها معدومه بلحاظ أفرادها المعدومه، وإذا انعدم فرد من أفرادها تصير هي أيضاً معدومه حال كونها موجوده في ضمن أفرادها الموجوده.

إن قلت: كون شيء واحد موجوداً ومعدوماً في زمن واحد جمع بين النقيضين، وهو محال.

قلت: استحاله الجمع بين المتقابلين تختص بما إذا كان موضوعهما أمراً واحداً حقيقياً، فلا يمكن أن يكون زيد مثلاً موجوداً ومعدوماً أو أبيض وأسود أو بصيراً وأعمى في آن واحد، بخلاف الواحد الجنسى أو النوعى أو الصنفى، ولذا يكون الحيوان مثلاً ناطقاً وناهقاً في آن واحد مع كون الأنواع متباينه تبايناً كلياً.

والحاصل: أن ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله في الفرق بين الأمر والنهى الموجب لكفايه الإتيان بفرد ما في الأول ولزوم ترك جميع الأفراد في الثانى - من حكم العقل بأن الطبيعه توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد - أيضاً غير تام، كمسأله الوضع.

ص: ١٢

١- (١) فكما توجد الطبيعه بوجودات متعدده عند وجود زيد وعمرو وبكر، كذلك تنعدم بأعدام متعدده عند انعدامهم. م ح -

بيان الحق في المسأله

فالحق أن الفرق بينهما هو قضاوه العرف والعقلاء، حيث يحكمون عقيب الأمر بكفايه الإتيان بفرد واحد وعقيب النهى بلزوم الانزجار عن جميع الأفراد، والملاك في فهم الأحكام قضاوه العرف وإن لم نعرف منشأها كما في المقام.

كيفية موافقه الأمر والنهى ومخالفتهما

ثم إن هاهنا مسأله اخرى، وهى أن الأمر يسقط بمجرد الإطاعه أو العصيان، فلا يبقى مجال لموافقته أو مخالفته مرة اخرى، بخلاف النهى، فإنك لو عصيت الشارع عشر مرات فى النهى المتعلق بشرب الخمر مثلاً لكان النهى بعد وجوداً يزجر عن ارتكابه فى المره الحاديه عشره، وكذلك إذا أطعت الشارع وتركت شربها مراراً فللموافقته والمخالفه مجال فيه حتى بعد الإطاعه كذلك، فما هو الفرق بينهما الموجب لهذا الاختلاف (١)؟

نقد كلام صاحب الكفايه فى المسأله

التزم المحقق الخراسانى رحمه الله بعدم دلالة النهى على لزوم الترك لو خولف (٢)، بل

ص: ١٣

١- (١) إن قلت: ما الفرق بين هذه المسأله والمسأله المتقدمه؟ قلت: محور البحث هناك كان الإتيان بفرد ما فى الأمر ولزوم ترك جميع الأفراد فى النهى، لكن لم يبين هناك أن ترك كل فرد من أفراد المنهى عنه إطاعه مستقله وفعله عصيان مستقل، فكان يحتمل أن يكون ترك الجميع إطاعه واحده بنحو العام المجموعى، بحيث لو عصى فى مورد واحد لم يبق مجال للإطاعه والمعصيه بعده، فيسقط النهى بمجرد المخالفه فى الواقعه الأولى، فهذه المسأله لتبين هذا الأمر ودفع هذا الاحتمال وبيان السر فى الفرق بين الأمر والنهى فى هذه المسأله. م - ح - ي.

٢- (٢) إن المحقق الخراسانى رحمه الله وإن ذكر العصيان فقط، إلّا أنه يمكن إجراء كلامه فى مورد الإطاعه أيضاً. منه مدّ ظله.

لابدّ من دليل آخر، ولو كان هذا الدليل إطلاق المتعلّق، فإليك نصّ كلامه:

ثمّ إنّه لا دلالة للنهي على إرادته الترك لو خولف أو عدم إرادته، بل لابدّ في تعيين ذلك من دلالة، ولو كان إطلاق المتعلّق من هذه الجهة (١)، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات، فتدبرّ جيداً (٢)، إنتهى.

وفيه: أنّ الإشكال يبقى بحاله فيما إذا لم يكن لمتعلّق النهي إطلاق من الجهة المتنازع فيها.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني في المقام

ذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى أنّ متعلّق النهي مأخوذ بنحو العامّ الاستغراقي، فيكون معنى «لا- شرب الخمر» أطلب (٣) منك ترك كلّ فرد من أفراد شرب الخمر، فينحلّ النهي إلى نواهٍ متعدّده بتعداد أفراد الطبيعه المنهية عنها، ولكلّ منها موافقه ومخالفه مستقلّه، كما أنّ الأمر أيضاً يكون كذلك فيما إذا تعلق بعامّ استغراقي، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» (٤).

هذا حاصل كلام المحقّق النائيني رحمه الله.

وفيه: أنّ دعوى كون المتعلّق فى النواهي مأخوذاً بنحو العامّ الاستغراقي المستلزم لانحلال النهي، أوّل الكلام، ولا دليل عليه، بل المتعلّق نفس الطبيعه، والطبيعه وإن كانت متّحده مع أفرادها فى الوجود، إلّا أنّه لا يمكن أن تكون

ص: ١٤

١- (١) توضيح ذلك: أنّ الإطلاق المفيد فى المقام إنّما هو إطلاق المتعلّق من حيث كونه منهياً عنه حتّى بعد الموافقه أو المخالفه، ولا- يجدى إطلاقه من سائر الجهات، كإطلاق شرب الخمر المنهية عنها من حيث الزمان أو المكان أو الظرف الذى هى واقعه فيه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٨٣.

٣- (٣) لا- يخفى عليك أنّ المحقّق النائيني رحمه الله أيضاً ذهب - كالمحقّق الخراساني - إلى أنّ مدلول الأمر والنهي كليهما هو الطلب، لكنّ المطلوب فى الأوّل وجود الفعل وفى الثانى تركه ومجرّد أن لا يفعل. م ح - ى.

٤- (٤) فوائد الأصول ١ و ٢: ٣٩٥.

حاكيه عنها في مقام الدلاله، لتغايرهما فيما وضعتا له.

وأما دلاله المتعلق في قولنا: «أكرم كل عالم» على استغراق الأفراد فهي بواسطه لفظه «كل» الموضوعه لاستغراق جميع أفراد الطبيعه التي اضيفت إليها، لا بواسطه نفس تلك الطبيعه.

نظريه المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله في حاشيته على الكفايه إلى أنّ المنشأ بالأمر شخص الطلب، وبالنهى سنخه الذي هو كلى ذو أفراد، ومتعلق النهى أيضاً عبارته عن طبيعه العدم الكليّه. وبالجملة: مدلول هيئه «افعل» هو الطلب الإنشائي الجزئي، فلا يقبل التكرّر؛ بخلاف مدلول هيئه «لا تفعل» الذي هو سنخ الطلب المتعلق بالطبيعه والماهيه، وإذا كان كل من الطلب المنشأ بالنهى وما تعلق به أمراً كلياً ذا أفراد يحكم العقل بأن كل فرد من أفراد الطلب يتعلق بفرد من أفراد طبيعه العدم (١).

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله.

ولا يخفى الفرق بينه وبين ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله وإن كانا متّحدين بحسب النتيجة، فإنّ طريق الوصول إلى هذه النتيجة عند المحقق النائيني رحمه الله هو الدلاله اللفظيه، وعند المحقق الاصفهاني حكم العقل.

نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله

وفيه أولاً: منع كون الأمر دالاً على طلب الفعل والنهى على طلب الترك، لما عرفت من أنّ مدلولهما هو البعث والزجر الاعتباري لا الطلب، وثانياً: أنّه

ص: ١٥

لا- دليل على كون الطلب المنشأ بهيئه «افعل» شخصياً والمنشأ بهيئه «لا تفعل» كلياً، وثالثاً: أنك قد عرفت في مسأله الوضع أن الحق ما ذهب إليه المشهور من أن الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص (١)، ووضع الهيئات أيضاً كذلك، فلا مجال للقول بكون الطلب الذي وضعت له هيئه «لا تفعل» عاماً (٢).

كلام السيد البروجردى رحمه الله فى المقام

وذهب سيدنا الأستاذ آيه الله البروجردى رحمه الله إلى أن للنهى موافقات ومخالفات متعدده من دون أن ينحلّ إلى نواهٍ متكرّره (٣)، وبنى هذا المطلب على المسألتين السابقتين، أعنى كون الأمر والنهى بمعنى البعث والزجر، لا الطلب، وكون المزجور عنه فى النهى جميع أفراد طبيعه بقضاوه العرف.

فقال: لا ينحلّ النهى إلى نواهٍ متعدده، ويؤيده أن الأب إذا نهى عبده عن شرب الدخان فلو سئل هل لك فى هذا النهى أحكام متعدده؟ لقال فى الجواب: لا، بل حكم واحد، ولكن مع ذلك له موافقات ومخالفات كثيره.

وذلك لأنّ الحاكم بسقوط الحكم وعدمه هو العقل، وملاك السقوط عنده إمّا حصول الغرض أو امتناع المتعلق، ولا ريب فى أنّ الغرض لا يحصل بمجرد

ص: ١٦

-
- ١- (١) ليكن فى ذكرك أنّ الأستاذ المحاضر «مدّ ظله» لم يقل بعين مقاله المشهور فى وضع الحروف، بل قال بما يشبهها، وهو أنّ الواضع تصوّر العنوان ووضع اللفظ للمعنونات، ومرّ توضيح ذلك فى مبحث وضع الحروف. م ح - ي.
 - ٢- (٢) ولو سلّمنا عموم الموضوع له فى الحروف وما يلحق بها - كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله - فلا محاله كان الطلب المنشأ بهيئه «افعل» أيضاً كلياً لا شخصياً. م ح - ي.
 - ٣- (٣) كلام سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله فى تقريرات بحث اصوله - نهايه الأصول: ٢٤٨ - موجز بل مضطرب، بحيث عبّر فيه بالانحلال مكان عدم الانحلال، لكن مراده واضح فيما قرّناه من بحثه الفقهي حول اللباس المشكوك. منه مدّ ظله.

الانزجار عن المنهَى عنه في مورد أو موردين أو موارد كثيرة إذا لم ينزجر عن جميع الموارد، لما عرفت من أن المزجور عنه في النهى جميع الأفراد عرفاً، فبالانزجار عن بعض الأفراد يحصل بعض الغرض لاتمامه، ولا يمتنع به المتعلق أيضاً بالنسبة إلى سائر الموارد، فلا يسقط النهى، لفقد كلا الملاكين.

وهكذا الأمر على فرض العصيان وارتكاب المنهَى عنه، ضروره عدم حصول الغرض وعدم امتناع المتعلق به بالنسبة إلى سائر الأفراد، فلا ملاك لحكم العقل بسقوط النهى.

إن قلت: هل العصيان نفسه لا يوجب السقوط؟

قلت: لا، هو لا يوجب سقوط الحكم في الأوامر فضلاً عن النواهي.

توضيح ذلك: أن المأمور به إن كان من قبيل الواجب الغير الموقت فلا يعقل فيه تحقّق العصيان ما دام العبد حياً، وبعد موته يسقط الأمر بسبب امتناع المتعلق لا بسبب العصيان، وإن كان من قبيل الواجب الموقت فلا يسقط ما دام الوقت باقياً، وبعد خروج الوقت يسقط أيضاً بواسطة امتناع المتعلق، لا بواسطة العصيان.

فالعصيان لا يكون مسقطاً للتكليف لا في الأوامر ولا في النواهي، بل ملاك حكم العقل بسقوطه إما حصول الغرض أو امتناع المتعلق، وهما متفتيان في النواهي ما لم ينزجر العبد عن جميع أفراد الطبيعه المنهَى عنها، سواء أطاع في بدايه الأمر أو عصى.

وهذا بخلاف الأوامر، فإنّ المبعوث إليه فيها هو إيجاد الطبيعه المأمور بها، وهي توجد بمجرد الإطاعه بإتيان فرد واحد، فيحصل الغرض (1)، فيحكم

ص: ١٧

١- (١) لحكم العقلاء بكفايه الإتيان بفرد واحد من أفراد المأمور به. م ح - ٥.

العقل بسقوط الأمر، لتحقق ملاكته.

والحاصل: أنّ الفرق بين الأمر والنهي هو تحقق ملاك حكم العقل بسقوط الأمر بمجرد الإتيان بفرد واحد من أفراد المأمور به، بخلاف النهي الذي يحكم العرف بلزوم الانزجار عن جميع أفراد متعلقه، فلا مجال بعد حكم العرف هذا لحكم العقل بسقوط النهي بمجرد الانزجار عن بعض الأفراد، لعدم تحقق ملاكته.

هذا حاصل كلام سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله مع توضيح وتتميم منّا، وهو حقّ متين فى رفع الإشكال.

ص: ١٨

الفصل الثانى فى اجتماع الأمر والنهى

أشاره

اختلفوا فى جواز اجتماع الأمر والنهى فى واحد وامتناعه على أقوال:

ثالثها: جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً، وقبل الخوض فى المقصود يقدم امور:

الأمر الأول: فى المراد من لفظ «الواحد» فى عنوان المسأله

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين بأحدهما كان مورداً للأمر وبالآخر للنهى، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين، كالصلاه فى المغصوب (١)، وإنما ذكر، لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهى ولم يجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً، كالسجود لله تعالى والسجود للصنم مثلاً، لا لإخراج الواحد الجنسى أو النوعى، كالحركه والسكون الكليين المعنوين بالصلاتيه والغصبيه (٢)، إنتهى كلامه.

ص: ١٩

١- (١) التمثيل بالصلاه فى المغصوب ليس بصحيح، لأنّ كلاً من الصلاه والغصب عنوان للواحد المذكور لا نفس الواحد، فالمثال الصحيح ما جاء فى ذيل عبارته من قوله: «كالحركه والسكون الكليين المعنوين بالصلاتيه والغصبيه». منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٨٣.

ويمكن المناقشه في موضعين من كلامه:

أ - استفاد من قوله: «وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين» أن القدر المتيقن من محلّ البحث هو الواحد الجزئي، إلّا أنه لا يختصّ به، بل يعمّ الواحد الكليّ الجنسي والنوعي أيضاً.

وفيه: أنّ ظاهر عنوان النزاع تسليم الكلّ على جواز كلّ واحد من الأمر والنهي لو لم يجتمعا، وإنّما جاء الاختلاف من قبل اجتماعهما فقط، وقد عرفت أنّ الأحكام التكليفية تتعلّق بالطبائع الكليّة، ولا يمكن أن تتعلّق بالجزئيات الخارجيه، ضروره أنّ الخارج ظرف سقوط الحكم لا ثبوته، وإلّا لزم الأمر بتحصيل الحاصل المحال، فالواحد الشخصي لا يمكن أن يتعلّق به الأمر ولو لم يكن منهيّاً عنه، ولا النهي ولو لم يكن مأموراً به، فلا يصحّ أن يعمّه كلمه «الواحد» في عنوان النزاع المذكور في عباراتهم، لاختصاص نزاعهم في المقام بما إذا لم يكن تتعلّق التكليف به محالاً لو لا الاجتماع، فلا بدّ من أن يراد ب «الواحد» في العنوان المذكور في كلامهم خصوص الواحد الكليّ.

ب - ما ادّعاه من أنّ ذكر كلمه «الواحد» يوجب خروج مثل السجود لله المأمور به والسجود للصنم المنهيّ عنه عن محلّ النزاع - بدعوى عدم تحقّق جامع جنسي أو نوعي لهما وإن كان لهما جامع مفهومي - فاسد.

إذ لا مجال للقول بكون إطلاق السجود على السجود لله والسجود للصنم بنحو الاشتراك اللفظي أو بنحو الحقيقه والمجاز، إذ لم يقل بهما أحد، فلا محاله كان بنحو الاشتراك المعنوي، ولا يمكن هذا إلّا بأن يكون إطلاق السجود على

كُلٌّ من السجود لله ولآدم وللصنم من قبيل إطلاق الجنس على أنواعه أو إطلاق النوع على أصنافه، فكيف يمكن القول بخروج مثله بكلمه «الواحد» بعد القول بشموله للواحد الجنسي أيضاً كما فعله المحقق الخراساني قدس سره؟!

إن قلت: السجود لله والسجود للصنم لا يجتمعان وجوداً، بخلاف الحركات والسكنات الصلاتية والغصبيّة، حيث إنّهما تتصادقان على وجود واحد.

قلت: الاجتماع بحسب الوجود ليس شرطاً لتحقق الوحده الجنسيّه، ألا ترى أنّ الإنسان والفرس مثلاً يشتركان في الجنس الذي هو الحيوان مع عدم تصادقهما على شيء واحد، ولذا نقول: النسبه بينهما تباين كليّ.

على أنّ هذا التصادق لم يكن ملحوظاً للمولى الأمر والناهي، فإنّه أمر بالصلاه ونهى عن الغصب مثلاً. من دون أن يلاحظ تصادقهما على وجود واحد، بل يمتنع عليه ملاحظه التصادق كذلك، لأنّ الوجود ما لم يتحقق في الخارج لم يكن شيئاً وبعد التحقق لا يعقل أن يتعلّق به أمر أو نهى، لما عرفت من أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فكيف يمكن للمولى ملاحظه الموارد التي منها مورد تصادق المأمور به والمنهى عنه على وجود واحد؟!

وبالجملة: تعلّق الأمر والنهى بطبيعته الصلاه والغصب، ولا تكاد تدلّ طبيعتهما على وجوداتها الخارجيه التي منها الوجود الذي تتصادقان فيه، والطبيعه وإن كانت متّحده الوجود مع أفرادها إلّا أنّ مقام الاتحاد وجوداً غير مقام الدلاله والحكايه، فإنّ الطبيعه لا تكاد تدلّ على أزيد من نفسها.

إن قلت: نعم، هي لا تدلّ على أفرادها، ولكن يمكن أن تدلّ على أصنافها التي هي أيضاً كليّات، فيمكن أن تدلّ الصلاه على عنوان الصلاه المتصادقه على الغصب وبالعكس.

قلت: كلاً، فإنها كما لا- تحكى عن مصاديقها كذلك لا- تحكى عن أصنافها أيضاً، ألا ترى أنّ كلمه «الإنسان» لا تدلّ على الإنسان العالم أو الجاهل مع كون كلّ منهما صنفاً له، فإنّ مدلوله هو «الحيوان الناطق» لا «الحيوان الناطق العالم أو الجاهل».

فلا- فرق بين المثال المعروف في المقام، وهو الصلاه في الدار المغصوبه، وبين مثل السجود لله والسجود للصنم من حيث الاندراج تحت العنوان المذكور في محلّ النزاع بعدما عرفت من عدم كون التصادق على وجود واحد شرطاً في الوحده الجنسيه أولاً، وعدم كونه ملحوظاً للمولى ثانياً.

والحاصل: أنّه لا مجال لإخراج مثل السجود لله والسجود للصنم من محلّ النزاع بكلمه «الواحد» المذكور في العنوان بعد القول بكونه أعمّ من الواحد النوعى والجنسى كما قال صاحب الكفايه، أو مختصاً بهما كما اخترناه توضيحاً للعنوان المذكور في كلام المشهور.

بيان ما هو الصحيح في عنوان البحث

وحيث إنّه لا خلاف في عدم شمول النزاع لمثل السجود لله والسجود للصنم فلا بدّ لنا من تبديل العنوان في محلّ البحث إلى قولنا: «هل يجوز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين في واحد أم لا؟»، فإنّ خروجه من تحت هذا العنوان واضح، لعدم تصادق السجودين في شيء واحد كما تقدّم.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المراد ب «الواحد» في هذا العنوان الذي نحن اخترناه خصوص الواحد الشخصى، ولا يرد علينا ما أوردناه على المحقّق الخراسانى رحمه الله

من استحاله تعلّق التكاليف بالأفراد والوحدات الجزئية حتّى مع قطع النظر عن مسأله الاجتماع، لأنّنا لم نقل بتعلّق الأمر والنهى بنفس «الواحد» كما فعل المشهور ومنهم صاحب الكفايه، بل بعنوانين متصادقين عليه، فلا يرد ذلك الإشكال علينا.

ص: ٢٣

فى الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العبادات

الأمر الثانى: فى الفرق بين المقام ومسأله النهى فى العبادات

اشاره

(١)

نظريه صاحب الكفايه فيه

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: الفرق بين هذه المسأله ومسأله النهى فى العبادات هو أنّ الجبهه المبحوث عنها فى المقام عباره عن سرايه كلّ من الأمر والنهى إلى متعلق الآخر، لآتحاد متعلقيهما وجوداً، وعدم سرايته، لتعددهما وجهاً، بخلاف الجبهه المبحوث عنها فى المسأله الأخرى، فإنّ البحث فيها إنّما هو فى الملازمه بين النهى عن العباده وفسادها وعدمها(٢).

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله.

نقد كلامه من قبل الإمام الخمينى قدس سره

وناقش فيه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بأنّ بين المسألتين فارقاً ذاتياً، وهو اختلافهما(٣) فى الموضوع والمحمول الذين هما بمنزله الجنس والفصل

ص: ٢٥

١- (١) نشأ طرح هذا البحث من توهم بعضهم أنّ النهى إذا تعلّق بعباده - كصوم العيدين - يجتمع الأمر والنهى معاً، لأنّ العبادات متعلقه للأمر الوجوبى أو الاستحبابى لا- محاله، وإلّا فلم تكن عبادته، فإذا تعلّق بها النهى أيضاً يجتمع الأمر والنهى فيها، فلا فرق بين تلك المسأله ومسأله الاجتماع. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٨٤.

٣- (٣) الميز الذاتى بين القضيتين يتحقّق باختلاف موضوعهما، نحو «الفاعل مرفوع» و «المبتدأ مرفوع» أو محمولهما، نحو «الفاعل مرفوع» و «الفاعل متقدّم رتباً على المفعول» أو كليهما، نحو «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب». منه مدّ ظله.

للقضيّه، فإنّ المسأله المتنازع فيها هاهنا عباره عن أنّ «الأمر والنهي هل يتعلّقان بعنوانين متصادقين في واحد أم لا؟» (١)، أو «الأمر والنهي هل يجتمعان في واحد أم لا؟» (٢)، وهناك عباره عن أنّ «النهي عن العبادات هل يوجب فسادها أم لا؟».

فالمسألّتان متميزتان ذاتاً، فلا تصل النوبه إلى ذكر اختلافهما في الجهه المبحوث عنها التي هي أمر عرضي في مقام بيان الفرق بينهما، فإنّ التمسك بالمايز العرضي بين المسألّتين الذي يشعر باتّحادهما ذاتاً ومورداً لا يجوز إلّا فيما إذا لم يكن مايز ذاتي في البين، ألا ترى أنّه لا يصحّ أن يقال في مقام الفرق بين الإنسان والفرس: «الإنسان يمشى على رجلين والفرس على أربع» بل لا بدّ من ذكر فصلهما في مقام الفرق (٣).

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله في الفرق بين المسألّتين وبيان استقلال كلّ واحده منهما عن الأخرى.

إن قلت: مسأله اقتضاء النهي عن العباده فسادها من فروع هذه المسأله، لاخصاصها بالقائلين بالاجتماع، وأمّا القائل بالامتناع فلا مجال له من الدخول فيها، ضروره أنّه إن رجّح جانب النهي فلا أمر كي يكون العمل عباده، وإن رجّح جانب الأمر فلا نهى كي تكون العباده منهياً عنها، فلا بدّ من أن يقال عند البحث في تلك المسأله: «بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي

ص: ٢٦

١- (١) هذا هو العنوان الذي اختاره الأستاذ «مدّ ظلّه» في محلّ النزاع. م ح - ي.

٢- (٢) هذا هو العنوان المذكور في كلام المشهور. م ح - ي.

٣- (٣) تهذيب الأصول ٢: ١٨.

فالنهي المتعلق بالعبادة هل يقتضى فسادها، فتكون الصلاة فى الدار المغصوبه باطله أم لا؟».

فمسأله النهى عن العباده ليست مستقله عن مسأله الاجتماع، لأنّ ضابط استقلال المسألتين أن يتمكّن جميع المتنازعين فى إحداهما من الدخول فى البحث عن الأخرى ويختار ما شاء من الوجوه والاحتمالات فيها.

قلت: نمنع فعلية الأمر والنهى فى مسأله النهى عن العباده، بل النهى فعلى والأمر تعليقى (1)، فإنّ صوم العيدين لا يكون إلّا منهيّاً عنه، لكنّه لو تعلّق به الأمر بدل النهى لكان أمره عباديّاً، وهذا معنى تعلّق النهى بالعباده، وعليه فلا علاقه بين المسألتين أصلاً، وجميع الباحثين فى المقام يتمكّنون من الدخول فى البحث عن تلك المسأله.

وبهذا ظهر فساد توهم أنّ النهى إذا تعلّق بعباده يجتمع الأمر والنهى فيها، التوهم الذى صار منشأً للبحث عن الفرق بين المسألتين.

ص: ٢٧

١- (١) وذلك لاستحاله تعلّق الأمر والنهى بشىء واحد بعنوانه الواحد بلا خلاف. م ح - ى.

الأمر الثالث: فى كون المسأله اصوليه

اشاره

إنّ الملا-ك فى المسأله الأ-صوليه وقوع نتيجهها فى طريق استنباط الحكم الشرعى، وما نحن فيه كذلك، إذ يتفرّع عليه حكم تكليفى، وهو كون الصلاه فى الدار المغصوبه مأموراً بها ومنهياً عنها بناءً على جواز الاجتماع وكونها محكوماً بأحد الحكمين (1) فقط بناءً على امتناعه، وحكم وضعى، وهو صحّه الصلاه فى الدار المغصوبه بناءً على جواز الاجتماع (2)، وفسادها بناءً على امتناعه وترجيح جانب النهى.

وهل يمكن أيضاً أن تكون من المسائل الفرعيه أو الكلاميه أو من المبادئ التصديقيه أو الأحكاميه (3) لمسأله اصوليه؟

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: نعم، لأنّ فيها جهاتها أيضاً، ولا ضير فى أن تكون مسأله واحده بوجهه من مسائل علم وبوجهه اخرى من مسائل علم آخر (4).

ص: ٢٩

- ١- (١) وهو الوجوب بناءً على ترجيح جانب الأمر، والحرمة بناءً على ترجيح جانب النهى. م ح - ى.
- ٢- (٢) أو امتناع الاجتماع وترجيح جانب الأمر. م ح - ى.
- ٣- (٣) لكّل علم مبادٍ تصديقيه، وأما المبادئ الأحكاميه فمختصّه بالأصول. منه مدّ ظلّه.
- ٤- (٤) كفايه الأصول: ١٨٥.

وفيه: أنّها ليست بهذا العنوان المبحوث عنه هاهنا مسألة فقهية، فإنّ نبحت هاهنا عن جواز اجتماع (1) الأمر والنهي وامتناعه، وفي الفقه الذي موضوعه أفعال المكلفين تارةً نبحت مثلاً عن اتّصاف الصلاة في الدار المغصوبه بالوجوب والحرمة معاً أو بالوجوب فقط أو بالحرمة فقط، وأخرى عن صحّتها وفسادها، فهما مسألتان مختلفتان.

وبعبارة أخرى: العنوان المبحوث عنه في المقام، وهو «جواز اجتماع الأمر والنهي» مسأله اصولية لا غير، ولو غيرناه بقولنا: «الصلاه في الدار المغصوبه هل هي واجبه ومحرمه معاً أو واجبه فقط أو محرمه فقط؟» أو بقولنا: «هل الصلاه في الدار المغصوبه صحيحه أو فاسده؟» لكان مسأله فقهية لا غير.

وهذه خصيصه كثير من المسائل، ألا ترى أنّ البحث عن «الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته» مسأله اصولية، والبحث عن نفس وجوب المقدّمه مسأله فرعيّه؟

والحاصل: أنّ المسأله المبحوث عنها مع حفظ عنوانها ليست من المسائل الفقهية.

وليست أيضاً من مسائل علم الكلام الذي يبحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد إلّا بعد تبديل عنوانها إلى قولنا: «هل يمكن لله تبارك وتعالى أن يوجّه

ص: ٣٠

١- (١) أو جواز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين في واحد بناءً على ما اختاره الأستاذ «مدّ ظلّه» في عنوان النزاع. م ح - ي.

الأمر والنهي إلى عنوانين متضادين في واحد أم لا؟»، على أن مسأله اجتماع الأمر والنهي وإن كانت عقليته إلاً أنها ليست منصرفه بأوامر المبدأ تعالى ونواهيته، بل تعمّ الأمر والنهي الصادرين من الموالى العرفيه أيضاً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وأما كونها من المبادئ التصديقيه لمسأله اصوليه فذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله، وفسّر المبادئ التصديقيه لمسائل كلّ علم بما يكون نتيجتها منقحه لموضوع مسائل ذلك العلم، وادّعى أن المقام يكون كذلك، لأنّ النزاع فيما نحن فيه يرجع إلى البحث عمّا يقتضى وجود الموضوع لمسأله التعارض والتراحم (1)، توضيح ذلك: أن البحث عن مسأله اجتماع الأمر والنهي يقع في مقامين:

المقام الأوّل: هو ما عنونا به المسأله، من أن اجتماع متعلّق الأمر والنهي من حيث الإيجاد والوجود هل يوجب أن يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي ولو لمكان إطلاق كلّ منهما لمتعلّق الآخر؟ فيمتنع صدور مثل هذا الأمر والنهي وتشريعهما معاً بلحاظ حال الاجتماع، ويكون بين الدليلين المتكفلين لذلك

ص: ٣١

١- (١) وللمحقق المشكيني رحمه الله تفسير آخر للمبادئ التصديقيه في المقام، وهو أنّها عبارته عن البحث في وجود حكم العقل بالجواز أو الامتناع، فإنّه قال في حاشيه الكفايه: كون البحث بحثاً عن المبادئ التصديقيه موقوف على المشهور من أن موضوع الأصول هي الأدله الأربعة، والكلام هنا في وجود حكم العقل، فتكون من المبادئ التصديقيه. كفايه الأصول المحشّى ١٠٣:٢. وفيه: أن هذا التفسير يوجب رجوع كثير من المسائل الأصوليه إلى مبادئها التصديقيه، ألا ترى أن البحث في مقدّمه الواجب يرجع إلى البحث عن وجود حكم العقل بالملازمه بين وجوب المقدّمه ووجوب ذيهما، والبحث في مسأله الضدّ إلى البحث عن وجود حكم العقل بالملازمه بين الأمر بالشىء والنهي عن ضده. فالتفسير الصحيح للمبادئ التصديقيه هو ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

تعارض العموم من وجه، أو أنه لا يلزم من الاجتماع المذكور تعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر؟ فلا يمتنع تشريع مثل هذا الأمر والنهي، ولا- يكون بينهما تعارض، وبعبارة أخرى: البحث في المقام الأول إنما هو في أن جهة الأمر والنهي هل تكون تقيديته أكثره للموضوع؟ فلا تعلق لأحدهما بالآخر، أو أن الجهة تعليليه؟ فيتعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر.

المقام الثانى: هو أنه بعدما كانت الجهتان تقيديتين ولا يتعلق الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر ولا يكون بين الدليلين تعارض، فهل وجود المندوحة للمكلف وتمكّنه من إيجاد الصلاة خارج الدار الغصبيه يجدى فى رفع غائله التزاحم بين الأمر والنهي؟ ويكفى فى انطباق المأمور به والمنهى عنه على الجامع وهو الصلاة فى الدار الغصبيه فتصح الصلاة، أو أنّ وجود المندوحة لا يجدى فى ذلك؟ ولا ينطبق المأمور به على المجمع (1).

ثم قال: إنّ الظاهر كون المسألة من المبادئ، لا من المسائل الأصولية، ولا من مسائل علم الكلام، ولا من المسائل الفقهية.

أمّا عدم كونها من المسائل الكلامية والفقهية فواضح، فالأن (2) البحث فى المقام ليس عن إمكان الاجتماع وامتناعه، حتى يكون البحث عن مسأله كلاميه، حيث إنّ علم الكلام هو المتكفل لبيان حقائق الأشياء من واجباتها وممكناتها وممتنعاتها، وكان توهم كون المسأله كلاميه نشأ عن ظاهر العنوان، حيث إنّ ظاهره يعطى كون البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، فتخيّل كون البحث راجعاً إلى مسأله كلاميه، إلّا أنّه قد تقدّم أنّ البحث

ص: ٣٢

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٣٩٧.

٢- (٢) الصحيح «الأن» بدون الفاء ظاهراً. م ح - ى.

فى المقام راجع إلى أصل الاجتماع وعدمه، لا إلى جوازه وامتناعه.

وكذا ليس البحث فى المقام راجعاً إلى صحّحه الصلاه فى الدار الغصبيّه وعدم الصحّحه أو حرمتها وعدم الحرمة حتّى تكون المسأله فقهيّه، فإنّ جهه البحث ليست ذلك، وإن كانت النتيجة تنتهى بالأخـره إلى ذلك، إلّا أنّ مجرد ذلك لا يكفى فى كون المسأله فقهيّه ما لم تكن الجهه المبحوث عنها ممّا تعلق بفعل المكلف بلا واسطه، وذلك واضح.

وأما عدم كون المسأله من المسائل الأصوليه، فلأنّ البحث فيها وإن كان راجعاً إلى باب الملازمات العقليه للخطابات الشرعيّه، كالبحث عن مقدّمه الواجب، واقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده - وإن كان الفرق بين المسأله وتلك المسائل، هو أنّ البحث فى تلك المسائل عن لازم خطاب واحد، وفى المسأله عن لازم خطابين أعنى خطاب الأمر وخطاب النهى - إلّا أنّ مجرد ذلك لا يكفى فى كون المسأله اصوليه ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعه فى طريق الاستنباط، بحيث تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط ويستنتج منها حكم كلى فقهي، والكبرى المبحوث عنها فى المقام لا تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط، فإنّ الكبرى المبحوث عنها إنّما هى اقتضاء اتحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود وتعلّق كلّ من الأمر والنهى بعين ما تعلق به الآخر، وهذا كما ترى يكون بحثاً عن صغرى التعارض، وفى المقام الثانى أعنى كفايه المندوحه يكون بحثاً عن صغرى التزاحم، فتكون المسأله من مبادئ مسائل التعارض والتزاحم، فإنّ حقيقه البحث فى المقام يرجع إلى البحث عمّا يقتضى تعارض الأمر والنهى - فى مورد الاجتماع واتحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود - وعدم ما يقتضى تعارضهما، أو تزاحم الأمر

والنهي عند وجود المندوحي وعدم التزاحم، وهذا بحث عن وجود ما هو الموضوع لمسائل التعارض والتزاحم، وأين هذا من المسألة الأصولية؟

والحاصل: أنّ البحث عن الملازمات العقلية للخطابات الشرعية تارة:

يكون بحثاً عن المسألة الأصولية، كالبحث عن مسألة الضدّ ومقدمه الواجب، فإنّ المبحوث عنه في هذه المسألة عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، واقتضاء إيجاب الشيء لإيجاب مقدماته يكون بحثاً عن كبرى قياس الاستنباط، ويستنتج منه حكم كلي فقهي، وهو فساد الضدّ إذا كان عباده، ووجوب مقدمه الواجب، وأخرى: لا يكون البحث عن الملازمات العقلية بنفسه بحثاً عن مسأله اصوليه، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الاستنباط، كما في المقام.

فإنّ المبحوث عنه فيما نحن فيه في المقام الأول إنّما هو استلزام تعلّق الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر عند اتّحاد المتعلّقين، فيكون الأمر والنهي متعارضين، أو عدم استلزام ذلك، فلا تعارض، وثبوت التعارض وعدمه لا يقع بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضمّ إليه قواعد التعارض من الترجيح والتخير، وفي المقام الثاني إنّما هو في كفايه وجود المندوحي في رفع غائله التزاحم وعدم كفايته، فيكون بحثاً عمياً يقتضى وجود التزاحم وعدمه، وهو أيضاً ليس بنفسه كبرى القياس ما لم ينضمّ إليه قواعد التزاحم.

فالإنصاف: أنّ البحث في المسألة أشبه بالبحث عن المبادئ التصديقيه، لرجوع البحث فيه إلى البحث عمياً يقتضى وجود الموضوع لمسأله التعارض والتزاحم، وليس بحثاً عن المسألة الأصولية، ولا عن المبادئ الأحكاميه التي

هى عبارة عمّا يتوقّف عليه معرفه الأحكام الشرعيّه المستنبطه، ككون الحكم تكليفيّاً أو وضعيّاً، وأنّ الحكم الوضعى قابل للجعل أو غير قابل (١)، إنتهى.

نقد ما أفاده المحقّق النائنى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ النزاع إنّما هو فى جواز اجتماع الأمر والنهى وامتناعه، لا فى وجود الموضوع لمسأله التعارض والتزاحم.

والحاصل: أنّ المسأله بما هى عليه من العنوان ليست من المسائل الفقهيّه ولا- الكلاميّه، ولا- من المبادئ التصديقيه للمسائل الأصوليه، بل بعد تغير عنوانها، وحينئذٍ تصير مسأله اخرى.

نعم، هى مع حفظ العنوان تكون من المبادئ الأحكاميه التى يكون البحث فيها عن أحوال الحكم، كالبحث عن تضادّ الأحكام وعدمه، والبحث فى هذه المسأله فى الحقيقه بحث عن حال الأحكام، لأنّا نتنازع فى إمكان اجتماع اثنين منها - وهما الوجوب والحرمة - فى شىء واحد وعدم إمكانه، لكن لا ضير فيه، لكونها ذات جهتين: بإحداهما تكون من المسائل الأصوليه، وبالأخرى من المبادئ الأحكاميه، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ص: ٣٥

الأمر الرابع: في عدم اختصاص البحث بالإيجاب والتحرير اللفظيين

الحقّ ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ المسأله عقليه، ولا- اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحرير باللفظ، كما ربما يوهمه التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول، إلّا أنّه لكون الدلاله عليهما غالباً بهما كما هو واضح من أن يخفى، وذهاب البعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً ليس بمعنى دلاله اللفظ (1)، بل بدعوى أنّ الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان وأنّه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين (2)، وإلّا فلا- يكون معنى محصّل للامتناع العرفي (3)، (4).

ص: ٣٧

-
- ١- (١) منشأ التوهّم أنّ أساس قضاوه العرف هو الألفاظ، فالقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً يوهّم أنّ النزاع في دلاله اللفظ. م ح - ي.
 - ٢- (٢) والعقل يحكم على أساس نظره الدقّي بالجواز وعلى أساس النظر المسامحي العرفي بالامتناع. م ح - ي.
 - ٣- (٣) لأنّ الإمكان والامتناع من أحكام العقل ولو بتبع نظر العرف. م ح - ي.
 - ٤- (٤) كفايه الأصول: ١٨٦.

الأمر الخامس: في شمول النزاع الإيجاب والتحریم الغيريين والتخيرييين والكفائيين

ثم إنَّ البحث لا يختصّ بالإيجاب والتحریم النفسيين التعيينيين العيينيين، بل يعمّ الغيريين والتخيرييين والكفائيين (١). أيضاً، لوجهين:

١ - أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع، وهو تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد يعمّ جميع الأقسام. توضيح ذلك: أنه لا خلاف في امتناع تعلّق الأمر والنهي بواحد بعنوان واحد، سواء كانا نفسيين أو غيريين، تعيينيين أو تخيرييين، عيينيين أو كفائيين، وكذا لا خلاف في جواز تعلّقهما بعنوانين غير متصادقين على واحد كذلك (٢).

إنّما الخلاف فيما إذا كان برزخاً بينهما، وهو أن يتعلّقا بعنوانين متصادقين

ص: ٣٩

١- (١) ويمكن أن يمثّل للحرام الغيرى بحرمه العلّمه التامّه للحرام بناءً على الملازمه بين حرمه الشىء وحرمه علّته، وللحرام التخيريى بأن ينهى المولى عن التصرّف فى الدار ومجالسه الأغيار تخيراً، وأقياً الحرمة الكفائية فقال المشكيني رحمه الله فى حاشيه الكفايه: لم أجد لها مثلاً فى الشرعيات والعرفيات، إذ المراد منها ما كان الترك مطلوباً من كلّ بحيث إذا قام به واحد يسقط عن الآخريين، نظير الواجب الكفائى، نعم، يتحقّق فى الضدّ الخاصّ للواجب الكفائى إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عنه. كفايه الأصول المحشّى ٢: ١٠٨. م ح - ى.

٢- (٢) أى سواء كانا نفسيين أو غيريين، تعيينيين أو تخيرييين، عيينيين أو كفائيين. م ح - ى.

على واحد، فلا محاله يعمّ هذا النزاع أيضاً جميع أقسام الأمر والنهى، إذ النزاع إنّما هو فى اقتضاء التصادق على الواحد سرايه كلّ من الأمر والنهى إلى متعلّق الآخر، كى يرجع إلى القسم الأوّل الممتنع اتّفاقاً، وعدم الاقتضاء، كى يكون كالقسم الثانى الذى كان ممكناً اتّفاقاً.

٢ - أنّ أدلّه الطرفين وما وقع من النقض والإبرام فى البين تعمّ جميع الأقسام.

ص: ٤٠

(١)

ربما يؤخذ في محلّ النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال، بل ربما قيل بأن إطلاق العنوان في كلامهم إنما هو للاتكال على الوضوح، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال على القول بالاجتماع، وامتناعه واضح لا يلتزم به أحد.

ولكنّ التحقيق عدم اعتبارها، لما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله وهو أنّ البحث هاهنا إنّما هو في استحاله نفس اجتماع الوجوب والحرمة، لاستلزامه اجتماع الضدين (٢) أو غير ذلك من الممتنعات، وإمكانه، لعدم استلزامه اجتماع الضدين ولا مستحيلاً آخر، وهذا مع قطع النظر عن كون متعلّق التكليفين مقدوراً للمكلف، كما إذا كانت المندوحة، أو غير مقدور له، كما إذا لم تكن.

وبعبارة اخرى: البحث هاهنا في أنّ اجتماع الأمر والنهي هل هو تكليف محال أم لا؟ لا في أنّه هل هو تكليف بالمحال أم لا؟ فيشترك الجميع حتّى الأشاعره القائلين بجواز التكليف بالمحال (٣) في هذا النزاع، لأنهم أيضاً

ص: ٤١

١- (١) وهي التمكن من امتثال الأمر مع التخلّص من ارتكاب الحرام، بأن يتمكّن في المثال المعروف من إيقاع الصّلاه في مكان مباح. م ح - ي.

٢- (٢) الحقّ أنّ الأحكام ليست متضادّه، ولذا يمكن أن يكون فعل واحد واجباً بالنسبه إلى مولى وحراماً بالقياس إلى مولى آخر، مع أنّ المتضادّين لا يمكن أن يجتمعا ولو من قبل شخصين، ألا ترى أنّه لا يمكن أن يكون جسم واحد أبيض وأسود ولو بإرادته زيد تبييضه وعمرو تسويده؟ منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) لإنكارهم الحسن والقبح العقليين. م ح - ي.

لا يقولون بجواز التكليف المحال.

إن قلت: فساد مذهب الأشاعره واضح عندنا، وجميع المسلمين غيرهم يقولون باستحاله التكليف بالمحال، كالتكليف المحال، فلا ينبغي لهم أن يبحثوا في جواز اجتماع الأمر والنهي عند عدم المندوحه مع كونه تكليفاً بالمحال.

قلت: البحث هاهنا - كما عرفت - إنما هو في إمكان واستحاله نفس التكليفين مع قطع النظر عن كون متعلقهما مقدوراً أم لا، وإن كانت الاستحاله بالنظر إلى عدم مقدوريه المتعلق متفقاً عليها.

وبعبارة اخرى: نحن لا نبحث هاهنا عن استحاله اجتماع الحكيم الناشئه عن استحاله متعلقهما، بل نبحث عن استحاله الناشئه عن شيء آخر، مثل اجتماع الضدين (١).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله مع توضيح وتكميل منّا.

ص: ٤٢

١- (١) كفايه الأصول: ١٨٧.

فى تفرّع المسأله على مسأله تعلّق الأحكام بالطبائع والأفراد

الأمر السابع: فى تفرّع المسأله على مسأله تعلّق الأحكام بالطبائع والأفراد وعدمه

إشاره

ربما يقال تارة: إنّ النزاع فى الجواز والامتناع يبتنى على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، وأما الامتناع على القول بتعلّقها بالأفراد فلا يكاد يخفى، ضروره لزوم تعلّق الحكمين بواحد شخصى ولو كان ذا وجهين على هذا القول، وأخرى: إنّ القول بالجواز مبنى على القول بالطبائع، لتعدّد متعلّق الأمر والنهى ذاتاً عليه، وإن اتّحداً وجوداً، والقول بالامتناع على القول بالأفراد، لاتّحاد متعلّقهما شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً.

جواب صاحب الكفايه رحمه الله عن كلا القولين

وناقش فيهما المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ تعدّد الوجه إن كان يجرى بحيث لا يضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود والإيجاد لكان يجرى ولو على القول بالأفراد، فإنّ الموجود الخارجى الموجّه بوجهين يكون فرداً لكلّ من الطبيعتين، فيكون مجمّعاً لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضرّ وحده الوجود بتعدّد الطبيعتين كذلك لا يضرّ بكون المجمع اثنتين بما هو مصداق وفرد لكلّ من الطبيعتين، وإلّا لما كان يجرى أصلاً، حتّى على القول بالطبائع

كما لا يخفى، لوحده طبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً، فكما أنّ وحده الصلاتية والغصبيّة في الصلاة في الدار المغصوبه وجوداً غير ضائر بتعددهما وكونهما طبيعتين، كذلك وحده ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاة فيكون مأموراً به، وفرداً للغصب فيكون منهياً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين، لكونه مصداقاً لطبيعتين، فلا تغفل(١).

إنتهى كلامه رحمه الله.

بيان الحق في المسألة

أقول: هذا الجواب صحيح لو كان مراد القائلين بتعلق الأحكام بالفرد عنوان الفرد الذي هو كلّ صادق على كلّ من الوجودات، فإذا قيل: «صلّ» كان معناه «يجب عليك فرد من الصلاة»، لكنّه بعيد، إذ لا فرق بينه وبين الطبيعه في كون كلّ منهما كلياً، فلا وجه لعدولهم من تعلقها بالطبائع الذي هو ظاهر الخطابات إلى تعلقها بالأفراد بهذا المعنى.

وأما بناءً على ما اخترناه من أنّ مرادهم بالأفراد نفس الوجودات فلا يصحّ ما ذكره، لأنك قد عرفت امتناع تعلق التكليف بالوجودات الخارجيه حتى مع قطع النظر عن اجتماع الأمر والنهي، فضلاً عن فرض اجتماعهما، وذلك لأنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته.

وكذلك بناءً على ما اختاره نفسه رحمه الله، من أنّ مرادهم بها الوجودات

ص: ٤٤

المتشخصه بالعوارض الفرديّه، بحيث كانت هذه العوارض المتشخصه (١) أيضاً داخله في دائره المأمور به.

إذ بناءً عليه، يبتنى القول بالجواز على القول بالطبائع، لأنّ الأمر - بناءً على القول بالطبائع - تعلق بطبيعه الصلاه مثلاً، والنهي بطبيعه الغصب، وتصادقهما على واحد في مقام الامتثال لا يوجب اتحادهما في مقام تعلق التكليف (٢)، لعدم حكاية الطبيعتين اللتين تعلق الأمر والنهي بهما عن أفرادهما.

والقول بالامتناع يبتنى على القول بالأفراد (٣) بناءً على ما هو المفروض من أنّ المأمور به والمنهي عنه وجود الطبيعه المتشخصه بالعوارض الفرديّه، لأنّ من هذه العوارض اتّحاد كلّ منهما مع الآخر، فإذا قيل: «صلّ» و «لا تغصب» ثم اختار المكلف إيجاد الصلاه في الدار المغصوبه، فكأنّه قيل: يجب عليك الصلاه الموجوده في الخارج المتّحده مع الغصب، ويحرم عليك الغصب الموجود في الخارج المتّحد مع الصلاه، واستحالته واضحه.

والحاصل: أنّ المحقق الخراساني رحمه الله ذهب هاهنا إلى استقلال هذه المسأله وعدم تفرّعها على مسأله تعلق الأحكام بالطبائع والأفراد، وفسّر الأفراد في تلك المسأله بالوجودات المتشخصه بالعوارض الفرديّه، والجمع بينهما واضح الفساد، فلا بدّ له - بعد تفسير الأفراد بما ذكره - من القول بترتب مسأله

ص: ٤٥

١- (١) ولا يخفى أنّ العوارض المتشخصه غير الطبيعه ووجودها، فإنّها امور توجب تميّز الأفراد بعضها عن بعض بعد اشتراكها في الماهيته والوجود. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) ومقام تعلق التكليف قبل مقام الامتثال. م ح - ي.

٣- (٣) بل يمتنع تعلق التكليف بالأفراد بمعنى وجودات الطبيعه المتشخصه بالعوارض الخارجيه حتّى مع قطع النظر عن مسأله الاجتماع، لما عرفت من أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته. م ح - ي.

الاجتماع على مسأله تعلق الأحكام بالطبائع والأفراد، فكلّ من ذهب إلى جواز الاجتماع لا بدّ له من اختيار الطبائع، وكلّ من ذهب إلى امتناعه لا بدّ له من اختيار الأفراد.

ص: ٤٦

الأمر الثامن: فى اعتبار وجود الملاك فى متعلقى الإيجاب والتحرير

إشارة

(١)

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلماً إذا كان فى كل واحد من متعلقى الإيجاب والتحرير مناط حكمه مطلقاً، حتى فى مورد التصادق والاجتماع (٢).

وبعبارة اخرى: إن مسألة جواز الاجتماع وعدمه إنما تجرى فى المتزاحمين لا المتعارضين (٣).

ص: ٤٧

١- (١) إن المحقق الخراسانى رحمه الله كان فى هذه المقدمه والمقدمه التاسعه بصدد بيان مطلب واحد، وهو جريان المسأله فى المتزاحمين لا المتعارضين، إلماً أن الأمر الثامن مربوط بمقام الثبوت، والتاسع بمقام الدلاله والإثبات. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٨٨.

٣- (٣) يفترق التزاحم عن التعارض بحسب الموضوع والحكم: أمراً بحسب الموضوع فلائذ موضوع التزاحم ما إذا كان المناط موجوداً فى الطرفين، إلماً أن المكلف غير قادر عليهما، سواء كانا متماثلين، كإنقاذ غريقين، أو متجانسين، كالصلاه فى الدار المغصوبه، بخلاف المتعارضين، فإن موضوعهما ما إذا كان الملاك فى أحد الجانبين فقط، حتى فيما إذا كان التعارض فى مادّه الاجتماع من العامين من وجهه، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق». وأما بحسب الحكم، ففى المتزاحمين يجب على المكلف رعايه الأهمّ مناطاً أو محتمل الأهمّيّه إذا كان أحدهما كذلك، وإلماً فهو مخير بينهما. بخلاف باب التعارض، إذ لا يلاحظ فيه قوه الملاك وضعفه، بل يلاحظ نفس الدليلين، فيقدم الأظهر دلالة، ولو كان أضعف مناطاً من الآخر. ولو كانا متساويين بحسب الظهور، فالقاعد الجارىه فى كلّ أمارتين متعارضتين تقتضى تساقطهما، لكن الأخبار العلاجيّه الوارده فى خصوص الخبرين المتعارضين تقتضى تقديم ذى المرجح منهما لو كان لأحدهما ترجيح، والتخير لو لم يكن، فراجع باب التعارض كى يتبين لك المرجحات الوارده فى الروايات. منه مدّ ظلّه.

واعترض عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنه إن أراد تقييد عنوان النزاع بالمتزاحمين لعدم جريانه في غيرهما، ففيه: أن اختصاص جريانه بباب التزاحم لا يوجب تقييد محل النزاع به، وإلا كان متقيداً بقييد المندوحه أيضاً، لعدم جريانه أيضاً فيما إذا لم تكن المندوحه، لاستلزامه التكليف بغير المقدور، مع أنك قد عرفت هناك أن النزاع إنما هو في أصل جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، مع قطع النظر عن كون متعلقهما مقدوراً للمكلف أم لا.

وبالجملة: إن كان تحقق المناط في متعلقى الحكمين موجباً لتقييد محل البحث كان قيد المندوحه أيضاً كذلك، فلا وجه لعدم اعتبار قيد المندوحه واعتبار تحقق المناط في المتعلقين.

وإن أراد بيان مجرى المسأله من دون إرادته التقييد - بأن يكون في مقام دفع إشكال ربما يرد في المقام، وهو أن القوم لما عنونوا مسأله جواز الاجتماع مثلاً له بالعامين من وجه، كالصلاه في الدار المغصوبه، واختار جمع منهم جواز الاجتماع، ولكن هذا الجمع لما وصلوا إلى باب التعارض جعلوا العامين من وجه أحد وجوه التعارض، ولم يذكر أحد منهم جواز الجمع بينهما بصحّه

تعلق الأمر والنهي بعنوانين بينهما عموم من وجه.

فصار قدس سره بصدد دفع هذا الإشكال بالفرق بين البابين، بأن كون العامين من وجه من باب الاجتماع مشروط بإحراز المناط حتى في مورد التصادق، كالمثال المتقدم، وإلا دخل في باب التعارض، كقول المولى:

«أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق» - ففيه (١): أنّ الميز بين البابين ليس بما ذكر، إذ الميزان في عدّ الدليلين متعارضين هو كونهما كذلك في نظر العرف، إذ الأحكام المترتبة على المتعارضين المذكوره في الأخبار العلاجيّه أحكام شرعيّه، وموضوعات الأحكام الشرعيّه إذا لم تكن مستنبطه (٢) فتشخيصها على عهد العرف، ولذا لو كان بين الدليلين جمع عرفي خرجا من المتعارضين، فالجمع والتعارض كلاهما عرفيان، فكلّ ما عدّه العرف متعارضاً مع آخر وإن أحرزنا المناط فيهما فهو داخل في باب التعارض، ولا بدّ فيه من إعمال قواعده من الجمع والترجيح والطرح، كما أنّ ما لم يعدّه متعارضاً مع آخر وآنس بينهما توفيقاً فهو من باب الاجتماع وإن لم يحرز المناط فيهما.

وبالجملة: موضوع باب التعارض هو الخبران المختلفان، والمناط في الاختلاف هو الفهم العرفي، والجمع هناك عرفي لا عقلي، بخلافه هاهنا، فإنّ المسأله عقليّه، فلا ربط بين البابين أصلاً (٣).

ص: ٤٩

١- (١) جواب «إن» في قوله قدس سره «وإن أراد». م ح - ي.

٢- (٢) الأحكام العقليّه تشخيص موضوعاتها أيضاً على عهد العقل، وأمّا الأحكام الشرعيّه فقد يكون بيان موضوعاتها أيضاً على عهد الشارع، كالصلاه والحجّ، ويقال لها: موضوعات مستنبطه، وقد يكون تشخيصها موكولاً إلى العرف، فهي موضوعات عرفيه. منه مدّ ظله.

٣- (٣) تهذيب الأصول ٢: ٢٦.

أقول: الأحكام الواردة في الأخبار العلاجيّه مختصّه بالخبرين المتعارضين، ولا- تعمّ غيرهما من موارد التعارض، كتعارض إجماعين أو ظاهر آيتين من الكتاب، فلا بدّ في هذه الموارد من الرجوع إلى العقل في حكمها وتشخيص موضوعها.

ويؤيده أنهم يبحثون في بدايه باب التعارض عن اقتضاء القاعده في المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّه، فذهب جمع إلى التخيير وجمع آخر إلى التساقت، وليس مرادهم بالقاعده إلّا حكم العقل.

والحاصل: أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله إن أراد من الأمر الثامن والتاسع بيان مورد مسأله الاجتماع والفرق بينه وبين باب التعارض كما هو ظاهر قوله: «لا- يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا إذا كان في كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب والتحرير مناط حكمه مطلقاً» لا تقييد العنوان بالمتزاحمين، فلا يرد عليه إشكال سيّدنا الأستاذ الإمام رحمه الله إلّا في خصوص بيان الفرق بين مسأله الاجتماع وبين الخبرين المتعارضين، بخلاف سائر موارد التعارض التي يكون الحكم والموضوع فيها عقليّين، كالمقام، ففي كلّ مورد وجد في كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب والتحرير مناط حكمه مطلقاً حتّى في مورد التصادق كان من باب الاجتماع، وفي كلّ مورد لا يكون إلّا مناط أحدهما كان من باب التعارض.

الأمر التاسع: فى ثمرة النزاع

أشاره

ذهب المشهور إلى أنّ ثمرة النزاع هى صحّة الصلاة فى الدار المغصوبه بناءً على جواز الاجتماع.

ويرد عليهم: أنّ بعض من قال بالجواز ذهب إلى فسادها، كسيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله (١)، وكان سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره أيضاً مائلاً إليه وإن لم يصرّح به (٢).

نظريه المحقق النائيني رحمه الله فى المقام

ذكر المحقق النائيني رحمه الله مقدّمات، ثم استنتج منها جواز الاجتماع وصحّة الصلاة فى الدار المغصوبه كليهما، وكلامه طويل لا بأس بذكر خلاصته، فلنذكر المقدّمات التى ذكرها أولاً، ثمّ النتيجة التى رتبها عليها.

الأولى: أنّ المقولات التسع العرضيه بسيطه لا تركيب فيها، فليس فوقها جنس كى تكون مركبّه من جنس وفصل.

الثانيه: أنّها متباينات، وإلا لزم التركب، وقد عرفت بساطه المقولات.

ص: ٥١

١- (١) نهايه الأصول: ٢٦٠.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٢: ٢٩.

الثالثة: أنّ الحركة (١) في كلّ مقوله عينها، إذ لا- يمكن أن تكون جزءً لها، لاستلزامه ترْكب المقولات ودخولها تحت جنس آخر، وهو الحركة، ولا عرضاً يعرضها، لاستلزامه قيام العرض بالعرض، وهو محال (٢)، فلا- محاله تكون حركة كلّ مقوله عين تلك المقوله.

الرابعة: أنّ الصلاة من مقوله الوضع، وهذا واضح بناءً على ما اختاره صاحب الجواهر (٣) في الركوع والسجود الذين هما ركنا الصلاة من أنّهما عبارتان عن الهيئته الركوعيّ والسجوديّ، وأمّا بناءً على ما اخترناه من أنّهما الفعل، فلأنّ المراد من الفعل ليس هو الفعل باصطلاح المعقول، بل الفعل الصادر عن المكلف (٤)، فيكون الانحناء إلى الركوع أوضاعاً متلاصقه متّصلة.

فالصلاة على أيّ حال من مقوله «الوضع»، وأمّا الغصب فهو من مقوله «الأيّن» لأنّه عبارته عن شاغليته الشخص للمكان وكونه فيه.

ثمّ قال بعد بيان هذه المقدمات ما حاصله:

ص: ٥٢

١- (١) أراد بالحركة هاهنا البقاء واستمرار الوجود، لا الحركة المحسوسة المشاهده، فتعمّ ما إذا كان المصلّي غير متحرّك في الصلاة وساكناً بمقدار يسير لا يضرب بها. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وفيه: أنّه لا يستحيل قيام العرض بعرض آخر قائم بجوهر، والشاهد عليه وجود الكيفيات المختصّه بالكمّيّات، كالاستداره والاستقامه من الكيفيات العارضة للخطّ، بل يمكن ترتّب أعراض متعدّده قائم بعضها ببعض إذا كانت السلسله بالأخره منتهيه إلى جوهر. م ح - ي.

٣- (٣) إشاره إلى ما اختاره صاحب الجواهر قدس سره من أنّ الركوع هو الحاله الخاصّه من التقوس والانحناء، والسجود هو القسم الخاصّ من تطأطؤ الرأس والخضوع والانحناء بالمعنى الاسم المصدري. جواهر الكلام ٧٤:١٠ و ١٢٣. م ح - ي.

٤- (٤) ملخص الفرق بين ما اختاره صاحب الجواهر والمحقّق النائيني أنّ الركوع مثلاً عند المحقّق النائيني عبارته عن الانحناء بالمعنى المصدري، وعند صاحب الجواهر عبارته عن الهيئته الركوعيّ الحاصله عنه. م ح - ي.

فحيثية الصلاتية غير حيثية الغصبيّة وجوداً وماهيّة (١)، فالحركة الصلاتية أيضاً غير الحركة الغصبيّة، فلا يمكن أن تتّحدا أصلاً، فيجوز اجتماع الأمر والنهي، لاختلاف متعلّقيهما ماهيّة ووجوداً، وتقع الصلاة صحيحة يستحقّ العبد المثوبه عليها، والغضب حراماً يستحقّ العقوبه عليه، لأنّ المقرّب غير المبعّد.

والشاهد على ما ذكرنا من اختلافهما وجوداً أنّ كون زيد في الدار المغصوبه لا يوجب أن يكون زيد غضباً، فكذلك كون الصلاة فيها، فالتركيب بينهما انضمامي لا- اتّحادي، وزيد وإن كان جوهرراً والصلاه عرضاً، إلّا أنّ نسبه المكين إلى المكان والإضافه الحاصله بينهما لا يعقل أن يختلف في الجوهر والعرض، فكما أنّ كون زيد في الدار الغصبيّة لا يوجب اتّحاد زيد مع الغضب، فكذلك كون الصلاة فيها (٢).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله.

ص: ٥٣

١- (١) أمّا ماهيّة فلما تقدّم منه رحمه الله من أنّ الصلاة من مقوله «الوضع» والغضب من مقوله «الأيّن». وأمّا وجوداً فلما ذهب إليه في تقريراته من أنّ العناوين الاشتقاقية ملحوظه لا- بشرط بالنسبه إلى أنفسها وبالنسبه إلى الذات القائمه بها، ومن هنا كان التركيب فيها تركيباً اتّحادياً، بحيث يصحّ حمل كلّ من العناوين على الآخر وحملهما على الذات وحمل الذات عليهما، فيقال: زيد عالم وفاسق، والعالم والفاسق زيد، والعالم فاسق، والفاسق عالم، لمكان اتّحاد الجميع بحسب الخارج. وهذا بخلاف التركيب بين المبادئ فيما إذا كان بينها تركيب، فإنّ التركيب بينها يكون انضمامياً، لا اتّحادياً، لا اعتبارها بشرط لا، فلا اتّحاد بينها حتّى يصحّ حمل بعضها على بعض، فالصلاه والغضب وإن اجتمعا في الدار الغصبيّة، إلّا أنّ اجتماعهما يكون على وجه التركيب الانضمامي، فكان الموجود في الدار الغصبيّه مركّباً منهما مع ما هما عليه من المغايره، بحيث لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ولا- تكون الصلاه غضباً ولا الغضب صلاه، لما تقدّم من أنّ المبادئ بالقياس إلى أنفسها تكون بشرط لا. فوائد الأصول ١ و ٢٠٧:٢ م ح - ٤.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢٢٤:٢.

وفيه أولاً: أنّ الصلاة ليست عبارته عن الركوع والسجود كى تكون من مقولتهما، بل هى أمر اعتبارى مركب من امور متأصّله مختلفه المقولات، منها الركوع والسجود، فأجزائها وإن كانت اموراً حقيقته إلا أنّ نفسها أمر مركب اعتبارى، فلا تدخل تحت أيه مقوله أصلاً، لاختصاص المقولات بالأمور الحقيقته المتأصّله.

إن قلت: نعم، لكن نفس الركوع والسجود أمران حقيقيّان مندرجان تحت مقوله الوضع كما عرفت، ولا- ريب فى أنّ فسادهما يستلزم فساد أصل الصلاة، لاقتضاء فساد الجزء فساد الكلّ فى الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

قلت: فسادهما وإن كان مستلزماً لفساد أصل الصلاة، إلا أنّ صحّتهما لا تستلزم صحّتها، لإمكان أن تكون باطله لأجل الإخلال بشرط أو جزء آخر غيرهما، والمحقق النائينى رحمه الله بصدد إثبات صحّ الصلاة فى الدار المغصوبه، لا بصدد إثبات بطلانها.

على أنّ كون الركوع والسجود من مقوله الوضع واضح بناءً على المعنى الذى اختاره صاحب الجواهر لهما، من أنّهما عبارتان عن الهيئه الركوعيه والسجوديه، وأمّا بناءً على ما اختاره المحقق النائينى رحمه الله من كونهما عبارتين عن الفعل الصادر عن المكلف فهما وإن كانا مندرجين تحت مقوله الوضع بلحاظ كون الانحناء مثلاً أوضاعاً متلاصقه متّصله مع قطع النظر عن الفضاء الذى تقع فيه هذه الأوضاع الركوعيه، إلا أنّهما داخلان تحت مقوله الأين بلحاظ وقوع تلك الأوضاع والأفعال فى الفضاء، فيتّحدان مع الغصب من حيث المقوله.

وثانياً: أنّ الغضب أيضاً لا- يندرج تحت مقوله، لعدم كونه عبارته عن شاغليته الشخص للمكان وكونه فيه، بل هو عبارته عن الاستيلاء على مال الغير عدواناً، سواء كان الغاصب داخلاً فيه أم لم يكن، وهذا الاستيلاء من الأمور الاعتبارية، ولذا انشأ في روايه «الناس مسلطون على أموالهم»^(١)، فإنّها في مقام إنشاء استيلاء الناس على أموالهم لا في مقام الإخبار عنه، مع أنّ الأمور الحقيقيه لا تقبل الإنشاء، فالاستيلاء المنشأ بهذا الحديث هو الاستيلاء الاعتباري، لا الحقيقي التكويني.

وثالثاً: أنّ المجوزين^(٢) القائلين بفساد الصلاه لا يقولون به لأجل الغضب، بل لأجل التصرف في مال الغير بلا إذن منه.

توضيح ذلك: أنّ سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله قال: إنّ لنا عنوانين محرّمين: أحدهما: الغضب، و الثاني: التصرف في مال الغير بغير إذنه، وبينهما عموم من وجه، لأنّ الشخص تارة: يكون متصرفاً في مال الغير بدون إذنه مع عدم كونه غاصباً له، لعدم استيلائه عليه، كما إذا كنت تقرأ كتاب صديقك بغير إذنه من دون أن تكون مستولياً عليه، والشاهد على عدم استيلائك عليه أنّك لو أطلعت على مجيئه صاحبه لتركته القراءه ووضعتة في محلّه، وأخرى: يكون غاصباً مستولياً عليه من دون أن يتصرف فيه أصلاً، وثالثه: يكون مستولياً عليه ومتصرفاً فيه.

وفساد الصلاه في الدار المغصوبه ليس لأجل اتّحادها مع الغضب كى ينكر الاتّحاد بما ذكره المحقق النائيني رحمه الله، بل لأجل اتّحادها مع مصداق من مصاديق

ص: ٥٥

١- (١) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، كتاب العلم، الباب ٣٣، الحديث ٧.

٢- (٢) أى القائلين بجواز الاجتماع. م ح - ي.

التصرّف في مال الغير بغير إذنه(1)، والتصرّف في مال الغير أمر منتزع من مصاديقه المختلفه المقولات، كالجلوس في دار الغير وقراءه كتابه وأكل طعامه وغيرها من التصرفات، وهذه العناوين وإن كانت اموراً تكويته متأصّله لها ما يازاء في الخارج، إلّا أنّ نفس التصرف في مال الغير الذي انتزع من هذه الأمور ليس أمراً حقيقياً له ما يازاء في الخارج غير ما يازائها، فهو غير مندرج تحت مقوله من المقولات، فلا- يمكن أن يقال: إنّ الصلاة من مقوله كذا والتصرف في مال الغير من مقوله كذا، والمقولات بسائط متباينات، والحركة في كلّ واحد منها عينها، فلا تتحد الصلاة مع التصرف في مال الغير، ولو سلّمنا صحّه هذا القول بالنسبه إلى قياس الصلاة بالغصب.

كلام السيد البروجردى رحمه الله في المقام

ذهب المحقق استاذنا العلامة البروجردى رحمه الله إلى جواز الاجتماع، بل عدّه من الواضحات، ومع ذلك قال ببطلان الصلاة في الدار المغصوبه.

واستدلّ على الأوّل بأنّ متعلّق الأمر عنوان الصلاة ومتعلّق النهى عنوان التصرف في مال الغير بغير إذنه، وهذان العنوانان وإن تصادقا في واحد، وهو الحركات والسكنات الخارجيه المتحقّقه في الدار المغصوبه، إلّا أنّ هذا التصادق لا يرتبط بمقام تعلق التكليف، بل بمقام الامتثال ووجود الطبيعه في الخارج، فلا- ضير في تعلق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد، لعدم حكايتهما عن وجوداتهما التي منها مورد التصادق، فيكون متعلقهما شيئين لا- شيئاً واحداً، فلا- يلزم محذور في مقام تعلق التكليف، فيجوز الاجتماع.

ص: ٥٦

١- (١) فإنّ نفس الحركات الصلاةيه بوجودها الواحد صلاة وتصرف في مال الغير. م ح - ي.

وعلى الثاني بأنّ المأمور به إذا كان عباده فلا بدّ من أن يكون مقرّباً للعبد إلى ساحه المولى، والمقرّبيّه والمبعدّيّه صفتان لوجود المأمور به والمنهى عنه خارجاً، ضروره أنّ ماهيّة (1) الصلاة أو وجودها الذهني لا يوجبان قرب العبد إلى الله، فلا يصلح للمقرّبيّه إلّا وجودها الخارجى، وكذلك فى ناحيه التصرّف فى مال الغير بغير إذنه، فإنّ المبعد عن ساحه المولى إنّما هو وجوده الخارجى لا- ماهيّة ولا وجوده الذهني، فالمقرّبيّه والمبعدّيّه ليستا من لوازم ماهيّة ولا من لوازم وجودها الذهني، بل من لوازم وجودها الخارجى.

ولا ريب فى أنّ الصلاة فى الدار المغصوبه والتصرّف فى مال الغير بدون إذنه موجودان بوجود واحد، ولا يمكن أن يكون هذا الوجود الواحد مبعداً عن المولى ومقرّباً إليه معاً، فلا محاله تقع الصلاة فى الدار الغصبيّه باطله (2).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق البروجردى رحمه الله

أقول: كلامه قدس سره متين بالنسبه إلى مسأله جواز الاجتماع، والاستدلال عليه بأنّ متعلّق الأحكام هو الطبايع والعناوين، ولا يرتبط عنوان الصلاة بعنوان الغضب (3)، ولأجل ذلك لا ينتقل الذهن من سماع أحدهما إلى الآخر.

كما أنّ كلامه صحيح بالنسبه إلى كون الصلاة والغضب موجودين فى

ص: ٥٧

١- (١) التعبير بالماهية إنّما هو فى مقابل الوجود، والمراد بها العنوان والمفهوم لا الماهية المصطلحه المنطقيّه، إذ قد عرفت أنّ الصلاة والتصرّف فى مال الغير ليسا من الأمور المتأصّله كى يندرجا تحت مقوله ويكون لهما ماهية. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نهايه الأصول: ٢٥٦.

٣- (٣) نحن نعبر بالغضب على مذاق المشهور مع قطع النظر عمّا تقدّم من أنّ المناسب تبديله بالتصرّف فى مال الغير بغير إذنه. منه مدّ ظلّه.

الخارج بوجود واحد، وأنَّ المقرَّبَ والمبَعْدَ من لوازم وجودهما الخارجى.

لكن يرد عليه أنه لا دخل لإباحه المكان فى المقرَّبَ كى تكون غضبته مانعه عنها.

توضيح ذلك: أنَّ المكان وإن لم ينفك عن الصلاه الخارجيه، إلَّا أنك إذا صلَّيت فى بيتك مثلاً كان المقرَّب هو ذلك الوجود الخارجى بما أنه صلاه، لا بما أنه واقع فى بيتك.

فكذلك الأمر إذا صلَّيت فى الدار الغصبيه، فإنَّ ما وقع فى الخارج مقرَّب بما أنه وجود خارجى للصلاه ومبَعْد بما أنه وجود خارجى للغضب.

وبعبارة اخرى: لهذا الوجود الواحد الخارجى إضافه إلى عنوان الصلاه وإضافه اخرى إلى عنوان الغضب، وإضافته إلى عنوان الصلاه تؤثر فى مقرَّبته وإلى عنوان الغضب تؤثر فى مبَعْدته، فلا يلزم من القول بصحَّه الصلاه فى الدار الغصبيه أن يكون المقرَّب مبَعْداً والمبَعْد مقرَّباً.

بيان ما هو الحق فى المسأله

فالحق أنَّ الصلاه فى الدار الغصبيه صحيحه بناءً على جواز الاجتماع وإن كان العبد عاصياً أيضاً لأجل النهى.

وكذلك الحال بناءً على الامتناع وترجيح جانب الأمر، إلَّا أنه لا معصيه عليه.

لكن لا يجرى هذا القول إلَّا فيما إذا لم تكن هناك مندوحه (1) كى نضطرَّ إلى

ص: ٥٨

١- (١) لا يخفى أنَّ اعتبار عدم المندوحه هاهنا لا ينافى ما تقدّم من عدم دخلها وجوداً وعدمها فى عنوان النزاع، لأننا لا نقول هاهنا بدخلها فى العنوان وكونها قيماً له، بل نقول: جريان القول بالامتناع مع ترجيح جانب الأمر محدود بما إذا لم تكن هناك مندوحه. منه مدّ ظله.

ترجيح ما هو أقوى مناطاً وهو الأمر عند القائلين بترجيح جانبه، فيصير هو فعلياً دون النهي.

وأما إذا كانت المندوحة متحققه فحيث إنه قادر على امتثال كليهما فلا مجال للقول بترجيح جانب الأمر بلحاظ أوقائيه مناطه، بل لابد له من إيقاع الصلاة في أرض مباحه، كي يتحقق امتثال كلا التكليفين، لعدم التزاحم بينهما.

وأما على الامتناع وترجيح جانب النهي فلا إشكال في بطلان الصلاة في الدار المغصوبه إذا كان عالماً بالغضب وحرمته، أو جاهلاً بها عن تقصير، لأنّ الجاهل المقصّر بمنزله العالم.

حكم الصلاة في الدار الغصبيّه مع الجهل عن قصور

إنّما الإشكال في الجاهل القاصر، إمّا لعدم التفاته إلى حرمة الغضب أصلاً، أو لعدم تمكّنه من استكشاف حكمه وإن كان يلتفت إلى الحرمة ويحتملها.

والحقّ بطلان صلاته، لأنّ الجهل عن قصور وإن كان يقتضى عدم تنجز حرمة الغضب، بمعنى عدم استحقاق العقوبه على مخالفتها، إلّا أنّه لا يقتضى صحّه الصلاة.

وهذا واضح لو قلنا بتوقف صحّه العباده على الأمر، إذ المفروض عدم كون الصلاة مأموراً بها.

وأما بناءً على ما هو التحقيق الذي ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله أيضاً^(١)، من كفايه تحقّق ملاك الأمر من المصلحه التامه في صحّه العباده فلفقدان ملاك الأمر أيضاً في المقام، إذ على القول بالامتناع وترجيح جانب

ص: ٥٩

١- (١) بين هذا المطلب في الأمر الرابع من مقدّمات مسأله اقتضاء الأمر بالشىء النهي عن ضده. كفايه الأصول: ١٦٦.

النهى - كما هو المفروض - لا ملاك إباللنهى(١)، وعدم تنجز النهى لأجل الجهل عن قصور لا يقتضى أن يوجد ملاك الأمر بعدما كان منعدماً، فلا وجه للقول بصحة الصلاة فى الدار الغصبيّه أصلاً بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهى.

كلام صاحب الكفايه فى المقام

لكنّ المحقق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى صحتها، فإنّه قال:

إنّه لا إشكال فى سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر على الجواز مطلقاً ولو فى العبادات، وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر.

وأما عليه وترجيح جانب النهى فيسقط به الأمر به مطلقاً فى غير العبادات، لحصول الغرض الموجب له.

وأما فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمة، أو بدونه تقصيراً.

وأما إذا لم يلتفت إليها قصوراً وقد قصد القربه بإتيانه فالأمر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به، لاشتماله على المصلحه مع صدوره حسناً، لأجل الجهل بحرمة قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر، فيسقط به قطعاً(٢).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ٦٠

١- (١) بخلاف ما إذا قلنا بجواز الاجتماع، أو ترجيح جانب الأمر، فإنّ اجتماع الأمر والنهى كاشف عن تحقّق ملاكيهما فى الأوّل، ووجود الأمر كاشف عن تحقّق ملاكه فى الثانى، فتكون الصلاة فى الدار الغصبيّه صحيحه عليهما. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٩١.

أقول: قوله: «لاشتماله على المصلحه» ينافي ما يقتضيه كلامه في مقام الاستدلال على الامتناع، فإنه رحمه الله قال بعد ذكر مقدمات المسأله ما ملخصه:

إذا عرفت هذه الأمور فالحق هو القول بالامتناع، وتحقيقه يتوقف على تمهيد مقدمات:

إحداها: أنه لا ريب في أن الأحكام الخمسه متضاده (١).

ثانيتها: أنه لا شبهه في أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه.

ثالثتها: أنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون.

رابعتها: أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلاماهيته واحده وحقيقه فارد (٢).

واستنتج بعد ذكر هذه المقدمات أن القول بجواز اجتماع الأمر والنهي مستلزم للقول بجواز اجتماع الضدين، لتعلقهما بفعل المكلف الذي هو واحد ذو ماهيته واحده مع كونهما ضدّين (٣).

ولا ريب في أنه إذا كان بين الأمر والنهي مع كونهما أمرين اعتباريين تضادّ في البين كان مناطهما - أعنى المصلحه والمفسده - أحقّ بتحقق التضادّ بينهما، لكونهما أمرين حقيقيين، فكيف يحكم باستحاله اجتماع الأمر والنهي وإمكان اجتماع مناطيهما في واحد؟!

ص: ٦١

١- (١) لسنا فعلاً بصدد المناقشه في هذه المقدمات. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٩٣.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٩٥.

وبالجملة: لا يتعلّق كلٌّ من الأمر والنهي إلّابما هو حامل ملاكّه، فإن كان متعلّقهما واحداً كان امتناع تحقّق الملاكين فيه أولى من امتناع تعلّق الحكمين به.

والحاصل: أنّه لا مجال على الامتناع وترجيح جانب النهي من القول بتحقّق المصلحه التي نعبر عنها بملاك الأمر، بل عليه لا ملاك إلّالنهى، وعدم تنجز النهي لأجل الجهل عن قصور لا يقتضى أن يوجد ملاك الأمر بعدما كان منعداً.

فالصلاه فى الدار المغصوبه على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي فاسده مطلقاً حتّى فيما إذا كان المصلّى جاهلاً بحرمة الغصب عن قصور، إذ صحّحه العباده متوقّفه على وجود ملاك الأمر الذى هو مفقود فى المقام.

كلام المحقّق النائينى فى المسأله

بل ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى فسادها على فرض تحقّق الملاك أيضاً، إذ لا أثر له أصلاً، فيكون كالعدم.

توضيح ذلك: أنّ التراحم تارة يكون بين الحكمين، وأخرى بين المقتضيين.

وفى الأوّل يكون كلٌّ واحد من الحكمين مجعولاً مطلقاً حتّى فيما إذا كان مزاحماً للآخر، إلّا أنّ الحكم الفعلى تابع لما هو أقوى مناطاً فقط، لعدم قدره العبد على امتثال كليهما، وهذا كمسأله الضدّين إذا لم نقل باقتضاء الأمر بأحدهما النهى عن الآخر، بل يقتضى عدم الأمر به فقط، ففى المثال المعروف هناك انشأ وجوب كلٍّ من الإزاله والصلاه مطلقاً حتّى فيما إذا كانا متراحمين، لكنّ الحكم الفعلى للإزاله، لكون ملاك وجوبها أقوى وعدم قدره المكلف على الإتيان بها وبالصلاه معاً، ففى هذا النوع من التراحم إذا كان العبد جاهلاً

قاصراً بوجوب إزاله النجاسه عن المسجد واشتغل بالصلاه تكون صلاته صحيحه من دون أن يعدّ عاصياً مستحقاً للعقوبه، وذلك لأنّ الصلاه وإن لم تكن مأموراً بها إلّا أنّها مشتمله على ملاك الأمر، وهو كافٍ في صحتها.

بخلاف التزاحم بين الملاكين، فإنّ المولى لا يمكن أن يجعل الحكم هاهنا إلّا على طبق أقواهما، فالحكم المجعول تابع لملاك الأهمّ، وأمّا المهمّ فوجود ملاكه كالعدم، إذ لا أثر له أصلاً، فلا يمكن تصحيح العباده به، والمقام من هذا القبيل، ففي الصلاه في الدار المغصوبه يقع التزاحم بين مناطي حرمة الغصب ووجوب الصلاه بناءً على الامتناع، فلا محاله يجعل الحكم على طبق أقوى الملاكين، وهو ملاك الحرمة على القول بترجيح جانب النهي، فحرمة الغصب مجعوله مطلقاً حتّى في مورد اجتماعه مع الصلاه، بخلاف وجوب الصلاه، فإنّه مقيد بعدم كونها في مكان مغصوب، فملاك وجوبها وإن كان موجوداً، إلّا أنّه كالعدم بعد كونه مكسوراً بملاك حرمة الغصب، فلا مجال للقول بصحّه الصلاه في الدار المغصوبه باستناد ملاكها الذي لا أثر له أصلاً.

وإن شئت قلت: يكون المقام من صغريات باب التعارض، وبناءً على ترجيح جانب النهي ينشأ الأمر بالصلاه في غير المغصوب، فالصلاه في المغصوب ليست بمأمور بها (١).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله.

نقد كلامه من قبل الإمام الخميني رحمه الله

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه إن أراد بمكسوريّه ملاك الأمر نقصانه فهو ممنوع، لأنّ الملاكين القائمين بحيثيتين لا معنى لانكسار

ص: ٦٣

أحدهما بالآخر.

وإن أراد أنّ الحكم بعد تراحم المناطين يصير تابعاً لأقواهما، فهذا مسلم، لكنّه لا يوجب نقصاً في ملاك المهّم، فهو على ملاكه باقٍ، فلا مانع من تأثيره في الصّحّه بعد كفايه الملاك التامّ إذا لم يتنجّز النهى لأجل الجهل عن قصور.

فلا- معنى لرجوع المقام إلى باب التعارض بعد تسليم تحقّق الملا-كين، إذ التعارض لا- يجرى إلّا فيما إذا كان موضوع أحد الدليلين المتعارضين فاقداً لملاك الحكم.

إن قلت: لا- ريب في تقييد وجوب الصلاه في المقام بعدم كونها في الدار المغصوبه بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهى، بخلاف حرمة الغصب التي هي مطلقة.

قلت: مسأله الضدّين أيضاً كذلك، فإنّ وجوب الإزالة مطلق ووجوب الصلاه مقيّد بعدم كونها مزاحمه للإزالة، فلا فرق بين البابين.

إن قلت: نعم، لكن المقيّد في المقام هو الأمر الإنشائي، بخلاف مسأله الضدّين، فإنّ المقيّد فيها إنّما هو الأمر الفعلي المتعلّق بالصلاه مكان الإزالة، وأمّا الأمر الإنشائي فهو موجود.

قلت: نعم، لكن هذا الفرق لا- يكون فارقاً بين البابين، فإنّ وجود الحكم الإنشائي وعدمه لا- يكون دخيلاً- في صّحه العباده وعدمها، بل إن كان ملاك الأمر موجوداً تكون صحّحه، وإلّا فلا، والمفروض أنّه موجود في المقام كمسأله الضدّين بلا فرق بينهما في ذلك(1).

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله، وهو حقّ متين.

ص: ٦٤

والحاصل: أنّ الصلاة فى الدار المغصوبه بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهى فاسده مطلقاً، ولو كان المصلّى جاهلاً عن قصور بحرمه الغصب، لعدم كونها متعلّقه للأمر الفعلى ولا واجده لملاكه، وأمّا لو فرضنا وجدانها لملاك الأمر وقلنا بكفايته فى صحّه العباده فلا وجه للقول بفسادها، بل لابدّ من الحكم بصحّتها إذا اشتغل بها مع الجهل عن قصور بحرمه الغصب.

الأمر العاشر: فى النسب الأربع المنطقيّه فى محلّ النزاع

عدم جريان البحث فى المتباينين

لا- إشكال فى عدم جريان النزاع فى المتباينين، لوضوح جواز اجتماع الأمر والنهى فيهما، كوجوب الصلاه وحرمة النظر إلى الأجنبيّه، فإنّ النظر إلى الأجنبيّه وإن كان يقارن الصلاه أحياناً، إلّا أنّهما لا يتصادقان على واحد أصلاً، فإنّ مصداق النظر إليها شىء ومصداق الصلاه شىء آخر، فالإنسان الذى ينظر إلى الأجنبيّه حال كونه مصلياً يتوجّه إليه الأمر والنهى كلاهما حتّى على القول بالامتناع.

القول فى جريان البحث فى المتساويين

وأما المتساويان فنحن ذهبنا فى دوره السابقه إلى عدم جريان النزاع فيهما أيضاً، لوضوح امتناع الاجتماع فيهما، لعدم قدره العبد على امتثال كلا- التكليفين، ألّا ترى أنّ المولى إذا أوجب إكرام الإنسان وحرّم إكرام الضاحك لا يتمكّن المكلف على امتثال كلا- الحكمين، وهذا ما بعث المحقّق الخراسانى رحمه الله على القول بأنّ اتّحاد المتلازمين فى الحكم وإن لم يكن لازماً، إلّا أنّ كون أحدهما محكوماً بحكم منافٍ لحكم الآخر - كأن يكون أحد المتلازمين واجباً

والملازم الآخر حراماً - ممتنع، لعدم قدره المكلف على امتثال التكليفين.

لكنّ التحقيق يقتضى جريانه فيهما، لأنّ عدم تمكّن المكلف على امتثال كليهما يوجب كون التكليف تكليفاً بالمحال (١)، لا تكليفاً محالاً، وقد عرفت في مبحث اعتبار قيد المندوحة أنّ المتنازع فيه هاهنا هو الثاني، لا الأوّل.

وبالجملة: عنوان النزاع، وهو أنّه «هل يجوز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد أم لا؟» يعمّ المتساويين، لعدم كونه ذا مفهوم كى يعتبر عدم التصادق في سائر الأفراد، فإنّ أساس النزاع إنّما هو التصادق على مصداق واحد، وأمّا عدم التصادق على غيره فلا - دخل له فيه، وإثبات الشيء لا - يقتضى نفي ما عداه، وملاك النزاع أيضاً - وهو أنّ تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد هل هو من قبيل التكليف المحال أم لا؟ - موجود فيهما.

التحقيق حول جريان البحث في العامّ والخاصّ المطلقين

كلام المحقّق القمى والنائينى وصاحب الفصول في ذلك

وأما العامّ والخاصّ المطلقان فذهب المحقّق القمى صاحب القوانين والمحقّق النائينى رحمهما الله إلى عدم جريان النزاع فيهما (٢)، خلافاً لصاحب الفصول رحمه الله (٣).

ص: ٦٨

- ١- (١) والتكليف بالمحال وإن كان محالاً أيضاً عندنا، إلّا أنّ استحاله ناشئه عن استحاله متعلّقه، ونحن لا نبحث في المقام عنه، كما تقدّم توضيحه في مبحث اعتبار قيد المندوحة. م ح - ى.
- ٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ٤١٠، وقوانين الأصول ١: ١٥٣. قال في القوانين: «الثانى: أنّ ما عنون به القانون هو الكلام فى شىء ذى جهتين يمكن انفكاك كلّ منهما عن الآخر». وهذا صريح فى انحصار البحث فى العامّين من وجه. م ح - ى.
- ٣- (٣) إنّ لصاحب الفصول رحمه الله كلامين يتّضح مرامه بملاحظه كليهما: الأوّل: قال فى مبحث الاجتماع: «ثمّ لا فرق فى موضع النزاع بين أن يكون بين الجهتين عموم من وجه، كالصلاه والغصب، وبين أن يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به، كما لو أمره بالحركه ونهاه عن التمدانى إلى موضع مخصوص، فتحرك إليه، فإنّ الحركه والتدانى طبيعتان متخالفتان وقد أوجدهما فى فرد واحد، والأولى منهما أعمّ». راجع الفصول، بحث الاجتماع، فى تحرير محلّ النزاع، ص ١٢٥. الثانى: قال فى مسأله دلالة النهى على فساد المنهى عنه، عند الفرق بينها وبين مسأله الاجتماع: «ثمّ اعلم أنّ الفرق بين المقام والمقام المتقدّم... فهو أنّ النزاع هناك فيما إذا تعلّق الأمر والنهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقه وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتّحدتا حقيقهً وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد، بأنّ تعلّق الأمر بالمطلق والنهى بالمقيّد». راجع الفصول، بحث دلالة النهى على فساد المنهى عنه، ص ١٤٠. م ح - ى.

وكلامه ظاهر في اختصاص جريان النزاع بما إذا كان بين العنوانين تغاير مفهوماً وكان الأعميه والأخصيه بحسب المورد. وبعبارة أخرى: لا- يجرى البحث إلفيما إذا لم يكن مفهوم الأعم مأخوذاً في الأخص، كما إذا أمر بضرب الحيوان ونهى عن ضرب الإنسان، فإن «الحيوان» وإن اخذ في ماهيته «الإنسان» إلا أنه لم يؤخذ في مفهومه، فهما متغايران مفهوماً، والشاهد عليه أنه لا ينسب إلى الذهن مفهوم «الحيوان» عند استماع كلمه «الإنسان» أو بالعكس.

بخلاف ما إذا كان مفهوم الأعم اخذ في الأخص، كما إذا أمر بعتق الرقبه، ونهى عن عتق الرقبه الكافره، أو أمر بالصلاه ونهى عن الصلاه في الدار المغصوبه، لأن المطلق عين ما اخذ في المقيد، إذ وصف الإطلاق والسريان ليس قيداً للمطلق كى يدعى تغايرهما مفهوماً، بدعوى أن المطلق هو الماهيه المقيده بالإطلاق والمقيد هو الماهيه المقيده بالقيد، بل المطلق عباره عن الماهيه لا بشرط التي تجتمع مع ألف شرط، فالمطلق عين ما اخذ في المقيد.

لكنّ الحقّ أنّ النزاع يجري في كلا القسمين.

أمّا الأول: فواضح، لأنّه إذا كان يجري في المتساويين فجريانه في الأعمّ والأخصّ المطلقين كان أولى، لتحقق مادّه الافتراق في جانب أحدهما، بخلاف المتساويين.

وأمّا الثاني: فلأنّ الإطلاق وإن لم يكن قيدياً للمطلق، إلّا أنّ عنوان المطلق غير عنوان المقيّد، فإنّ عنوان «الرقبه» غير عنوان «الرقبه الكافره» وعنوان «الصلاه» غير عنوان «الصلاه في الدار المغصوبه» والحكم في المقيّد لم يتعلّق بالمطلق مع قيده، بحيث كان كلّ منهما محكوماً به، بل بالمقيّد بما هو مقيّد، ونفس الطبعه بلا قيد لم تكن موضوع الحكم في دليل المقيّد، بل في دليل المطلق فقط، فالمطلق في أحد الدليلين ذو حكم دون الدليل الآخر، والحكم الضمني لا أساس له.

والحاصل: أنّ النزاع يجري في كلا قسمي العامّ والخاصّ.

خلافاً للمحقّق النائيني والقمي رحمهما الله حيث أنكرا جريانه في الأعمّ والأخصّ المطلقين مطلقاً، ولصاحب الفصول حيث يظهر من كلامه التفصيل بين القسمين.

جريان النزاع في العامّين من وجه

وأما العامّان من وجه فلا إشكال في كونهما محلّاً للبحث في الجملة.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله فيه

لكنّ المحقّق النائيني رحمه الله قيده بثلاثة قيود، واضطرّ إلى اعتبارها لبعض ما التزم به من المباني.

فإليك القيود التي قال باعتبارها:

١ - أن تكون النسبه - أعنى العموم من وجه - بين المتعلقين، كما فى الصلاه والغصب، وأمّا إذا كانت بين الموضوعين، كما فى العالم والفاسق فيما إذا أمر بإكرام الأول ونهى عن إكرام الثانى فهو خارج عن محلّ النزاع، لأنّ اتحاد ما تعلق به الحكمان، وهو الإكرام، فلا يمكن أن يندرج تحت مقولتين كى يصحّ القول بالجواز، فلا بدّ هاهنا من أن يذهب القائلون بالجواز أيضاً إلى الامتناع، وكانت المسأله من مصاديق باب التعارض.

٢ - أنّ المأمور به والمنهى عنه إن كانا من الأفعال التوليديه والتسيبيه فلا بدّ من تحقّق النسبه بين السببين، ولا يكفى تحقّقها بين المسببين، لأنّ التكليف وإن تعلق ظاهراً بالمسبّب إلّا أنّه تعلق فى الواقع بالسبب الذى هو مقدور بلا واسطه، لا بالمسبّب الذى لا يكون مقدوراً إلّا بواسطه سببه، فلا يجرى النزاع فى قول المولى: «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» من هذه الجهه أيضاً (١)، فإنّ الإكرام فعل مسبّب من غيره، مثل القيام بقصد التعظيم، فإذا كان العبد جالساً فى حجره ثمّ قام بقصد التعظيم لكّل من زيد العالم وعمرو الفاسق عند دخولهما فيها فلا يمكن أن يقال: هذا القيام مأمور به ومنهى عنه معاً، لكونه شيئاً واحداً لا يمكن أن يندرج إلّا تحت مقوله واحده، فلا بدّ من أن يذهب الجميع هاهنا أيضاً إلى الامتناع ويعاملوا معه معامله التعارض.

٣ - أن يكون التركيب بين المأمور به والمنهى عنه فى مورد الاجتماع انضمامياً

ص: ٧١

١- (١) فالمثال المذكور بناءً على مبنى المحقّق النائنى رحمه الله خارج عن محلّ النزاع لجهتين: عدم تحقّق نسبه العموم من وجه بين المتعلقين، وعدم تحقّقها بين السببين لو فرض تحقّقها بين المسببين مع كون الإكرام من الأفعال التوليديه. م ح - ى.

كى يمكن اندراجه تحت مقولتين، وأمّا إذا كان التركيب بينهما اتحادياً فلا يكاد يندرج مادّة الاجتماع إلّا تحت مقوله واحده، لكونها شيئاً واحداً، ولا يمكن أن يصدق على الشيء الواحد أكثر من مقوله واحده، فإذا قال المولى: «إشرب الماء» و «لا تغصب» فشرّب العبد الماء المغصوب كان التركيب بينهما اتحادياً، لأنّ شرب الماء هاهنا عين الغصب، فلا يجرى النزاع فيهما، بل لا بدّ من أن يقول الكلّ هاهنا أيضاً بالامتناع، لعدم اندراج مادّة الاجتماع تحت مقولتين، فيكون الدليلان من قبيل المتعارضين (١).

هذا حاصل كلام المحقّق النائيني رحمه الله.

نقد ما أفاده رحمه الله

والحقّ عدم اعتبار شيء من هذه القيود، لأنّ اعتبارها مبنيّ على مبانٍ مختلف فيها، ولا مجال لمن اختارها أن يدعى دخلها في تحرير محلّ النزاع العامّ بين الجميع.

توضيح ذلك: أنّ اعتبار الشرط الأوّل مبنيّ على القول بالجواز وتعليقه باندرج مورد الاجتماع تحت مقولتين، فهو لا يعتبر عند من ذهب إلى الامتناع، أو إلى الجواز، لكن لأجل القول بتعلّق الأحكام بالطبائع - كما هو مختارنا - لا لأجل اندراج مادّة الاجتماع تحت مقولتين - كما قال به المحقّق النائيني رحمه الله -.

وأمّا عدم جريان النزاع في مثل «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» فلعدم إحراز مناط كلا الحكمين، فلو احرز مناطهما لجرى فيهما أيضاً، ولم يمنع منه

ص: ٧٢

اتّحاد ما تعلق به الحكمان بعد كون النسبه بين الموضوعين عمومًا من وجه.

واعتبار الشرط الثانى مبنى على القول بلزوم تعلق الأحكام بالأسباب واقعاً، ولو كانت متوجهة إلى المسببات صورةً فى الأفعال التوليدية، فهو لا- يعتبر فى المقام عند من قال بتمركز الأحكام فى المسببات - كما هو ظاهر الخطابات - وعدم رجوعها إلى الأسباب أصلاً.

واعتبار الشرط الأخير مبنى على القول بالجواز وتعلق التكليف بالوجودات الخارجيه، فلا يضرّ كون التركيب اتّحادياً على القول بالامتناع، أو بتعلق الأحكام بالطبائع كما هو الحقّ، وقد تقدّم فى محلّه.

والحاصل: أنّ النزاع لا- يجرى فى المتباينين، ويجرى فى سائر الموارد، سواء كان المأمور به والمنهى عنه متساويين، أو أعمّ وأخصّ مطلقاً، أو من وجه، ولا فرق فى العامّين من وجه بين أن يكون العموم من وجه بين المتعلّقين أو الموضوعين، ولا بين أن تتحقّق النسبه بين السببين أو المسببين فى الأفعال التوليدية والتسبيبه، ولا بين أن يكون التركيب انضمامياً أو اتّحادياً، فلا يشترط شىء فى جريان النزاع سوى إحراز المناطين.

فيما هو التحقيق في المسأله

التحقيق في المسأله

إذا عرفت ما ذكرنا فلنشرع في بيان ما هو الحق في المسأله، فنقول: مقتضى التحقيق هو جواز الاجتماع، ويتضح بترتيب مقدمات ثلاث:

الأولى: فيما يدعو إليه الحكم.

لا إشكال في أن الحكم - بعثاً كان أو زجراً - إذا تعلق بعنوان يمتنع أن يتجاوز عن متعلقه إلى غيره من مقارناته الاتفاقيه ولوازمه الوجوديه، فإن تجاوزه عنه إلى ما لا دخل له في تحصيل غرضه جزاف بلا ملاك.

وبالجملة: إن الإراده التشريعيه كالتكويتيه في ذلك، فكما أن الثانيه تابعه لتصوّر المراد والتصديق بفائدته، ولا تعلق إلأبما هو مفيد في نظر المرید ومحصل لغرضه، ولا تسرى إلى ما لم يتصوره أو لم يصدق بفائدته، لعدم كونه دخيلاً في غرضه، فكذلك الأولى، فإن المولى لا يأمر بشيء ولا ينهى عن شيء إلأبلحاظ كونه ذا خصوصيه موجه للبعث أو الزجر، فلا يمكن أن يتعلق الأمر بالصلاه إلأإذا كانت حاويه لما هو علّه الأمر بها، من كونها معراج المؤمن وناهيه عن الفحشاء والمنكر وغير ذلك، ولا يمكن أن يتعلق النهى بالغصب أو بالتصرف في مال الغير بلا- إذن منه إلأإذا كان حاوياً لما هو علّه النهى عنه، ففي الصلاه في الدار المغصوبه لا يمكن أن يكون المأمور به إلأ

ص: ٧٥

جهه كونها صلاه، ولا يمكن أن يكون المنهى عنه إلّا جهه كونها غضباً، لعدم اشتمال جهه الصلاتيه على خصوصيه موجه للزجر، ولا جهه الغصبيه على خصوصيه موجه للبعث.

لا يقال: اتّحاد الصلاه مع الغضب يوجب سرايه الأمر إلى الغضب، والنهى إلى الصلاه.

فإنّه يقال: هذا يستلزم أن لا تكون طبيعه الصلاه مأموراً بها وطبيعه الغضب منهيّاً عنها، بل المأمور به هو الصلاه المقيده بالعوارض المتّحده معها التى منها الغضب، والمنهى عنه هو الغضب المقيّد بالعوارض المتّحده معه التى منها الصلاه، وهذا ضرورى البطلان.

فالمقارنات الاتّفاقيه والملازمات الوجوديه للمأمور به والمنهى عنه كلّها خارجه من تحت الأمر والنهى.

الثانيه: فى المراد من الإطلاق، والفرق بينه وبين العموم.

إنّ الإطلاق - كما سيجىء إن شاء الله فى محلّه - هو كون الطبيعه الواقعه تحت الحكم تمام الموضوع.

وربما توهم بعضهم أنّ الإطلاق عباره عن شمول الطبيعه وسريانها فى أفرادها، كالعموم، وأنّ الفرق بين أصالتي العموم والإطلاق ليس إلّا فى طريق الوصول إلى ذلك الشمول الذى يكون مفاد كليتهما، فإنّ الشمول فى أصاله العموم يستفاد من الوضع، وفى أصاله الإطلاق من مقدّمات الحكمه.

وهو فى غايه السقوط، ضروره أنّ قضيه الإطلاق وجريان مقدّمات الحكمه فى «أحلّ الله البيع» مثلاً إنّما هى أنّ تمام الموضوع للحكم بالحليّه هو طبيعه البيع، من دون أن تكون حاكيه عن مصاديقها وأفرادها، بخلاف أصاله

العموم فى مثل «أكرم كلِّ عالم» فإنَّ نتيجتها هى الشمول والسريان فى الأفراد، فبينهما - مضافاً إلى ما ذكر من الفرق، من كون أصاله العموم استفاده من الوضع وأصاله الإطلاق من مقدّمات الحكمه - فرق ذاتى أيضاً كما عرفت.

وبه يظهر أنّ ما ربما يقال، من أنّ معنى الإطلاق هو كون الشىء بتمام حالاته ولواحقه موضوعاً للحكم، وأنّ معنى «إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» أنّه يجب عليك عتقها، سواء كانت عادله أم فاسقه، عالمه أم جاهله، ممّا لا أصل له، إذ الدخيل فى الغرض هو ذات الطبيعه لا حالاتها وقيودها المتصوّره.

وأما كون عتق كلِّ من الرقبه العادله والفاსقه والعالمه والجاهله مسقطاً للتكليف إنّما هو لأجل كون كلِّ منها مصداقاً للطبيعه المأمور بها، لا لكون كلِّ منها مأموراً بها بنفسها.

فإطلاق قوله سبحانه: «أَقِمِ الصَّلَاةَ» (١) - على فرض إطلاقه - عبارته عن كون طبيعه الصلاه تمام الموضوع لوجوب الإقامه، من دون أن يكون شىء آخر دخيلاً فى الموضوع، وإطلاق جملة «لا يجوز التصرّف فى مال الغير بدون إذنه» عبارته عن كون عنوان «التصرّف فى مال الغير بدون إذنه» تمام الموضوع للحرمة، فلا يمكن أن يكون الأوّل ناظراً إلى الصلاه فى الدار المغصوبه، ولا الثانى إلى التصرّف فى مال الغير بمثل الصلاه.

ثمّ إنّه لا ريب فى أنّ أصاله العموم من الأصول اللفظيه، لكونها استفاده من لفظه «كلِّ» ونحوها، بخلاف أصاله الإطلاق، إذ الحقّ أنّها من الأصول العقليه، لأنّ العقل هو الذى يحكم - بعد ملاحظه كون المتكلم فاعلاً مختاراً

ص: ٧٧

عاقلاً- وفي مقام بيان تمام مراده من دون أن يأتي بـقيد في كلامه أو يتحقق القدر المتيقن في مقام التخاطب - بأن الطبيعه هي تمام الموضوع في كلامه.

الثالثه: فيما تعلق به الأحكام.

وهو الحجر الأساسي لإثبات جواز الاجتماع.

والحق أن متعلق الأحكام هو الطبيعه اللابشرط المنسلخه عن كآفه العوارض واللواحق، لا الطبيعه المتقيده بالوجود الخارجى، أو الذهنى.

خلافاً للمحقق الخراسانى رحمه الله، حيث ذهب إلى أن متعلقها هو الطبيعه المتقيده بالوجود الخارجى(1).

إن قلت: هل يمكن أن يكون الموضوع فى القضية الحملية نفس الماهية، والمحمول أمراً عرضياً لا ذاتياً؟!!

قلت: نعم، والشاهد عليه حمل عنوان «الكلى» على طبيعه الإنسان مثلاً- فى قولنا: «الإنسان كلى» ضروره أن الموضوع فى هذه القضية لو كان وجود الإنسان خارجاً أو ذهنياً لكان أمراً متشخصاً جزئياً غير صالح لحمل الكلية عليه، وموطن الحمل والإسناد فى هذه القضية وإن كان هو الذهن، إلا أنه لا يستلزم أن يكون الموضوع أيضاً أمراً ذهنياً، ويشهد عليه أن موطن الحمل فى قولنا: «شريك البارى ممتنع» أيضاً هو الذهن مع أن المراد من الموضوع نفس طبيعه شريك البارى، لا وجوده الذهنى، وإلا كان معناه «شريك البارى الموجود فى الذهن يمتنع أن يوجد فى الخارج» وهو وإن كان صادقاً، إلا أنه ليس بمراد، ضروره أن كل ما يوجد فى الذهن يستحيل أن يوجد فى الخارج، سواء كان من الأمور الممتنعه، كشريك البارى، أو الممكنه، كالإنسان،

ص: ٧٨

ضروره أنّ الإنسان الموجود فى الذهن أيضاً يستحيل أن يوجد فى الخارج، فالذى يختصّ بمثل شريك البارى هو أنّ طبيعته يمتنع أن توجد فى الخارج، بخلاف الإنسان، فإنّ ماهيته يمكن أن توجد فيه.

معنى قولهم: «الماهية من حيث هي هي ليست إلهي»

إن قلت: كيف يمكن الجمع بين جعل الموضوع فى قضيه «الإنسان كلى» طبيعه الإنسان، وبين قول الحكماء: «الماهية من حيث هي هي ليست إلهي» الذى لازمه نفى الكليته عن ماهية الإنسان!؟

قلت: مراد الفلاسفة - كما عرفت سابقاً - أنّ الماهية بحسب الحمل الأولى الذى ملاكه الاتحاد مفهوماً ليست إلهي، فلا ينافى أن يحمل عليه بالحمل الشائع (١) مثل الكليته وغيرها من العوارض.

والحاصل: أنّ الموضوع فى قولنا: «الإنسان كلى» هو طبيعه الإنسان، والمحمول عرض لها.

وكذلك قولنا: «الإنسان موجود» لأنّ الموضوع فى هذه القضية لو لم يكن طبيعه الإنسان فإمّا أن يكون وجوده الذهني أو الخارجى، وهذا يستلزم كون القضية ممتنع كاذبه لو كان الوجود المأخوذ محمولاً مغايراً للوجود الذى هو قيد للموضوع، بأن يكون أحدهما ذهنيّاً والآخر خارجيّاً، كأن يكون معنى القضية «الإنسان الموجود فى الذهن موجود فى الخارج» أو عكسه، أو كونها ضروريّه بشرط المحمول إن تطابق الوجودان، وكلاهما فاسدان، لكون القضية

ص: ٧٩

١- (١) ليس ملاك الحمل الشائع اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً كما ذكره، لعدم شموله لمثل قولنا: «الإنسان كلى» ضروره أنّ الإنسان الموجود ليس بكلى حتّى يتّحداً وجوداً، بل ملاكه أن يكون الموضوع من مصاديق المحمول، كى يعمّ جميع موارد الحمل الشائع. منه مدّ ظلّه.

صادقه ممكنه، لا كاذبه، ولا ضروريه بشرط المحمول، فلا محاله يكون موضوعها طبيعه الإنسان التي تستوى نسبتها إلى الوجود والعدم.

وبالجملة: إن الأحكام تعلقت بنفس الطبائع، لا بها مقيده بوجوداتها الذهنيه ولا الخارجيه.

أمّا عدم تعلّقها بالماهيات المقيده بالوجودات الذهنيه فواضح، إذ لا قائل به أوّلاً، والآثار المترتبه على المأمور به والمنهيه عنه المقتضيه لبعث المولى وزجره لا تكون في وجودهما الذهني بل في وجودهما الخارجي ثانياً، ألا ترى أنّ النهي عن الفحشاء والمنكر مترتب على الصلاه خارجاً، لا على تصوّرها ذهنياً؟

إن قلت: لعلّ الأحكام تتعلّق بالطبيعه المقيده بالوجود الذهني، إلّا أنّ على المكلف أن ينبعث أو ينزجر في الخارج.

قلت: كلا، فإنّ الوجود الخارجي ليس مصداقاً للوجود الذهني، بل هو قسيمه، فلا يمكن أن يكون الانبعاث إلى الوجود الخارجي والانزجار عنه مسقطاً للأمر والنهي المتعلّق بالمقيده بالوجود الذهني.

نقد القول بتعلّق الأحكام بالطبائع المقيده بالوجودات الخارجيه

وأما عدم تعلّقها بالماهيات المقيده بالوجودات الخارجيه - الذي ذهب إليه صاحب الكفايه - فلما تقدّم من أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته، وبعبارة اخرى: رتبه الحكم متأخره عن رتبه متعلّقه كتأخّر العرض عن معروضه، فلو كان متعلّقه مقيده بالوجود الخارجي لزم التكليف بتحصيل الحاصل في الأوامر وبإمحاء ما وقع عن صفحه الوجود في النواهي، وكلاهما مستحيلان. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ طريقه الشارع فى التقنين عين طريقه العقلاء، والقوانين العقلانيه متقدمه على امثالها فى الخارج برتبتين، إذ بعد التقنين لا بدّ من بلوغ القانون إلى المكلفين به أولاً، ثمّ ملاحظتهم استحقاق العقوبه على المخالفه ثانياً، كى ينقذح الداعى إلى الامتثال فى نفوسهم، فكيف يمكن أن يكون الوجود الخارجى المتأخر عن التقنين برتبتين فى رتبه التقنين كى يتعلّق به، وهل هذا إلّا تقدّم الشىء على نفسه برتبتين؟!

فإذا كان الأمر هكذا عند العقلاء فكذلك عند الشارع الذى لا يتخلف عن طريقتهم فى التفهيم والتفهيم.

وثالثاً: أنا لو سألنا المولى العرفى عن غرضه من الأمر لأجاب بقوله: اريد أن يوجد العبد فى الخارج ما ليس بموجود فيه، ومعلوم أنّ ما ليس بموجود فى الخارج لا- يمكن أن يكون هو الوجود الخارجى (1)، ضروره استحاله اجتماع النقيضين، فلا يمكن الجمع بين أن يكون متعلّق الأمر مقيّداً بالوجود الخارجى، وبين أن يكون غير موجود يأمر به المولى ليوجده العبد، بخلاف الطبيعه، إذ يمكن أن يأمر بها المولى حال كونها معدومه كى تصير موجوده بيد العبد.

إن قلت: قد عرفت أنّ الآثار الموجهه للأمر أو النهى إنّما هى فى الوجودات الخارجيه، فلا محاله يتعلّق التكليف بما هو مقيّد بها.

قلت: كون الآثار فى الوجودات الخارجيه لا- يستلزم دخلها فى متعلّق الأحكام، إذ بعدما عرفت بطلان ذلك بالوجه الثلاثه المتقدمه، فلا بدّ للمولى أن يأمر بالطبيعه أو ينهى عنها لكى يبلغ إلى العبد فيلاحظ أنّه يستحقّ العقوبه

ص: ٨١

١- (١) أو الفرد، لكونه عبارته عن الطبيعه الموجوده المتشخصه بالعوارض الفرديه. منه مدّ ظلّه.

على المخالفه، فينبعث إلى إيجادها أو ينزجر عنها خارجاً كما تقدّم، فالانبعاث إلى إيجاد الطبيعه في الخارج غايه تعلق الأمر بها، والانزجار عنه غايه تعلق النهى بها.

وبه ظهر أنّ الوجود الذهني وإن كان كالخارجي في كونه مصداقاً للطبيعه المأمور بها إلّا أنّه لا يكفي، لأنّ غرض المولى من توجيه الأمر بالطبيعه إنّما هو وجودها الخارجي، لأنّ الآثار المطلوبه تترتب عليه، لا على الذهني.

إذا عرفت هذه المقدمات الثلاث فاتّضح لك أنّ مقتضاها جواز تعلق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد، لأنّ كلّ عنوان مستقلّ عن الآخر غير مرتبط به، والشاهد عليه أنّ الذهن لا ينتقل إلى الغضب أو إلى التصرف في مال الغير عند سماع كلمه الصلاه وبالعكس، فإذا تعلق الأمر بها والنهى به فلا تمنع بين الأمر والنهى، لتعلقهما بطبيعه (١) الصلاه والتصرف في مال الغير، من دون أن تكون ساريه في أفرادها حاكيه عن خصوصيات مصاديقها (٢)، أو يسرى الأمر إلى متعلق النهى أو بالعكس (٣)، فلا يجتمع الأمر والنهى في مقام التكليف.

نعم، يتصادق العنوانان في الخارج فيما إذا وقعت الصلاه في ملك الغير، حيث إنّ التصرف في مال الغير من اللوازم الوجوديه لهذه الصلاه المخصوصه، والاتحاد مع الصلاه من اللوازم الوجوديه لهذا التصرف المخصوص.

لكنّ الخارج ظرف الموافقه والمخالفه المؤثرتين في سقوط التكليف، لا ظرف تعلق الحكم وثبوته.

ص: ٨٢

١- (١) بمقتضى المقدمه الثالثه. م ح - ي.

٢- (٢) لما عرفت في المقدمه الثانيه من عدم كون الإطلاق عباره عن الشمول والسريان. م ح - ي.

٣- (٣) لما عرفت في المقدمه الأولى من عدم إمكان سراهيه الحكم إلى غير متعلقه. م ح - ي.

ثم إنَّ المحقق النائيني رحمه الله مع ذهابه إلى تعلُّق الأحكام بوجود الطبائع كالمحقق الخراساني رحمه الله وافقنا في القول بجواز الاجتماع.

واستدلَّ عليه بأنَّ التركيب بين الصلاة والغضب انضمامي، لاختلاف مقولتهما، فإنَّ الصلاة من مقوله الوضع، والغضب من مقوله الأ-ين، فلا- يمكن أن يتَّحدا، فوجود الصلاة غير وجود الغضب وإن كان منضمًّا به، فلا- مانع من أن يكون وجودها مأموراً به ووجوده منهيًّا عنه.

وفيه أولاً: أنَّه مبنيٌّ على تعلُّق الأحكام بالطبيعة المقيَّده بالوجود، وقد عرفت بطلانه.

وثانياً: أنَّك قد عرفت أنَّ الصلاة والغضب أمران اعتباريان، فلا يندرجان تحت مقوله أصلاً.

على أنَّك قد عرفت أيضاً أنَّه لا بدَّ من قياس الصلاة بعنوان محرِّم آخر غير الغضب، وهو عنوان التصرُّف في مال الغير بدون إذنه، وهو أمر منتزع من مصاديقه المختلفه المقولات، فلا يكون داخلاً تحت أيَّه مقوله أصلاً، فلا يصحَّ كلامه رحمه الله بالنسبه إلى قياس الصلاة بهذا العنوان، ولو سلَّمنا صحَّته بالنسبه إلى قياسها بعنوان الغضب.

إن قلت: نعم، لكننا نحول المثال إلى مثل الركوع الذي هو جزء للصلاة والكون في ملك الغير الذي هو مصداق للتصرُّف في مال الغير، ولا ريب في كونهما أمرين حقيقيَّين مندرجين تحت المقولات، وإن كان نفس الصلاة أمراً اعتبارياً والتصرُّف في مال الغير عنواناً انتزاعياً.

قلت: قد عرفت أنَّ مثل الركوع والكون في ملك الغير كلاهما من مقوله

الأين، فأين اختلافهما من حيث المقوله؟!

وثالثاً: أنّ جعل محلّ النزاع ما إذا كان التركّب بين متعلّقى الأمر والنهى انضمامياً فى الوجود الخارجى باطل، بل النزاع إنّما هو فيما إذا كان التركّب بينهما اتّحادياً، ولذا جعل المحقّق الخراسانى رحمه الله وحده وجود المجمع الذى تصادق عليه متعلّقا الأمر والنهى أساس قوله بالامتناع.

وأما إذا لم يتصادقا على واحد فالجواز من البديهيّات، ضروره أنّ إمكان تعلّق الأمر والنهى بشيئين مجاورين أظهر من الشمس، فلا يمكن أن ينازع فيه أصاغار الطلبة، فضلاً عن المحقّقين والأساطين.

والحاصل: أنّ المحقّق النائينى رحمه الله أصاب فى المدعى - أعنى القول بجواز الاجتماع - لكنّه أخطأ فى دليله (١).

أدله القول بالامتناع ونقدها

ثمّ إنّ القائلين بالامتناع تشبّثوا بوجوه: فى أدله القول بالامتناع

الأول: أنّ القول بالجواز يستلزم كون الصلاه فى الدار الغصبيّه مأموراً بها ومنهياً عنها معاً، وهو واضح الفساد.

وظهر جوابه ممّا تقدّم، فإنّ المأمور به إنّما هو عنوان الصلاه، والمنهى عنه عنوان الغصب، وأمّا مصداقهما أو عنوان «الصلاه فى الدار المغصوبه» فلم يتعلّق بهما أمر ولا نهى.

الثانى: أنّه لا ريب فى أنّ المأمور به بوجوده الخارجى محبوب للمولى،

ص: ٨٤

١- (١) تقدّم تفصيل كلام النائينى رحمه الله ومناقشات الأستاذ «مدّ ظلّه» فيه فى ص ٥١ إلى ص ٥٦ عند التكلّم فى ثمره النزاع، وما ذكره مدّ ظلّه هاهنا إجمال من ذلك التفصيل. م ح - ٥.

والمنهى عنه كذلك مبغوض له، فالقول بالجواز يستلزم كون الصلاة في الدار المغصوبه بوجودها الخارجي الواحد محبوبه ومبغوضه للشارع، وهو محال، لكونه من قبيل اجتماع الضدين، كاجتماع البياض والسواد في جسم واحد.

ويمكن جوابه بعد ذكر مقدمه:

وهي أن لكل واحد من البياض والسواد واقعيه فعلية خارجيه عارضه على جوهر فعلى خارجي، فإن الجسم الموجود في الخارج فعلاً معروض للبياض فعلاً، بخلاف مثل الحب والبغض والعلم من الصفات النفسانيه ذات الإضافه، فإن كلاً من هذه الأوصاف الثلاثه يمكن أن يتحقق في النفس من دون أن يتعلّق بالخارج الفعلي، ألا ترى أنك تحب الآن نجاح ابنك في الامتحانات الآتيه، وتبغض رده فيها مع أن محبوبك ومبغوضك لم يتحقق بعد في الخارج؟

ويتّضح هذا الأمر غايه الوضوح بملاحظه أمرين:

أحدهما: أن الشوق إلى المراد أحد مبادئ الإراده، مع أن وجود المراد متأخر عن الإراده ومبايها، فالشوق الذي هو عبارته عن حب المراد يتحقق في نفس المرید مع أن المراد لم يوجد بعد في الخارج.

ثانيهما: أن العله الغائيه بوجودها الخارجي متأخره عن المعلول، لكن الشوق إليها متقدّم عليه مؤثر في تحقّقه، فالشوق إلى الغايه يتحقق في نفس الإنسان قبل وجودها الخارجي.

وأما العلم فالأمر فيه أوضح، لأنه مضافاً إلى تعلّقه بالممكنات المستقبليه، كالعلم بأن غداً يوم استشهاد الصديق الطاهره فاطمه الزهراء عليها السلام (1)، قد

ص: ٨٥

١- (١) كتبت هذه السطور في اليوم الثاني من جمادى الثانيه. م ح - ي.

يتعلّق بالمتنعات أيضاً، والشاهد عليه جعل شريك الباري موضوعاً في قولنا: «شريك الباري ممتنع»، فإن جعل شيء موضوعاً فرع تصوّره الذي هو أحد قسمي العلم، فلا- يتوقّف تحقّق العلم في النفس على وجود المعلوم في الخارج، بل ولا على إمكان وجوده فيه.

إن قلت: كيف يمكن أن توجد هذه الأوصاف في النفس بدون وجود متعلّقها في الخارج مع أنّها من الأوصاف النفسانيّة المضافه إلى طرفين:

أحدهما النفس، والآخر متعلّقها الذي هو المعلوم والمحجوب والمبغوض؟

قلت: الذي اضيف إليه العلم ليس المعلوم الخارجى (1) الذي يسمّى معلوماً بالعرض حتّى فيما إذا كان متعلّق العلم موجوداً بالفعل، بل اضيف إلى المعلوم بالذات الذي هو صورته الخارج ومرآته، والمعلوم بالذات موجود قائم بالنفس في زمن تحقّق العلم، سواء كان المعلوم بالعرض أيضاً موجوداً أم لا.

وقس عليه المحجوب والمبغوض أيضاً.

إذا عرفت هذا فنقول:

إذا صلّى في الدار المغصوبه فالصلاه والغصب (2) وإن اتّحدا خارجاً إلّا أنّهما متغيّران في نفس المولى، إذ لا يعقل اتّحاد الصور الذهنيّة (3)، فلا ضير في أن

ص: ٨٦

١- (١) لعدم إمكان حضور الوجود الخارجى في الذهن. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) التمثيل بالغصب على مشرب القوم، وإلّا فقد عرفت أنّ الصحيح قياس الصلاه بالتصرّف في مال الغير عدواناً، لا بالغصب. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وأوضح دليل على ذلك أنّه يمكن أن يتعلّق العلم بالجنس دون الفصل، كما ترى شبحاً من بعيد، وتعلم أنّه حيوان وتشكّك في أنّه ناطق أو صاهل أو غيرهما من أنواع الحيوان، فإنّ كون الجنس معلوماً دون الفصل لا يمكن إلّا إذا تغيّرت صورتهما الذهنيّة، ولا ريب في أنّ كلّاً منهما يحتاج إلى الآخر في الوجود الخارجى، إذ لا يتحقّق الجنس بدون الفصل، ولا الفصل بدون الجنس، فإذا تغيّرت الجنس والفصل مع أنّ كلّاً منهما يحتاج إلى الآخر في الوجود الخارجى فمثل الصلاه والغصب متغيّران بطريق أولى، إذ لا ربط بينهما من حيث الوجود الخارجى، ولا الذهني أصلاً. م ح - ٥.

تكون صورته الصلاه القائمه بالنفس محبوبه، وصوره الغضب القائمه بها مبغوضه. وبالجملة: القول بجواز الاجتماع لا يستلزم كون شىء واحد محبوباً ومبغوضاً معاً، لإضافه الحب والبغض إلى ما بالذات من المحبوب والمبغوض، وهما متغايران، وإن اتحد ما بالعرض منهما. هذا أولاً.

وثانياً: أن مقايسه الحب والبغض بالبياض والسواد غير صحيحه، لأن البياض والسواد لا يجتمعان ولو بإرادته شخصين، بخلاف الحب والبغض، فإن شيئاً واحداً يمكن أن يكون محبوباً لشخص ومبغوضاً لآخر (1)، وإن كان اجتماعهما مستحيلاً بالنسبه إلى شخص واحد.

الثالث: أن الأمر كاشف عن تحقق المصلحه الملزمه فى المأمور به، والنهى عن تحقق المفسده الملزمه فى المنهى عنه، ولا ريب فى أن المصلحه والمفسده مربوطتان بوجودهما الخارجى، لا بماهيتيهما أو بوجودهما الذهنى، فالقول بجواز الاجتماع يستلزم أن يكون شىء واحد ذا مصلحه ومفسده معاً، وهو مستحيل، لاستلزامه اجتماع الضدين، كاجتماع السواد والبياض.

وفيه: أن السواد والبياض يعرضان الجسم الخارجى المتشخص بالتشخصات الفرديه الذى نشير إليه بكلمه «هذا» ونحوها، لأنه موضوع التضاد المستحيل، بخلاف الماهية الصرفة، فإن الأوصاف المتضاده تجتمع فيها، ألا ترى أن ماهية الإنسان مثلاً موجوده بلحاظ أفرادها الموجوده، ومعدومه بلحاظ أفرادها المعدومه، وماهية الجدار تكون أبيض بلحاظ مصاديقها المعروضه للبياض، وأسود بلحاظ أفرادها المعروضه للسواد؟ فلا تضاد فى

ص: ٨٧

١- (١) الظاهر أن الأستاذ «مدّ ظله» أراد بهذا إنكار التضاد بين المحبوبيه والمبغوضيه، كما أنه أنكر التضاد بين الأحكام الخمسه التكليفية بعين هذا البيان. راجع هامش ص ٤١. م ح - ى.

مرحلة الماهية الصرفه، فالسواد والبياض يعرضان الجسم الخارجى المتشخص بالتشخصات الفردية مباشرة وبلا واسطه.

بخلاف المصلحه والمفسده بالنسبه إلى الصلاه فى الدار المغصوبه فى المقام، فإن المصلحه ترتبط بالحركات والسكنات المتحققه فى الدار المغصوبه بواسطه صدق الصلاه عليها، والمفسده ترتبط بها بواسطه صدق الغضب عليها.

وبعبارة اخرى: لا بد لنا هاهنا من تشكيل قياسين لترتبط المصلحه والمفسده بالعمل الخارجى المتشخص الواقع فى المكان المغصوب.

أحدهما: أن هذا العمل صلاه، والصلاه ذات مصلحه، لينتج أن هذا العمل ذو مصلحه.

الثانى: أنه غضب، والغضب ذو مفسده، لينتج أنه ذو مفسده.

فالمحمول فى الكبرى - أعنى المصلحه والمفسده - يعرض مستقيماً على موضوعها، وهو الصلاه والغضب، وأما عروضه على الموضوع فى الصغرى فلأجل كونه مصداقاً للموضوع فى الكبرى، لا مستقيماً.

بخلاف مثل البياض والسواد، فإنهما يعرضان الجسم المتشخص الخارجى من دون أن تكون بينهما واسطه كما عرفت.

إن قلت: كيف يمكن الجمع بين كون المصلحه والمفسده مربوطتين بعنوانى الصلاه والغضب وبين كون الآثار الموجبه للأمر والنهى، فى المأمور به والمنهى عنه الموجودين فى الخارج؟

قلت: نحن لا ندعى أن المصلحه والمفسده من خواص مجرد ماهيتى الصلاه والغضب، بل ندعى أنهما من خواص ماهيتيهما الموجوده خارجاً، ولكن لا دخل للعوارض المشخصه فى عروضهما عليها، وأما الوجود

فهو دخيل فيه.

والحاصل: أنّ هاهنا أموراً ثلاثة:

١ - نفس الماهية والطبيعه من دون تقيدها بأيّ شيء، وهي ما تعلق به الأحكام.

٢ - الماهية الموجوده المتشخصه بالعوارض الفرديّه التي تصحّ الإشاره إليها بكلمه «هذا» ونحوها، وهي موضوع التضادّ المستحيل، فإنّ الجسم الموجود في الخارج المتشخص بالعوارض الفرديّه الذي نشير إليه بكلمه «هذا» يستحيل أن يكون معروضاً للبياض والسواد معاً كما لا يخفى.

٣ - الماهية التي هي برزخ بينهما، وهي الماهية المقيده بالوجود فقط، وهي محلّ الآثار والمصالح والمفاسد، فإنّ الصلاه الموجوده في الخارج ذات مصلحه، والغصب الموجود فيه ذو مفسده، فالمصلحه والمفسده ترتبطان بهذه الحركات والسكنات المتشخصه في الدار المغصوبه بواسطه كونها وجود الصلاه ووجود الغصب، فهي من حيث كونها مصداقاً للصلاه ذات مصلحه، ومن حيث كونها مصداقاً للغصب ذات مفسده، ولا ضير في ذلك أصلاً.

كلام صاحب الكفايه في المقام

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله ذكر لتحقيق القول بالامتناع مقدّمات:

منها: أنّه لا-ريب في أنّ الأحكام الخمسه متضاده في مقام فعليّتها وبلوغها إلى مرتبه البعث والزجر، ضروره ثبوت المنافاه والمعانده التامه بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان، وإن لم يكن بينها مضاده ما لم تبلغ إلى تلك المرتبه، لعدم المنافاه والمعانده بين وجوداتها الإنشائيّه قبل البلوغ إليها كما لا يخفى، فاستحاله اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب

التكليف بالمحال، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً (١).

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أن الضدين - كما قال الحكماء - «ماهيتان نوعيتان مشتركتان في الجنس القريب بينهما كمال البعد».

وهذا لا ينطبق على الأحكام الخمسة.

أمّا بناءً على كون الحكم عبارته عن الإرادة المظهره (٢) المتعلقة بالبعث والزجر - كما اختاره المحقق النائيني رحمه الله على ما يبالي - فلا بدّ إرادته البعث وإرادته الزجر ليستا نوعين مختلفين للإرادة، بل هما صنفان، بل شخصان منها، لأنّ تشخّص الإرادة بالمراد لا تنوعها، فلا يعمّهما تعريف الضدين بأنّهما ماهيتان نوعيتان.

بل هذا في الوجوب والاستحباب أوضح، لتعلّق الإرادة في كليهما بالبعث، إلّا أنّ الإرادة في الأوّل قويّة وفي الثاني ضعيفه، وواضح أنّ الشدّه والضعف ليسا فصلين مميزين كى تكون الإرادة الشديده المتعلقة بالبعث نوعاً مغايراً للإرادة الضعيفه المتعلقة به، غاية الأمر أنّ الإرادة كلّى مشكّك ذو أفراد متفاوتة بالشدّه والضعف.

وأمّا بناءً على كون الحكم عبارته عن نفس البعث والزجر الاعتباريين المتحقّقين بمثل صيغتي «افعل» و «لا تفعل» فلما عرفت من أنّ موضوع المتضادين هو الشيء الموجود في الخارج المتشخّص بالعوارض الفرديّه الذي

ص: ٩٠

١- (١) كفاية الأصول: ١٩٣.

٢- (٢) إرادته المولى تصير بالبعث والزجر مظهره بعد أن كانت مخفيّه غير معلومه لنا. منه مدّ ظلّه.

يمكن الإشارة إليه بكلمه «هذا» ونحوها، وموضوع البعث والزجر ليس كذلك، لما عرفت من أنّ الأحكام متعلّقه بالطبائع لا بالأفراد، ولا يستحيل اجتماع النقيضين في الماهيات، فضلاً عن اجتماع الضدّين، ألا ترى أنّ ماهيّة الإنسان مثلاً موجوده ومعدومه معاً بلحاظ أفرادها الموجوده والمعدومه، والجسم يكون أبيض وأسود في زمن واحد باعتبار أفراده البيضاء والسوداء؟

إن قلت: فلماذا لا يجوز الأمر بالصلاه والنهي عنها معاً في زمن واحد؟

قلت: استحاله تعلّق الأمر والنهي بعنوان واحد ليست ناشئة عن استلزامه اجتماع الضدّين المحال بنفسه، بل عن كون متعلّقهما غير مقدور للمكلف، فإنّه لا يتمكّن حينئذٍ من امتثال الأمر والنهي معاً. هذا أولاً.

وثانياً: أنّك عرفت أنّ الضدّين لا يمكن اجتماعهما ولو من قبل شخصين، مع أنّ شيئاً واحداً يمكن أن يكون مبعوثاً إليه من قبل شخص ومزجوراً عنه من قبل آخر، فأين التضادّ بين البعث والزجر؟!

وثالثاً: أنّ الأمور الاعتباريّة لا تندرج تحت المقولات، لاختصاصها بالحقائق كما عرفت سابقاً، فليس للبعث والزجر الاعتباريين ماهيّة (١) كي يعمّهما تعريف الضدّين، وهو أنّهما «ماهيّتان نوعيتان مشتركتان في الجنس القريب بينهما غايه الخلاف»، فإنّ الاعتباريّات بيد المعتر، لو اعتبرها تتحقّق، ولو لم يتعبرها فلم تتحقّق، فلا يستحيل اجتماع ضدّين (٢) أو مثلين منها لو اعتبره المعتر، كما إذا اعتبر أن يكون شيء واحد مبعوثاً إليه ومزجوراً عنه معاً، أو مبعوثاً إليه ببعثين.

ص: ٩١

١- (١) وتعبيرنا عن بعض الأمور الاعتباريّة بالماهية مبني على العناية والتسامح. منه مدّ ظله.

٢- (٢) أي ضدّين غير اصطلاحيين، وإلا فقد عرفت أنّه لا يجري تعريف الضدّين الاصطلاحيين في الاعتباريّات. م ح - ي.

فثبت بهذه الأمور الثلاثة أنه لا تضادّ بمعناه المصطلح بين البعث والزجر الاعتباريين.

على أنّ دليل المحقق الخراساني رحمه الله أخصّ من مدّعاه، لأنّه ادّعى تحقّق التضادّ بين جميع الأحكام، واستدلّ عليه بالمنافاه والمعانده بين البعث والزجر، فلا- يثبت به التضادّ بين الوجوب والاستحباب، لأنّ كلّاً منهما بعث، ولا بين الحرمة والكراهه، لأنّ كلّاً منهما زجر، وإن كان أحدهما ناشئاً عن الإراده القويّه، والآخر عن الضعيفه.

إن قلت: شدّه الإراده وضعفها يوجبان اتّصاف البعث أيضاً بالشدّه والضعف، فالوجوب هو البعث الشديد، والاستحباب هو البعث الضعيف، وهكذا في الحرمة والكراهه.

قلت: نعم، لكنّ الشدّه والضعف - كما قلنا آنفاً في مسأله الإراده - ليسا فصلين مميزين كى يوجبا تنوع البعث الذى اتّصف بهما، بل البعث كلّى مشكّك ذو أفراد متفاوتة، كالإراداه المتعلّقه به، وهكذا الزجر.

والعجب من المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال هاهنا بمضادّه جميع الأحكام التى منها الوجوب والاستحباب، وكذا الحرمة والكراهه، مع أنّه ذهب فى مبحث القسم الثالث من استصحاب الكلّى إلى أنّ التفاوت بين الإيجاب والاستحباب وهكذا بين الحرمة والكراهه ليس إلّا بالشدّه والضعف، وهو لا- يوجب عقلاً- تعدّد وجود الطبيعى بينهما، لكنّ العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب فردين متباينين لا واحداً مختلف الوصف لم يكن مجال لاستصحاب كلّى الطلب إذا شكّ فى الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث، لأنّ قضيه إطلاق أخبار الباب أنّ العبره فيه بما يكون

رفع اليد عنه مع الشكّ بنظر العرف نقضاً، وإن لم يكن بنقضٍ بحسب الدقّه العقليّه (١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

أقول: حيث إنّ البحث في المقام عقلي فالملاك فيه حكم العقل بعدم تعدّد وجود الطبيعي بالشده والضعف.

وبالجملة: حيث إنّ الوجوب والاستحباب متباينان عرفاً لا عقلاً - كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله - فلا بدّ من اعتبارهما متباينين في كلّ مسأله عرفيه، كالأستصحاب، وغير متباينين في كلّ مسأله عقليه، كالمقام.

فما قال به المحقّق الخراساني رحمه الله هاهنا من مصادّه جميع الأحكام ينافي ما ذكره في باب استصحاب الكلّي.

ويحتمل أن يكون «الحكم» عبارة عن أمر اعتباري حاصل عقيب البعث والزجر الاعتباريين، لا نفسهما ولا الإراده المظهره.

ولا تضادّ بين الأحكام عليه أيضاً، لعين ما ذكر في الاحتمال الثاني من الوجوه المثبتة لعدم التضادّ بينها.

وقد ظهر إلى هنا أنّ لنا على جواز الاجتماع دليلين:

أحدهما: أنّ الأمر والنهي يتعلّقان بعنوانين مختلفين، وهو لا - يمتنع حتّى على القول بتضادّ الأحكام، كما لا يمتنع كون جسم أبيض وكون جسم آخر أسود.

الثاني: أنّه لا - تضادّ بين الأحكام، فلا وجه للقول بالامتناع حتّى فيما إذا فرض تعلّق الأمر والنهي بعنوان واحد، مثل «صلّ» و «لا تصلّ» فضلاً عن

ص: ٩٣

١- (١) كفايه الأصول: ٤٦٣.

تعلّقهما بعنوانين متغايرين، مثل «صلّ» و «لا تغصب».

أمّا الأوّل - أعنى ما إذا تعلّق الأمر بعين العنوان الذى تعلّق به النهى - فلعدم كونه من قبيل اجتماع الضدّين كى يستلزم مباشرة التكلّيف المحال الذى هو الجبهه المبحوث عنها فى المقام، وان استلزم التكلّيف بالمحال الذى هو يستلزم استحاله نفس التكلّيف أيضاً عندنا.

وأمّا الثانى - أعنى ما إذا تعلّق الأمر بعنوان غير ما تعلّق به النهى - فلعدم استلزامه التكلّيف المحال ولا التكلّيف بالمحال أصلاً.

البحث حول سائر أدلّه القول بالجواز

ثمّ إنّه استدللّ للقول بالجواز بوجوه اخر أيضاً: فى سائر أدلّه القول بالجواز

منها: أنّ أدلّ الدليل على إمكان شىء وقوعه، وقد وقع فى موارد من الشريعة اجتماع حكمين، كصوم يوم عاشوراء، والصلاه فى الحّمّام، أو فى مواضع التهمه، أو فى المسجد(1).

وحيث إنّ هذه الموارد ظاهره فى تعلّق الحكمين بعنوان واحد، فعلى الجميع حتّى القائلين بجواز الاجتماع أن يفكروا فى تأويلها وإعداد الجواب عنها؛ لأنّ جميع همّ المجوّزين وما دار أدلّتهم مداره إثبات جواز تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد، لا إثبات جواز تعلّقهما بعنوان واحد.

ص: ٩٤

١- (١) حيث اجتمع فى المثال الأوّل الكراهه مع الاستحباب، لأنّ صوم كلّ يوم من أيام السنه عدا رمضان والعديد مستحبّ، واجتمع فى المثال الثانى والثالث الكراهه مع الوجوب إذا كانت الصلاه واجبه ومع الندب إذا كانت مستحبّه، واجتمع فى المثال الرابع الوجوب والاستحباب إذا كانت الصلاه واجبه، والاستحبابان إذا كانت مستحبّه. منه مدّ ظلّه.

فقول: العبادات المكروهة - كما قال المحقق الخراساني رحمه الله (١) - على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلّق به النهي بعنوانه وذاته ولم يكن هناك مندوحوه، كما في العبادات المكروهة التي لا بدّل لها، كصوم يوم عاشوراء.

ثانيها: ما تعلّق به النهي كذلك ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحّمّام.

ثالثها: ما تعلّق النهي به بحسب ظاهر الدليل، لكنّه متعلّق في الواقع بعنوان آخر غير العباده متّحد معها وجوداً، أو ملازم لها خارجاً، كالصلاة في مواضع التهمه، فإنّ النهي وإن تعلّق بصورة بنفس عنوان الصلاة في مواضع التهمه، إلّا أنّنا نعلم من الخارج أنّ المكروه هو الكون في هذه المواضع، سواء كان مشغلاً بالصلاة فيها أم لا.

ولا ضير في هذا القسم الأخير بناءً على القول بجواز الاجتماع، بل هو مؤيد له لو كان العنوان المنهى عنه متّحداً مع العباده، وأمّا لو كان ملازماً لها فلا تأييد فيه، لأنّ تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متلازمين لا يدلّ على جواز تعلّقهما بعنوانين متصادقين أيضاً كما لا يخفى.

ولا ضير في القسم الثاني أيضاً بناءً على الجواز وشمول النزاع للعموم والخصوص المطلقين كما هو المختار، إذ الأمر تعلّق بعنوان «الصلاة»، والنهي بعنوان «الصلاة في الحّمّام»، ولا يشترط في تغيير العنوانين عدم أخذ مفهوم أحدهما في الآخر كما عرفت سابقاً (٢).

ص: ٩٥

١- (١) كفايه الأصول: ١٩٧.

٢- (٢) راجع ص ٧٠.

نعم، لا بدّ للقائلين بالامتناع - كالمحقّق الخراساني رحمه الله - أو بخروج العامّ والخاصّ المطلقين (١) عن محلّ النزاع - كصاحب الفصول رحمه الله (٢) - من التفصّي عنه.

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في العبادات المكروهه

وأحسن الوجوه فيه ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله.

وحاصله: أنّ الطبيعه المأمور بها تارةً تحصل لها منقصه، لأجل تشخّصها بمشخّص غير ملائم لها، كما في الصلاه في الحّمّام، فإنّ تشخّصها بوقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً، وأخرى تحصل لها مزيّه، لأجل تخصّصها بخصوصيّة شديده الملائمه معها، كما في الصلاه في المسجد، وذلك لأنّ الطبيعه المأمور بها في حدّ نفسها - أي مع تشخّصها بعوارض عاديّه، كالصلاه في الدار - لها مقدار من المصلحه والمزيّه، ويزداد تلك المزيّه فيما إذا كانت تشخّص بما له شدّه الملائمه معها، كالصلاه في المسجد، وتنقص فيما إذا تشخّصت بما لا- يلائمها، كالصلاه في الحّمّام، فإذا كان للصلاه في الدار مائه درجه من المصلحه، فيكون لوقوعها في المسجد مائه وعشرون درجه، ولوقوعها في الحّمّام تسعون درجه مثلاً من غير أن تنقص المصلحه إلى درجه تكون غير لازمه الاستيفاء، ولذلك يزيد ثوابها تارةً وينقص اخرى، فيكون النهي عن الصلاه في الحّمّام إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد، والأمر بإيقاعها في المسجد

ص: ٩٦

١- (١) بدعوى وضوح الامتناع عندهم. م ح - ي.

٢- (٢) إنّ ظاهر كلام صاحب الفصول رحمه الله هو التفصيل بين ما إذا اخذ مفهوم العامّ في الخاصّ وما إذا لم يؤخذ، فالأوّل خارج عن محلّ النزاع، والثاني داخل فيه، والمحقّق القميّ والنائيني رحمهما الله ذهبا إلى خروج كليهما عنه. راجع ص ٦٨ لكي يتّضح لك الأمر. م ح - ي.

إرشاداً إلى الأفراد التي لها مزيه زائده، وحيث إن الأمر مولوى والنهي إرشادى فليس من قبيل اجتماع الأمر والنهي، لأنّ الإرشاد ليس بحكم كما لا يخفى (١).

الكلام فى مثل صوم يوم عاشوراء

وكذا نحن فى سعه بالنسبه إلى القسم الأول، حيث قلنا بجواز الاجتماع وشمول البحث العام والخاص المطلقين، لأنّ المأمور به بالأمر الاستجابى صوم كل يوم من أيام السنه عدا رمضان والعيدين، والمنهى عنه بالنهي التنزيهى خصوص صوم يوم عاشوراء، وهما عنوانان بينهما عموم وخصوص مطلق.

إن قلت: حيث إن يوم عاشوراء أحد أيام السنه فصومه مستحب بخصوصه.

قلت: صومه بما هو صوم يوم من أيام السنه مستحب، لا بما هو صوم يوم عاشوراء، فلا دخل ليوم عاشوراء بما هو يوم عاشوراء فى استحباب الصوم، كما أنّ الأمر هكذا بالنسبه إلى سائر أيام السنه التى يستحب الصوم فيها، بخلاف الكراهه، فإنّ خصوصيه يوم عاشوراء دخيله فيها.

وهل يمكن التفصى عن هذا القسم على الامتناع أو خروج العام والخاص المطلقين عن محلّ النزاع أم لا؟

كلام صاحب الكفايه فى المسأله

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ قيام الإجماع على كون الصوم فى يوم عاشوراء عباده صحيحه يدلّ على استحبابه، ومداومه الأئمه عليهم السلام على الترك

ص: ٩٧

تدلّ على انطباق عنوان (١) ذي مصلحه أكثر على الترك، أو ملازمه الترك لعنوان كذلك، فصوم هذا اليوم وتركه يكونان من قبيل المستحّين المتراحمين، فيحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن أهمّ في البين، وإلّا فيتعيّن الأهمّ كما في المقام، وإن كان الآخر يقع صحيحاً حيث إنّه كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما هو الحال في سائر المستحّيات المتراحمات، وأرجحيه الترك من الفعل لا توجب حزازه ومنقصه فيه أصلاً، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسده غالبه على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع، فإنّ الحزازه والمنقصه فيه مانعه عن صلاحيه التقرب به، بخلاف المقام، فإنّه على ما هو عليه من الرجحان وموافقه الغرض، كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازه فيه أصلاً (٢).

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه: أنّ الترك عنوان عدمي لا يمكن أن ينطبق عليه شيء أو يكون ملازماً لشيء، فإنّ الانطباق (٣) والملازمه من الوجوديات التي لا بدّ في ثبوتها لشيء من ثبوت ذلك الشيء (٤).

هذا ما أورده عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله (٥).

ص: ٩٨

-
- ١- (١) كعنوان مخالفه بنى اميه، فإنّهم كانوا يصومون يوم عاشوراء شكراً، لأجل غلبتهم على الحسين وقتلهم إيّاه عليه السلام. م ح - ي.
 - ٢- (٢) كفايه الأصول: ١٩٨.
 - ٣- (٣) الانطباق عبارته اخرى عن الاتّحاد. م ح - ي.
 - ٤- (٤) ولا- فرق في عدميه العدم بين العدم المطلق والمضاف وعدم الملكه، بل تقسيمه إلى هذه الأقسام الثلاثه مبنّى على التسامح، إذ لا حظّ للعدم من الوجود كي يصحّ تقسيمه. منه مدّ ظلّه.
 - ٥- (٥) تهذيب الأصول ٢: ٥٥.

على أننا لو سلمنا أنّ للعدم المضاف حظاً من الوجود، فيمكن أن يكون ترك الصوم في يوم عاشوراء مستحباً لأجل انطباق عنوان وجودى ذى مصلحة أكثر من مصلحة الفعل عليه، أو لأجل ملازمته لعنوان كذلك، فغاياته أنّ كلّاً من الفعل والترك مستحب، فهو لا يمنع من كراهه الفعل التى يدلّ عليها النهى المتعلّق به، فيثبت دعوى القائل بالجواز، وهى اجتماع الاستحباب والكراهه فى صوم يوم عاشوراء.

نعم، بناءً على اختصاص النزاع بالعامين من وجه وخروج المطلق والمقيّد عن حريم النزاع بدعوى تسليم الجميع على امتناع الاجتماع فيه كما ذهب إليه صاحب الفصول(1)، فيمكن التفضي عن الإشكال بوجه آخر، وهو أن يقال:

إنّ النهى وإن تعلّق بحسب الظاهر بعنوان صوم يوم عاشوراء، إلّا أنّه فى الواقع متعلّق بعنوان التشبّه بنبي أميّه فى هذا اليوم، وهذا عنوان يعمّ الصوم وغيره، كادّخار رزق السنه وزياره الأحبّه فيه وإن لم يقصد بهذه الأفعال التشبّه بهم، لأنّه إذا فعلها يتحقّق التشبّه، سواء قصده أم لا، لأنّ التشبّه ليس من العناوين القصديّه.

وعليه فيكون النسبه بين متعلّقى الأمر الاستحبابى والنهى التنزيهى عموماً من وجه، لأنّ المأمور به هو صوم جميع أيام السنه عدا رمضان والعيدين، سواء وقع فى عاشوراء أو فى غيره من الأيام، والمنهى عنه هو

ص: ٩٩

١- (١) ظهر ممّا تقدّم نقله من صاحب الفصول فى هامش ص ٦٨ و ٦٩ أنّ العامّ والخاصّ المطلقين أيضاً داخل فى محلّ النزاع بشرط أن يكونا طبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقه، بخلاف ما إذا اتّحدا حقيقهً وتغايرا بمجرد الإطلاق والتقييد، لتسليم الجميع على امتناع الاجتماع فيه. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ صوم كلّ يوم من أيام السنه الذى امر به وصوم يوم عاشوراء الذى نهى عنه يتحدان بحسب الحقيقه، ويتغايران من حيث إنّهما كالمطلق والمقيّد. م ح - ى.

التشبه بنبي أمية في هذا اليوم، سواء تحقق التشبه بالصوم أو بغيره من الأفعال(١).

والحاصل: أنّ تعلق النهي التنزيهي بصوم يوم عاشوراء مع استحبابه الذي يدلّ عليه الإجماع على وقوعه صحيحاً يجعل القائلين بالامتناع في معضله عظيمه لا يتمكنون التخلّص منها، بخلاف القائلين بالجواز، بل يكون دليلاً آخر على صحّ رأيهم.

نكته: قد كثرنا من بدايه البحث إلى هنا أنّ محلّ البحث يرتبط بالتكليف المحال، لا بالتكليف بالمحال، ولأجل ذلك أنكرنا أخذ قيد المندوحه في محلّ النزاع(٢).

لكنّك بعد التأمل فيما ذكرناه أخيراً تعرف أنّ ارتباط محلّ البحث بالتكليف المحال مبنيّ على تسلّم التضادّ بين الأحكام كى يكون تعلق الأمر والنهي بعنوان واحد من قبيل الجمع بين الضدّين المحال، وإلّا فعلى ما هو الحقّ من عدم التضادّ بينها فلا يلزم التكليف المحال بلا واسطه، سواء تعلق الأمر والنهي بعنوانين متغايرين، نحو «صلّ» و «لا تغصب»، أو بعنوان واحد، مثل «صلّ» و «لا تصلّ».

نعم، يلزم من تعلقهما بعنوان واحد التكليف بالمحال المستلزم للتكليف المحال.

ص: ١٠٠

١- (١) فلا يوجب الجمع بين تعلق الأمر الاستجابي بصوم كلّ يوم عدا رمضان والعيدين، والنهي التنزيهي بالتشبه بنبي أمية ضيقاً على القائلين بالجواز، سواء كان العنوانان متّحدين في مورد الاجتماع أم متلازمين، ولا على القائلين بالامتناع بناءً على الملازمه بينهما، وأمّا بناءً على الاتّحاد فهو إشكال وارد عليهم من دون أن يتمكنوا التفصّي عنه. م ح - ي.

٢- (٢) راجع ص ٤١.

ثم إنهم اختلفوا في حكم المتوسط في أرض مغصوبه - إذا كان دخوله فيها مع الالتفات بسوء اختياره وانحصر التخلص منها بالتصرف فيها بغير إذن صاحبها - على أقوال خمسة(١): في حكم المتوسط في أرض مغصوبه

١ - أن الخروج منهى عنه بالنهي الفعلي وليس بمأمور به شرعاً، وهذا ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ الإمام رحمه الله.

٢ - أنه واجب ليس إلّا(٢).

٣ - أنه واجب وحرام(٣)، هذا ما ذهب إليه أبو هاشم من علماء العامة، واختاره المحقق القمي رحمه الله ناسباً له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء(٤).

٤ - أنه مأمور به فعلاً مع جريان حكم المعصيه عليه بسبب النهي السابق الساقط بالاضطرار(٥)، هذا ما اختاره صاحب الفصول رحمه الله(٦).

٥ - ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله من أنه غير مأمور به ولا منهى عنه

ص: ١٠١

١- (١) صرح الأستاذ «مدّ ظله» في هذا الموضوع من كلامه بأن الأقوال في المسأله خمس، ثم أضاف في مطاوي بعض كلماته الأخر احتمالاً سادساً، وهو أن الخروج ليس بواجب ولا حرام، لا بالحرمة الفعلية ولا السابقة، لكن لا تنافي بينهما، لأن الظاهر أنه هاهنا في مقام بيان الأقوال فقط، وما أضافه مجرد احتمال بلا قائل. م ح - ي.

٢- (٢) هذا ما اختاره الشيخ رحمه الله - في مطارح الأنظار ١: ٧٠٩ - ولذا قال في الكفايه: وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» على ما في تقريرات بعض الأجله. كفايه الأصول: ٢٠٦.

٣- (٣) كل من اختار هذا القول لابد من أن يعتقد بجواز الاجتماع، بخلاف العكس، أي لا يجب على جميع الفائلين بجواز الاجتماع أن يختاروا هذا القول كما لا يخفى. منه مدّ ظله.

٤- (٤) قوانين الأصول ١: ١٥٣.

٥- (٥) يعني كان الخروج عن الدار المغصوبه قبل الدخول منهياً عنه، كالدخول، لكن النهي سقط بعد الدخول لأجل الاضطرار إليه، وبقي حكمه، وهو استحقاق العقوبه عليه. م ح - ي.

٦- (٦) الفصول الغرويّه: ١٣٨.

بالنهي الفعلي، لكن يجرى عليه حكم المعصية بسبب النهي السابق الساقط لأجل الاضطرار إليه (١).

بيان ما هو الحق في المسألة

والأقوى هو القول الأوّل الذي اختاره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله.

وتوضيحه يتوقف على نفى وجوب الخروج من ناحيه وإثبات حرمة الفعلية من ناحيه اخرى:

أمّا نفى الوجوب فلأنّه لم يدلّ دليل على وجوب الخروج من الأرض المغصوبه أو على وجوب التخلّص عن الغضب أو وجوب ترك التصرف في مال الغير بعناوينها، بأن يكون كلّ واحد من هذه العناوين موضوعاً للحكم بالوجوب النفسى.

وما روى من أنّه «لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره إلّا بإذنه» (٢) يدلّ على حرمة التصرف لا على وجوب تركه.

نعم، لو قلنا بأنّ النهى عن الشىء يقتضى الأمر بضده العامّ، وأنّ مقدّمه الواجب واجبه لأمكن القول بكون الخروج من الأرض المغصوبه واجباً غيريّاً، لأنّ التصرف في مال الغير إذا كان حراماً كان ترك التصرف واجباً، وحيث كان الخروج من الأرض المغصوبه مقدّمه له كان واجباً بوجوب غيرى.

لكنّه مبنيّ على مقدّمتين ممنوعتين، ضروره فساد القول باقتضاء النهى عن

ص: ١٠٢

١- (١) كفايه الأصول: ٢٠٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣٨٦:٢٥، كتاب الغصب، الباب ١ من أبواب الغصب، الحديث ٤.

الشيء للأمر بضده، وكذا القول بوجوب مقدمه الواجب.

فأتضح إلى هنا بطلان الأقوال الثلاثة المدّعيه لوجوب الخروج، وهو القول الثانى والثالث والرابع، فإنّ كلّاً منها قائل بوجوب الخروج، وإن انضمت إليه الحرمة أيضاً فى القول الثالث وحكمها فى القول الرابع.

وأما كونه محرّماً بالفعل فكفاك له من الأدلّه ما دلّ على حرمة التصرف فى مال الغير بغير إذنه.

حقيقه الخطابات العامه

والسرّ فى ذلك ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره (١)، وقدّمناه فى مبحث الترتّب من عدم انحلال الخطابات العامه القانونيه إلى خطابات شخصيه متعدده بتعداد المكلفين، فلا يشترط فيها ما يشترط فى الخطابات الشخصيه من بلوغ الحكم إلى المكلف وقدرته على الامتثال وعدم اضطراره إلى ترك المأمور به أو فعل المنهى عنه، بل وعدم علم الأمر والناهى بعصيانه فيما إذا كان الأمر لغرض الانبعاث والنهى لغرض الانزجار، بل يكفى فى صحّه توجيه الخطاب العامّ إلى الكلّ وجود هذه الشرائط فى طائفه منهم ولو فقدت فى الآخرين.

ويشهد على عدم الانحلال:

أولاً: أنّا نعتقد بأنّ العصاه بل الكفّار مكلفون بالفروع كالمؤمنين المطيعين، مع أنّه لا يمكن لعلّام الغيوب أن يكلف العاصى بخطاب شخصى لغرض الامتثال مع علمه بعصيانه، لكونه لغواً مستهجناً.

ص: ١٠٣

وثانياً: أنّ المولى إذا ألقى خطاباً تكليفيّاً إلى جماعه عبيده مع كون بعضهم عاجزاً عن الامتثال، ثمّ سألنا هذا البعض: لم تركت امتثال تكليف المولى؟ قال فى الجواب: إنّى معذور فى مخالفته تكليفه، ولم يقل: إنّ تكليفه لا يعمنى.

وثالثاً: أنا إذا سألنا المولى العرفى: إلى كم شخصٍ وجّهت التكليف؟ قال:

إلى جميعهم، مع أنّ التكليف لو كان منحلّاً إلى تكاليف شخصيّة لم يصحّ جوابه هذا، بل الصحيح أن يقول: لا أدرى، لعدم كونه عالمّاً بتعداد من يطّلع على التكليف ويقدر على امتثاله من دون اضطرار إلى مخالفته.

والحاصل: أنّ حكم الوجدان بصحّ الجوابين المتقدّمين من قبل المولى العرفى والعبد العاجز عن الامتثال عقيب السؤالين المذكورين شاهد على عدم انحلال الخطابات العامّة إلى تكاليف شخصيّة.

ورابعاً: أنّ الأحكام الكليّة لو انحلت إلى تكاليف شخصيّة لكانت مشروطة بالقدرة كما تقدّم، فلا بدّ من إجراء أصاله البراءة عند الشكّ فى القدرة، لأنّه يستلزم الشكّ فى أصل التكليف، وهو مجرى أصاله البراءة، مع أنّهم قالوا بلزوم الاحتياط عند الشكّ فى القدرة (1)، فيستكشف منه أنّ الخطابات العامّة لا تنحلّ إلى أحكام جزئيّة كى تشترط بمثل القدرة.

وخامساً: أنّه يجب على من كان نائماً فى جميع وقت الصلاة أن يقضيها فى خارجة بدليل «اقض ما فات» مع أنّه لا يصحّ توجيه التكليف الشخصى بالصلاة إلى النائم كى يصدق الفوت بلحاظ ذلك التكليف الشخصى، فإنّ الفوت فرع كونه مكلفاً بالأداء.

إن قلت: فكيف يجب على الحائض فى شهر رمضان قضاء صومه مع أنّها لم

ص: ١٠٤

١- (١) وما هذا إلّا لكونه عالمّاً بالتكليف شاكّاً فى كونه معذوراً فى مخالفته، فيجب عليه الاحتياط. م ح - ى.

تكن مكلفه به، بل كان محرماً عليها؟

قلت: وجوب قضاء الصوم عليها إنما هو بدليل آخر غير «اقض ما فات».

وبالجملة: كل واحد من التكاليف الشرعيه تكليف واحد كلى لا ينحل إلى تكاليف متعدده شخصيه.

تنجز العلم الإجمالى مع خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء

وبهذا يظهر فساد ما ذهب إليه الشيخ الأ-عظم رحمه الله من عدم تنجز العلم الإجمالى فى الشبهات التحريميه إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، لاستهجان الخطاب بالنسبه إليه (١).

لأنّ الاستهجان إنما هو فيما إذا كان الخطاب شخصياً، وأما إذا كان بطريق العموم فيصحّ توجيهه إلى عامه المكلفين إن وجد ملاك الخطاب أعنى الابتلاء فى عدّه منهم.

بل لو كانت الأحكام التكليفيه مشروطه بالابتلاء لكانت الأحكام الوضعيه أيضاً كذلك، مع أنّ أحداً لم يقل مثلاً بعدم نجاسه الدم الموجود فى أقصى نقاط العالم.

بيان الملازمه: أنّ جعل الأحكام الوضعيه إنما هو لغرض ترتيب الأحكام التكليفيه عليها، فإنّ الحكم بنجاسه البول مثلاً إنما هو لأجل الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس وإلا لكان الحكم بنجاسته لغواً، فلو كان الخروج عن محلّ الابتلاء مانعاً عن الحكم التكليفى لكان مانعاً عن الوضعى أيضاً، لخلوّه حينئذٍ عن الغرض.

ص: ١٠٥

وهذا شاهد آخر على عدم انحلال الخطابات العامه، إذ لا فرق في الانحلال وعدمه بين التكليف والوضع، وعدم اشتراط الأحكام الوضعيه بالابتلاء دليل على عدم انحلالها، لاستهجان الخطاب الشخصى بنجاسه البول الخارج عن محلّ ابتلاء المخاطب، فلا تنحلّ الأحكام التكليفيه أيضاً.

وبالجملة: الخطابات العامه سواء كانت وضعيه أو تكليفيه لا تنحلّ إلى خطابات متعدده جزئيه، بل كلّ منها خطاب واحد كلّى، لكنّ المخاطب بهذا الخطاب الواحد متعدّد.

فلا يشترط فيها العلم ولا-القدره ولا عدم الاضطرار ولا غير ذلك ممّا يشترط في الخطابات الشخصيه، غايه الأمر أنّ الجاهل والعاجز والمضطرّ معذور في مخالفه التكليف.

ويؤيّد ما ذكره في البراءه العقليه من أنّ ملاكها قبح العقاب بلا بيان، ولو لم يكن التكليف متوجّهاً إلى الجاهل لكان ملاكها قبح التكليف بلا بيان.

إذا عرفت هذا فنقول: ما روى من أنّه «لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره إلّا بإذنه»^(١) خطاب عامّ يشمل الخروج عن الأرض المغصوبه، والاضطرار إليه لا-يمنع من حرمة، غايه الأمر أنّ الاضطرار لو لم يكن بسوء اختياره لكان معدّراً في ارتكاب هذا الحرام، أمّا في المقام الذى فرض فيه دخوله في الأرض المغصوبه اختياراً مع التفاته إلى غصبيه الأرض وحرمة الغصب، فلا عذر له، فخروجه منها محرّم عليه بحرمة فعله من دون أن يكون معذوراً، فيستحقّ العقوبه عليه، كما يستحقّ العقوبه على الدخول.

هذا كلّ بناءً على عدم الانحلال وعدم الملازمه بين النهى عن الشىء والأمر

ص: ١٠٦

١- (١) وسائل الشيعه ٣٨٦:٢٥، كتاب الغصب، الباب ١ من أبواب الغصب، الحديث ٤.

بضده العام ولا بين وجوب ذي المقدمه ووجوبها.

وأما بناءً على اقتضاء النهي عن الشيء الأمر بضده العام والملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذبها فهل يمكن أن يقال بكون الخروج عن الأرض المغصوبه من موارد مسأله اجتماع الأمر والنهي، فيكون مأموراً به بأمر غيري(١)، ومنهياً عنه بنهي نفسى(٢) بناءً على جواز الاجتماع أم لا؟

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى الثانى، واستدلّ عليه بأنّ محلّ النزاع فى مسأله الاجتماع إنّما هو ما إذا كان عنوان المأمور به غير عنوان المنهى عنه، وأمّا تعلّق الأمر والنهي بعنوان واحد فممتنع عند الجميع(٣)، فلا يمكن القول بكون الخروج عن الأرض المغصوبه بعنوانه الواحد مأموراً به ومنهياً عنه معاً(٤)، ولو قيل بالجواز فى مسأله اجتماع الأمر والنهي(٥).

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ المنهى عنه ليس عنوان الخروج عن الدار المغصوبه، بل عنوان التصرف فى مال الغير، لكنّ الخروج مصداق لهذا العنوان المحرّم، كما أنّ

ص: ١٠٧

١- (١) لكونه مقدّمه لترك التصرف فى مال الغير الذى هو واجب لكونه ضدّاً عامّاً للتصرف الذى هو حرام. م ح - ى.

٢- (٢) لكونه تصرفاً فى مال الغير. م ح - ى.

٣- (٣) لكنّهم اختلفوا فى وجه الامتناع، فذهب القائلون بامتناع اجتماع الأمر والنهي إلى أنّ وجهه هو استحاله هذا التكليف مباشرةً وبلا واسطه، لكونه جمعاً بين الضدين، والقائلون بجوازه إلى أنّه استحاله المكلف به التى تستلزم استحاله التكليف. منه مدّ ظله.

٤- (٤) كما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه. م ح - ى.

٥- (٥) كفايه الأصول: ٢٠٨.

الدخول مصداق آخر والبقاء مصداق ثالث له، والمأمور به بالأمر الغيرى أيضاً ليس عنوان الخروج، بل عنوان ما يتوقف عليه الواجب الذى هو ترك التصرف فى مال الغير. وبعبارة اخرى: الخروج واجب لكونه مقدمه للواجب، فتعلق الأمر واقعاً بعنوان مقدمه الواجب، وكون الخروج مأموراً به إنما هو لأجل كونه مصداقاً لها.

وبالجملة: الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيهما على فرض ثبوتها عقليته، والعقل لا يحكم بالملازمه بين وجوب الصلاه ووجوب الوضوء بعنوانه، بل يحكم بالملازمه بين وجوبها ووجوب ما يتوقف عليه كما لا يخفى.

فما ذكره المحقق الخراسانى رحمه الله فى أوائل مبحث المقدمه من أن الواجب بالوجوب الغيرى ما كان بالحمل الشائع مقدمه، لأنه المتوقف عليه لا عنوانها، نعم، يكون هذا العنوان عله لترشح الوجوب على المعنون(١).

فاسد، لما عرفت من أن متعلق الأمر الغيرى هو عنوان المقدمه.

والشاهد عليه أن للعقل فى كل واجب نفسى حكماً واحداً بالملازمه بين وجوبه ووجوب ما يتوقف عليه، مع أن الملازمه لو كانت بين وجوب الشىء ووجوب ما هو مقدمته بالحمل الشائع لتعدّد حكم العقل بالملازمه بتعدّد مقدماته إذا كان له مقدمات كثيره، كالصلاه، وهو خلاف الوجدان.

فما ربما يتوهم(٢) من الفرق بين الحثيتين التقيديّه والتعليقيه بأن الأولى نفسها موضوع الحكم والثانيه واسطه فى ثبوت الحكم لشيء آخر فقط.

ص: ١٠٨

١- (١) كفايه الأصول: ١١٥.

٢- (٢) ومن المتوهمين المحقق الخراسانى رحمه الله حيث قال فى العبارة المتقدمه نقلها: نعم، يكون هذا العنوان عله لترشح الوجوب على المعنون. م ح - ي.

باطل، لأنَّ الحَيْثِيَّةَ التَّعْلِيْقِيَّةَ أَيْضاً نَفْسُهَا مَتَعَلِّقَةٌ لِلْحَكْمِ، فَإِذَا قِيلَ: «الْخَمْرُ حَرَامٌ لِأَنَّهُ مَسْكُرٌ» تَعَلَّقَ الْحَرْمُ فِي الْوَاقِعِ بِعَنْوَانِ الْمَسْكُرِ، وَحَرْمُ الْخَمْرِ إِنَّمَا هِيَ لِأَجْلِ كَوْنِهَا مُصَدِّقاً لِهَذَا الْعَنْوَانِ الْمَحْرَمِ.

إِن قُلْتَ: فَلِمَاذَا تَعَلَّقَ الْأَمْرُ بِنَفْسِ الْوَضُوءِ فِي قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (١)؟

قُلْتَ: الْأَمْرُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ إِرْشَادٌ إِلَى الشَّرْطِيَّةِ، كَمَا أَنَّ النَّهْيَ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«يَاعَلِيَّ لَا تَصَلِّ فِي جِلْدٍ مَا لَا يَشْرَبُ لَبَنَهُ وَلَا يَأْكُلُ لَحْمَهُ» (٢) إِرْشَادٌ إِلَى الْمَانِعِيَّةِ.

نَعَمْ، الْوَضُوءُ بِعَنْوَانِهِ مَأْمُورٌ بِهِ بِأَمْرِ اسْتِحْبَابِي نَفْسِي، وَأَمَّا الْأَمْرُ الْوَجُوبِيُّ الْغَيْرِيُّ الَّذِي يَسْتَكْشِفُ بِالْمَلَاذِمَةِ الْعَقْلِيَّةِ فَهُوَ تَعَلَّقَ بِعَنْوَانِ مَقْدَمَةِ الصَّلَاةِ الَّتِي أَحَدُ مُصَادِقَاتِهَا الْوَضُوءُ وَمُصَدِّقَاتُهَا الْآخَرُ تَطْهِيرُ الثَّوْبِ عَنِ النَّجَاسَةِ وَمُصَدِّقَاتُهَا الثَّلَاثُ تَطْهِيرُ الْبَدَنِ عَنْهَا، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ مَقْدَمَاتِهَا.

فَتَبَيَّنَ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَاهُ أَنَّ الْأَمْرَ فِي الْمَقَامِ تَعَلَّقَ بِعَنْوَانِ مَقْدَمَةِ الْوَاجِبِ الَّذِي هُوَ تَرْكُ التَّصَرُّفِ فِي مَالِ الْغَيْرِ، وَالنَّهْيَ بِعَنْوَانِ التَّصَرُّفِ فِي مَالِ الْغَيْرِ، وَهَذَانِ الْعَنْوَانَانِ تَصَادَقَا عَلَى الْخُرُوجِ عَنِ الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ، فَلَا يَرُدُّ مَا أوردَهُ الْمُحَقِّقُ الْخِرَاسَانِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى أَبِي هَاشِمٍ وَأَتْبَاعِهِ الَّذِينَ قَالُوا بِكَوْنِ الْخُرُوجِ عَنِ الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ مَأْمُوراً بِهِ وَمَنْهِيّاً عَنْهُ مَعاً.

ص: ١٠٩

١- (١) المائدة: ٦.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٤: ٣٤٦، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

لكن يرد عليهم أننا وإن أنكرنا اعتبار قيد المندوحه في الجبهه المبحوث عنها في المقام (1)، وهى استحاله نفس اجتماع الأمر والنهى بلا- واسطه، إلا أنها تعتبر في عيئه الاجتماع وتحققه خارجاً، لأن اجتماع الأمر والنهى خارجاً في صورته فقد المندوحه تكليف بغير مقصور، وهو محال عند الجميع إلا الأشاعره، فالخروج عن الأرض المغصوبه لا يمكن أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه معاً خارجاً، لعدم تمكن العبد من الإتيان بالواجب الذى هو مقدّمه الواجب الذى هو ترك التصرف فى مال الغير إلا فى ضمن الفرد المحزّم، أى فى ضمن الخروج الذى هو محزّم لكونه تصرفاً فى مال الغير، فالمندوحه مفقوده هاهنا دائماً، بخلاف الصلاه فى الدار المغصوبه التى قد تكون فاقده للمندوحه وقد تكون واجده لها، ففيما إذا كانت واجده يجتمع فيها الأمر والنهى خارجاً وعيناً بناءً على جواز الاجتماع.

والحاصل: أنه لا يصح القول بكون الخروج واجباً وحراماً معاً حتى مع قطع النظر عن مبانينا الثلاثه، أعنى عدم انحلال الخطابات العامه إلى خطابات شخصيه، وعدم اقتضاء النهى عن الشىء للأمر بضده العام، وعدم الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيها.

بل مع قطع النظر عنها يكون الخروج مأموراً به مع جريان حكم المعصيه عليه بسبب النهى السابق الساقط، وهذا قول صاحب الفصول رحمه الله فى المسأله.

كلام المحقق النائيني رحمه الله فى المقام

ثم إن المحقق النائيني رحمه الله قال: لو كان المقام من صغريات قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» لكان الحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من

ص: ١١٠

أنَّ الخروج غير مأمور به ولا منهى عنه في الحال، وإن كان منهياً عنه قبل الدخول، ويجرى عليه حكم المعصية من حيث العقاب.

إلَّا أنَّ الشأن في كون المقام مندرجاً تحت تلك القاعدة، فإنَّ دعوى ذلك في غايه السقوط.

ثمَّ ذكر لإثبات خروج المقام عن تحت القاعدة وجوهاً أهمها اثنان:

أ - أنَّ الخروج غير ممتنع، لأنَّه يتمكّن (1) من الخروج والبقاء كليهما.

ب - أنَّه يعتبر في مورد القاعدة أن يكون الفعل الممتنع عليه بالاختيار حال امتناعه غير محكوم بحكم يضادَّ حكمه السابق على الامتناع، بل لا بدَّ أن لا يكون محكوماً بحكم، أو لو كان محكوماً بحكم لكان هو الحكم السابق على الامتناع، كما يدَّعيه القائل بأنَّ «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» وأمّا لو فرض أنَّ الفعل الممتنع حال امتناعه محكوم بحكم يضادَّ حكمه السابق على الامتناع فهو لا يكون من صغريات تلك القاعدة، كما في المقام، حيث إنَّ الخروج عن الدار الغصبيّه ممّا يحكم بلزومه العقل، وهذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه، سواء قلنا: إنَّه حكمه من باب أقلِّ المحذورين، كما قيل، أو قلنا: إنَّه من باب وجوب ردِّ المغصوب، كما هو الأقوى على ما سيأتي.

وعلى كلِّ حال: يكون الخروج حال وقوعه ممّا يلزم به العقل، ومعه كيف يندرج في قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار».

فإذا ثبت أنَّ المقام ليس من صغريات هذه القاعدة لبطل قول المحقق الخراساني رحمه الله من أنَّ الخروج غير مأمور به ولا منهى عنه بالفعل، لكنَّ يجرى عليه حكم المعصية من حيث العقاب.

ص: ١١١

١- (١) المراد به التمكّن العقلي لا الشرعي، أي هو يقدر أن يريد ويختار كلًّا من الخروج والبقاء. منه مدّ ظلّه.

فالحق ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أنّ الخروج عن الدار الغصبيّه فيما إذا توسّطها بالاختيار مأمور به ليس إلّا، ولا يجرى عليه حكم المعصيه(١).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام.

نقد كلامه وبيان القاعده

والحق أنّ قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» لا ترتبط بما نحن فيه أصلاً كما أشار إليه المحقّق الخراساني رحمه الله(٢)، فلا مجال لذكرها هاهنا، والبحث في أنّ المقام من صغرياتها أم لا.

توضيح ذلك: أنّ هذه القاعده ذكرت ردّاً على استدلال الأشاعره لإثبات الجبر بقاعدتين فلسفيتين: إحداهما: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، والثانيه:

«الشيء ما لم يمتنع لم ينعدم».

فقالوا في جوابهم: مراد الفلاسفه من الوجوب والامتناع في هاتين القاعدتين هما الوجوب والامتناع الغيريان كما لا يخفى، وهذا الغير هو العله التامه التي يكون جزئها الأخير في الأفعال الاختياريه إرادته الإنسان، والإيجاب بالاختيار وكذا الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

فلا ربط بين هذه القاعده وبين مسأله الخروج عن الأرض المغصوبه أصلاً، كي يبحث في كونها من صغرياتها.

والحاصل: أنّ الخروج محكوم بحرمة فعله لا غير إذا كان الدخول بسوء الاختيار، ويترتب عليه استحقاق العقوبه.

ص: ١١٢

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٤٤٧.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٠٩.

نعم، لو قلنا باقتضاء النهى عن الشىء الأمر بضده العام ووجوب مقدمه الواجب لكان الأقوى ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله، من أنه مأمور به بأمر فعلى مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار.

هذا تمام الكلام فى هذه المسأله، وبه تم الكلام فى مبحث اجتماع الأمر والنهى.

ص: ١١٣

إشاره

ولابدّ قبل ذلك من تقديم امور:

الأمر الأول: فى عنوان محلّ النزاع

قد اختلفت تعبيرات القوم فى عنوان المقام.

فعبّر المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ النهى عن الشىء هل يقتضى الفساد أو لا (١)؟

وعبّر بعضهم بأنّ النهى هل يدلّ عليه أو لا؟

ويرد على الأول أنّ الاقتضاء بالمعنى المتفاهم عرفاً مقطوع العدم فى المقام، إذ لا ريب فى أنّ النهى لا يؤثّر فى الفساد (٢).

ويؤيّد به ما استدللّ به بعض القائلين بالفساد فى المعاملات من أنّ النهى المتعلّق بها كـ «لا- تبع ما ليس عندك» إرشاد إلى فسادها، إذ لا يمكن حمله على الحرمة التكليفيّة المستتبعه لاستحقاق العقاب على مخالفته.

ص: ١١٥

١- (١) كفايه الأصول: ٢١٧.

٢- (٢) مع أنّ الاقتضاء مبدأ للمقتضى الذى هو بمعنى السبب فى مقابل الشرط والمانع، فالأقتضاء عباره عن التسبب والتأثير. م
ح - ٥.

وجه التأييد: أنّ الإرشاد حكاية عن الواقع من دون أن يكون له تأثير فيه، فالنهي عن البيع في المثال المتقدم حاكٍ عن فساد، لا أنّه مؤثّر في الفساد كما لا يخفى.

وعلى الثاني أنّ لفظ الدلالة في المقام ظاهر في الدلالة اللفظية، لأنّ النهي الذي هو فاعل الدلالة من مقوله اللفظ، مع أنّ مدعى الفساد لا يقتصر في إثبات مرامه بالدلالة اللفظية، بل يتمسك بوجوه عقلية أيضاً، كتمسك بعض القائلين بالفساد في العبادات بأنّ النهي كاشف عن مبغوضيّة العباده المنهية عنها، والعقل يحكم بأنّ المبغوض مبعّد عن المولى، فلا يمكن أن يكون مقرباً إلى ساحته.

فالأولى: التعبير بالكشف حتّى يعمّ الدلالات اللفظية والوجوه العقلية.

ص: ١١٤

الأمر الثاني: في الفرق بين المقام ومسأله اجتماع الأمر والنهي

إنك عرفت (١) أن الفرق بين هذه المسأله وبين المسأله المتقدمه ذاتي، لاختلافهما في الموضوع والمحمول، فلا تصل النوبه إلى ذكر اختلافهما في الجهه المبحوث عنها التي هي أمر عرضي في مقام بيان الفرق بينهما كما فعل المحقق الخراساني رحمه الله (٢).

ص: ١١٧

١- (١) راجع ص ٢٥.

٢- (٢) حيث قال: الفرق بين هذه المسأله ومسأله النهي في العبادات هو أن الجهه المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي أن تعدد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي بحيث يرتفع به غائله استحاله الاجتماع في الواحد بوجه واحد أو لا- يوجبه، بل يكون حاله حاله، فالنزاع في سرايه كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجوداً وعدم سرايته لتعددتهما وجهاً. وهذا بخلاف الجهه المبحوث عنها في المسأله الأخرى، فإن البحث فيها في أن النهي في العباده أو المعامله يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه إليها. كفايه الأصول: ١٨٤.

الأمر الثالث: في كون المسأله اصوليه

لا ينبغي الشك في اصوليه المسأله، لوقوع نتيجهتها كبرى لاستنتاج الحكم الشرعي، مثلاً القائل بالكشف يستنتج هاهنا أنّ العباده أو المعامله المنهيه عنها فاسده.

فيقول في الفقه: صلاه الحائض عباده تعلق بها النهي وكلّ عباده تعلق بها النهي فاسده، فصلاه الحائض فاسده، أو يقول: بيع مال الغير معامله منهي عنها وكلّ معامله منهي عنها فاسده، فبيع مال الغير فاسد.

ص: ١١٩

الأمر الرابع: في كون المسأله عقليه ولفظيه

إنّ المسأله ليست عقليه محضه، ولا- لفظيه كذلك، ولذا ترى بعضهم يستدلّ باللفظ، كمن استدلّ على الفساد في المعاملات بكون مفاد النهي فيها هو الإرشاد إليه، وبعض آخر بالعقل، كمن استدلّ على الفساد في العبادات بأنّ العباده المنهيه عنها مبعوضه للمولى مبعده عنه، والعقل يحكم بأنّه لا يمكن أن يكون المبعده مقرباً، فلا يمكن أن تكون عباده صحيحه.

فلا يصحّ ما ذهب إليه المحقّق الحائري رحمه الله في درره من كونه عقليه محضه(١).

ص: ١٢١

١- (١) درر الفوائد: ١٨٥.

فى كشف النهى عن فساد المنهى عنه

الأمر الخامس: فى أن النزاع هل يختص بالنهى التحريمى والنفسى أم لا؟

إشاره

فهاهنا بحثان:

الأول: فى النهى التنزيهى

لا إشكال فى دخول النهى التحريمى فى محلّ النزاع، وأمّا التنزيهى ففيل بخروجه عنه لوجهين:

أحدهما: أنّ النهى التنزيهى فى الشريعة لم يتعلّق بعباده أصلاً، فإنّ المنهى عنه فى مسأله الصلاه فى مواضع التهمه هو الكون فيها كما عرفت، وفى الصلاه فى الحيام إيقاعها فيه، وفى صوم يوم عاشوراء التشبه بينى اميّه على ما اخترناه، وأمّا على ما اختاره المحقق الخراسانى رحمه الله فيكون تركه ذا مصلحة أكثر من مصلحة فعله، فيكونان من قبيل المستحيين المتزاحمين الذين أحدهما أهم من الآخر، فلا يكون الفعل منهيّاً عنه فى الواقع، ولو فرض تعلّق النهى به لكان إرشاداً إلى أرجحيه الترك.

إن قلت: ماذا تقول فى النهى المتعلّق بصلاه المسافر خلف الحاضر وبالعكس، حيث إنّه تنزيهى بناءً على كون هذه الصلاه أقلّ ثواباً من الصلاه

ص: ١٢٣

قلت: هذا النهى أيضاً لم يتعلّق بنفس الصلاة، بل باقتداء المسافر بالحاضر وبالعكس.

هذا حاصل ما استدللّ به القائلون بخروج النهى التنزيهى عن النزاع، وملخصه: أنا لم نجد فى الشريعة مورداً واحداً من العبادات تعلّق به النهى التنزيهى، فالبحت فيه لا يكون إلّا فرضياً غير لائق بحال الأكابر من العلماء.

وفيه أولاً: أنّ عدم تعلّق النهى التنزيهى بذات العبادات فى الشريعة لا يوجب خروجه عن محلّ النزاع، لعدم اختصاص البحث بالعبادات، بل يعمّ كلّ ما يتّصف بالصّحّة والفساد، فالمعاملات المنهية عنها أيضاً داخله فى البحث، كالعبادات، ويمكن أن يتعلّق النهى التنزيهى بمعامله، كبيع الكفن.

وثانياً: أنّ نفس الاقتداء عباده، ولذا يتطرّق إليه الرياء حيث لا - خلاف فى بطلان جماعه من يرائى بجماعته من دون أن يكون مرائياً فى أصل صلاته، وإنّما الخلاف فى بطلان أصل صلاته، فلو لم يكن الاقتداء عباده لم يبطل بالرياء.

ثانيهما: أنّ صحّة المعاملات المنهية عنها بالنهى التنزيهى أمر واضح، فلا يصحّ أن ينسب إليهم أنهم اختلفوا فى اقتضائه فسادها.

وفيه: أنّ وضوح عدم كشف النهى التنزيهى المتعلّق بالمعامله عن فسادها لا - يوجب تخصيص محلّ البحث بالنهى التحريمى، لعدم انحصار النزاع فى المعاملات، بل يعمّ العبادات أيضاً.

ص: ١٢٤

١- (١) إذا اقتدى المسافر بالحاضر أو بالعكس فى المسألة قولان: أ - أنّ هذه الصلاة تكون أقلّ ثواباً من الصلاة خلف مثله فى الحضر والسفر، لا من الصلاة فرادى. ب - أنها تكون أقلّ ثواباً حتّى من الصلاة فرادى، فىكون النهى على الثانى تنزيهياً. منه مدّ ظله.

وأشار المحقق الخراساني رحمه الله إلى هذا الوجه وجوابه بعبارة وجيزه، وهي قوله: واختصاص عموم ملاك (١) بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى (٢).

والحاصل: أنه لا وجه للقول باختصاص النزاع بالنهي التحريمي.

الثاني: في النهي الغيري

قال المحقق القمي صاحب القوانين رحمه الله بخروجه عن محلّ البحث، واستدلّ عليه بعدم استحقاق العقوبة على مخالفته.

لكن استشكل عليه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله: إنّ دلالة على الفساد على القول به فيما لم يكن للإرشاد إليه إنّما يكون لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك (٣).

ثمّ ذكر مؤيداً له، وهو أنه جعل ثمره النزاع في أنّ الأمر بالشىء يقتضى

ص: ١٢٥

١- (١) الضمير راجع إلى كلمة «البحث» المذكور قبيل هذه العبارة، والمراد بملاك البحث الجبهه المقصوده به، وهي التنافي بين مفاد النهي والصحة، فإنّ ذلك يعمّ النهي التنزيهي، نعم، عموميه هذا الملاك تختصّ بالعبادات، حيث وقع النزاع في كشف النهي المتعلّق بالعبادات عن فسادها، سواء كان نهياً تحريمياً أو تنزيهياً، بخلاف المعاملات، فإنّ ملاك البحث فيها تختصّ بالنواهي التحريمية، لوضوح صحّة المعاملات المنهية عنها بالنهي التنزيهي، فعموم ملاك البحث بالنسبة إلى النهي التحريمي والتنزيهي يختصّ بالعبادات، ولا يجرى البحث بالنسبة إلى النهي التنزيهي في المعاملات، لكنّه لا يوجب تخصيص النزاع بالنهي التحريمي، إذ يكفي لتعميم البحث وجود ملاك في النهي التنزيهي المتعلّق بخصوص العبادات. هذا توضيح ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله بقوله الموجز: «واختصاص عموم ملاك بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى». م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢١٨.

٣- (٣) المصدر نفسه.

النهي عن ضده فساده إذا كان عباده(١).

وجه التأييد: أنّ عمده أدلّه القائلين بالاعتضاء في الضدّ الخاصّ هي مقدّمته ترك الضدّ لفعل الأمور به، وهي ملاك الوجوب الغيرى، فالحرمة الناشئة منه المتعلّقه بفعل الضدّ من باب النهي عن النقيض لا تكون إلّا غيريه.

لكنّك عرفت(٢) المناقشه في ترتّب هذه الثمره على ذلك البحث، فلا يمكن أن يكون مؤيداً لما ذكره صاحب الكفايه.

الحقّ في المسأله

والحقّ أنّ البحث لا يعمّ النهي الغيرى، لكن لا لما ذكره المحقّق القمى من عدم استلزام مخالفته للعقوبه، كى يناقش فيه صاحب الكفايه، بل لأجل دليل آخر:

وهو أنّ كشف النهي عن الفساد فى العبادات - على القول به - إنّما هو لأجل حرمة متعلّقه، لكن لا - بما هي حرمة - كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله - بل بما هي كاشفه عن المبعوضيه، ولا - ريب فى أنّ كلّ مبعوض للمولى مبعّد عن ساحته، ولا يمكن أن يكون المبعّد عنه مقرّباً إليه، فلا تقع العباده صحيحه إذا تعلق النهي بها.

وبالجملة: تمام الملاك لفساد العباده المنهيه عنها مبعوضيتها الذاتيه.

وهذا الملاك يختصّ بالنهي النفسى، ولا يعمّ الغيرى، لأنّ مبعوضيه المنهيه عنه بالنهي الغيرى إنّما هي لأجل الغير(٣)، لا لذاته، وهذا لا ينافى أن يكون

ص: ١٢٦

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) راجع ص ٤٤٢ من الجزء الثانى مبحث ثمره النزاع من مسأله الضدّ لكى تقف على وجه عدم ترتّب هذه الثمره على ذلك النزاع. م ح - ى.

٣- (٣) كمبعوضيه الصلاه المضاده للإزاله. م ح - ى.

محبوباً ومقرباً إلى المولى بحسب ذاته ويقع صحيحاً، بخلاف المنهَى عنه بالنهى النفسى الذى مبغوضيته لأجل ذاته (١).

وبالجملة: عدم اقتضاء النهى الغيرى المتعلق بالعباده فسادها أمر واضح لا يليق بأن يكون محلّاً للنزاع.

وبهذا ظهر خروج النهى التبعى عن محلّ البحث، لأنه نوع من الغيرى.

نعم، بناءً على دخول الغيرى فيه ينبغى أن نبحت فى أنه داخل مطلقاً أو إذا كان أصلياً فقط.

ص: ١٢٧

١- (١) كمبغوضيته صلاه الحائض. م ح - ي.

لا ريب في أنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد، بأن يكون تارة تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر، وأخرى لا كذلك، لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه، أما ما لا أثر له شرعاً أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفك عنه كبعض أسباب (١) الضمان فلا يدخل في عنوان النزاع، لعدم طرؤ الفساد عليه كي يناع في أنّ النهي عنه هل يكشف عن الفساد أم لا؟ فالمراد بالشيء في العنوان هو العباده والمعامله، عقداً كانت أو إيقاعاً.

ثمّ إنّه استشكل (٢) في تعلق النهي بالعباده بأنّ الشيء لا يكون عباده إلا إذا كان مأموراً به، فكيف يمكن أن يكون متعلقاً للنهي أيضاً مع أنه يستلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد، وهو مستحيل بالاتفاق.

ص: ١٢٩

١- (١) نحو إتلاف مال الغير، فإنّه يوجب الضمان دائماً حتى إذا صدر عن النائب، بل ولو أتلّفه في حال الصغر، فيجب عليه المثل أو قيمه بعد البلوغ. منه مدّ ظله.

٢- (٢) سيأتي في ص ١٣١ أنه لا ينبغي ذكر هذا الإشكال وجوابه في هذه المقدمه، بل موضعه ما سيأتي في ص ١٥٥ بعد ذكر المقدمات في بدايه أصل البحث حول كشف النهي عن الفساد تحت عنوان «المقام الأول: في العبادات». م ح - ي.

وأجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله: والمراد بالعباده هاهنا ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة (١) له تعالى موجبا بذاته للتقرب من حضرته لو لا حرمة، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسيحه وتقديسه، أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبدياً لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربى كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاه فى أيام العاده (٢)، إنتهى.

نقد كلام المحقق الخراسانى من قبل الإمام الخمينى رحمهما الله

وأورد (٣) عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأن تقسيم العباده فى المقام إلى ما كان بنفسه وبعنوانه عباده وما لو تعلق الأمر به كان أمره عبدياً لا يكاد يسقط بدون قصد القربه، مبنى على التوسعه فى معنى العباده، بأن كانت كل ما لم يكن توصلياً، فلا تختص بمثل الصلاه والصوم والاعتكاف، بل تعم مثل الزكاه والخمس من الواجبات المشروطه بقصد القربه، بل مثل تطهير الثوب النجس إذا قصد به التقرب إليه تعالى.

وأما بناءً على ما اخترناه من تقسيم الواجب إلى التوصلى والتقربى، ثم التقربى إلى التعبدي وغير التعبدي، فلا ينطبق عنوان العبودية على كل فعل قربى، بل العباده خصوص ما يقال له بالفارسيه: «پرستش»، وأما ما

ص: ١٣٠

١- (١) وإن لم يتعلق به أمر. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢١٨.

٣- (٣) هذا الإيراد غير موجود فى مبحث كشف النهى عن فساد المنهى عنه من تهذيب الأصول، والظاهر أن شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» استفاده من مجلس درس الإمام رحمه الله، نعم، أصل المطالب موجوده فى بدايه مبحث التعبدي والتوصلى من تهذيب الأصول ٢٠٦:١. م ح - ي.

لا يصدق عليه ذلك فليس عباده، وإن كان لا يسقط أمره إلا إذا أتى به بنحو قربي كالزكاه والخمس.

ثم جعل صلاه الحائض من قبيل العبادات التعليقيه - أعني أنها لو كانت متعلقه للأمر مكان النهي لكان أمرها أمراً عبادياً كما قال المحقق الخراساني رحمه الله - ليس بصحيح، لأنها من قبيل القسم الأول المذكور في كلامه من قسمة العباده، أعني ما كان عبادة ذاتاً، لأن صلاه الحائض كصلاه غيرها مركبه من الركوع والسجود والتسبيح والتقديس ونحوها مما يكون بذاته عباده موجه للتقرب إليه تعالى لو لا حرمة.

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.

أقول: المناقشه حول معنى العباده في المقام غير صحيحه، إذ لا نحتاج في تحرير محل النزاع إلى معرفه معناها، لأن تمام ملاك البحث هو تعلق النهي بشيء يتصف بالصحة تارةً وبالفساد اخرى، سواء كان من المعاملات بالمعنى الأعمّ الشامل للإيقاعات أو غيرها، عبادةً كان ذلك الغير أم لا.

على أنه يرد على المحقق الخراساني رحمه الله ما ذكره الإمام قدس سره من أن صلاه الحائض عباده ذاتيه لا تعليقيه، وعلى الإمام رحمه الله أن كلامه يستلزم خروج الصوم من تحت عنوان العباده لأنه أمر قلبي عدمي (1) لا يرتبط بعبادته تعالى بالمعنى الذي ذكره الإمام رحمه الله، مع أن عباديته مسلّمه عند جميع الفقهاء.

ص: ١٣١

١- (١) لكونه عباره عن ترك الأكل والشرب وغيرهما من المفطرات. م ح - ي.

ما أفاده صاحب الكفايه في ذلك

قال المحقق الخراساني رحمه الله: الصحه والفساد بمعنى التماميه والنقص لغه وعرفاً، والظاهر أنّهما اخذا في العلوم أيضاً بهذا المعنى، وليس لأربابها اصطلاح خاصّ فيهما، وإن فسّيرا في كلّ علم بما يناسب الغرض المطلوب من ذلك العلم، بل فسّيرا في كلّ من بابي العبادات والمعاملات من الفقه بما يناسبه من الغرض، فالفقيه فسّر الصحه في العبادات بسقوط الإعادة والقضاء، لأنّ غرضه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب، وفي المعاملات بترتب الأثر المترقّب منها عليها، لأنّه الغرض المطلوب منها، والمتكلم فسّر الصحيح بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعه اخرى، لأنّ الكلام علم يبحث عن أحوال المبدأ والمعاد، وموافقه الأمر أو الشريعه عباره عن حصول الامتثال الموجب عقلاً استحقاق المثوبه وعدم استحقاق العقوبه، والطبيب فسّر الصحه والفساد باعتدال المزاج وعدمه، لأنّه الغرض المطلوب من علم الطبّ، فالصحّه عند أرباب جميع هذه العلوم بمعنى التماميه، كما عند العرف واللغه، لكنّ كلّاً منهم فسّرها بالأثر المترتب على التماميه بحسب غرضه الذي هو

بصدده من ذلك العلم (١).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله مع توضيح مّا.

وهو يستلزم أولاً: اتّحاد عنواني الصحيح والتامّ مورداً عند العرف واللغة والعلوم، وثانياً: أنّ بين الصّحّه والفساد تقابيل العدم والملكه كالتماميه والنقص.

معنى الصّحّه والفساد عند الإمام الخميني رحمه الله

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

إنّ تساوق الصّحّه والفساد مع التمام والنقص لغهً وعرفاً ممّا لم يثبت، بل ثبت خلافه، لأنّ النقص والتمام يطلقان على الشىء بحسب الأجزاء غالباً ويقال: «يد ناقصه» إذا قطع بعض أجزائها، ولا يقال: «فاسده»، ويقال: «دار تامّه» إذا كملت مرافقها، لا «صحيحه».

وأما الصّحّه والفساد فيستعملان غالباً بحسب الكيفيات والأحوال (٢)، مثل الكيفيات المزاجيه وشبهها، فيقال: فاكهه صحيحه إذا لم يفسده الدود، أو فاسده إذا ضيعته المفسدات، وعليه فالفساد عباره عن كفيته وجوديه عارضه للشىء منافره لمزاجه ومخالفه لطبيعته النوعيه، والصّحّه تقابله تقابيل التضادّ، وهى عباره عن كفيته وجوديه عارضه له موافقه لمزاجه، بخلاف التمام والنقص، فإنّ بينهما تقابيل العدم والملكه.

هذا بحسب العرف واللغه.

ص: ١٣٤

١- (١) كفايه الأصول: ٢٢٠.

٢- (٢) توضيحه: أنّ الصّحّه صفه للموجود الخارجى الذى يترتب عليه الأثر المترقب من نوعه، والفساد صفه للموجود الذى لا يترتب عليه ذلك الأثر، فالتفّاح الخارجى إذا كان واجداً للأثر المطلوب من نوعه يقال: «صحيح»، وإذا كان فاقداً له يقال: «فاسد». منه مدّ ظلّه.

نعم، يمكن تصحيح ما ذكره (١) من التساوق في العبادات والمعاملات (٢)، لأنه يطلق الفساد على صلاه فاقده لجزئها أو شرطها أو جامعها لمانعها، كما يطلق الصحه على الواجد الجامع من جميع الجهات، فهما حينئذ مساوقان للتمام والنقص أو قريبان منهما، ولذا عبر عن الصلاه الواجده لجميع الأجزاء والشرائط وسائر الخصوصيات في الأخبار تارة بأنها صحيحه، وأخرى بأنها تامه، وعن الصلاه الفاقده لبعضها تارة بأنها فاسده، وأخرى بأنها ناقصه (٣).

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.

ثم إن إطلاق الصحه والفساد في العبادات والمعاملات بمعنى التماميه والنقص بعدما لم يكونا كذلك بحسب العرف واللغه هل هو باعتبار وضع جديد واصطلاح خاص فقهى أو باستعمالهما مجازاً؟ فيه احتمالان، والبحث حول ما هو الصحيح منهما ليس بمهم.

والحاصل: أن الصحه والفساد غير التماميه والنقص لغه وعرفاً، لكنهما مساوقان لهما في الفقه.

نعم، بين التام والنقص عند العرف واللغه والصحيح والفساد في العبادات والمعاملات فرق ما، وهو أن التمام والنقص أمران إضافيان، فإن الدار الواجده لجميع المرافق، الفاقده للكهرباء مثلاً تامه بالنسبه إلى المرافق، ناقصه بالنسبه إلى الكهرباء، فيمكن أن يكون شيء واحد تام الأجزاء دون الشرائط، بخلاف

ص: ١٣٥

١- (١) أى المشهور ومنهم المحقق الخراسانى رحمه الله. م ح - ي.

٢- (٢) فإن الصحه والفساد في المعاملات إنما هما بلحاظ أسبابها من حيث كونها واجده لجميع الأجزاء والشرائط أو فاقده لبعضها، لا بلحاظ المسببات، فإن أمرها دائر بين الوجود والعدم لا بين الصحه والفساد. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام الإمام رحمه الله.

٣- (٣) تهذيب الأصول ٢: ٧٠.

الصَّحَّةَ والفساد فى العبادات والمعاملات، فإنَّ كلًّا منهما إمَّا صحيح ليس إلَّا، أو فاسد كذلك.

هل الصَّحَّة والفساد أمران إضافيان؟

ثمَّ إنَّ المحقِّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى كون الصَّحَّة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الأنظار والفتاوى، فالصلاه الفاقده للسوره مثلاً صحيحه عند من قال بعدم جزئيتها لها وفاسده عند من قال بها.

ثمَّ استشهد بمسأله الإجزاء، بدعوى أنَّ المأْتَى به على وفق الأمر الظاهرى أو الواقعى الثانوى صحيح عند القائلين بإجزائه عن المأمور به بالأمر الواقعى الأوّل، فاسد عند القائلين بعدم إجزائه عنه.

بل هما وصفان إضافيان عند المتكلمين أيضاً، لأنَّ المتكلمين الذين فسّروا الصَّحَّة والفساد بموافقه الأمر ومخالفته إن أرادوا من الأمر مطلق الأمر كان المأْتَى به على طبق الأمر الظاهرى والاضطرارى صحيحاً عندهم أيضاً، كما عند القائلين بالإجزاء من الأصوليين، وإن أرادوا به خصوص الأمر الواقعى الأوّل كان المأْتَى به على طبق أحدهما فاسداً عندهم، كما عند القائلين بعدم الإجزاء(١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقِّق الخراسانى رحمه الله فى إضافيه الصَّحَّة والفساد

أقول: دعوى كون الصَّحَّة والفساد أمرين إضافيين بحسب الأنظار والفتاوى أمر عجيب لا يليق بمثل المحقِّق الخراسانى رحمه الله، فإنَّ الواقع لا يخلو إمَّا

ص: ١٣٦

١- (١) كفايه الأصول: ٢٢٠.

من جزئيه السوره للصلاه أو عدمها، وواحد من المجتهدين مصيب وله أجران، والآخر مخطئ معذور وله أجر واحد، وصحّه الصلاه وفسادها لا بدّ من أن يلاحظ بالإضافه إلى ذلك الواقع الواحد، لا بالإضافه إلى نظر المجتهدين.

وأعجب منه استشهاده بمسأله الإجزاء، لعدم ارتباطها بالمقام أصلاً، لأنّ الكلّ حتّى القائلين بعدم الإجزاء متفقون في صحّه الصلاه مع التيمّم أو مع الوضوء الاستصحابى فى حقّ من لم يكن مأموراً بأكثر منها، إلّا أنّهم اختلفوا فى كفايتها وإجزائها عن الصلاه مع الوضوء الواقعى، بل يشعر بصحّتها نفس لفظ الإجزاء والكفايه أيضاً كما لا يخفى، فإنّ الصلاه مع التيمّم مثلاً لو لم تكن صحيحه - كما إذا فرضنا لفاقد الماء وجوب الانتظار إلى آخر الوقت وعدم جواز البدار، لكنّه مع ذلك صلّى مع التيمّم فى أوّل الوقت - لما كان للقول بالكفايه والإجزاء مجال أصلاً.

هل الصّحّه والفساد أمران مجعولان شرعاً بجعل استقلالى أو بتبع التكليف، أو غير مجعولين، أو يختلف بحسب الموارد؟

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى الأخير حيث قال:

إنّ الصّحّه والفساد عند المتكلم وصفان (١) اعتباريان ينتزعان من مطابقه (٢) المأتى به مع المأمور به وعدمها.

وأما الصّحّه بمعنى سقوط الإعادة والقضاء عند الفقيه فهى ممّا استقلّ به العقل فى الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأوّلى، وليست مجعوله شرعاً، لأننا إذا صلينا مع الوضوء يستقلّ العقل بكونها مجزيه صحيحه لا يجب الإعادة والقضاء.

بخلاف الإتيان بالمأمور به بالأمر الثانوى أو الظاهرى، فإنّ الشارع هو الذى يحكم بأنّه صحيح مجزٍ لا- يجب عليه الإعادة والقضاء، أو فاسد لا يجزى ويجب عليه الإعادة والقضاء، ولا مجال لحكم العقل فيه.

ص: ١٣٩

١- (١) وهما موافقه الأمر أو الشريعه وعدمها. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وهى أمر واقعى تكوينى. منه مدّ ظلّه.

نعم، وظيفه الشارع بيان الكليات، وأما الصحه والفساد في الموارد الخاصه فلا يكاد يكونان مجعولين، بل إنما هي تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به الذي حكم الشارع بصحته أو عدم الانطباق عليه.

هذا في العبادات.

وكذلك الأمر في المعاملات التي تكون الصحه والفساد فيها بمعنى ترتب الأثر وعدمه، فإن الشارع يحكم بصحه البيع الكلي وترتب الأثر عليه ولو إمضاءً، ضروره أنه لو لا جعله لما كان يترتب عليه الأثر، لأصالة الفساد، لكن اتصاف كل معاملة شخصيه بالصحه والفساد ليس إلا لأجل حكم العقل بهما بملاحظه انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه.

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

نقد نظريته صاحب الكفايه وبيان الحق في المسأله

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من عدم ارتباط مسأله الأجزاء بالمقام - : أن ما يتعلّق بالطباع والكليات إنما هو الأحكام التكليفية، وأمّا الصحه والفساد فيتعلّقان بالجزئيات الموجوده في الخارج، إذ لا يعقل اتصاف ماهية الصلاه وكلياتها قبل وجودها الخارجي بالصحه أو الفساد كما لا يخفى.

إن قلت: لو كانت الصحه والفساد وصفين للوجودات الخارجيّه لما تمكّن القائل بوضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحه منها من الجمع بينه وبين عموم الوضع والموضوع له فيها كما اتفق عليه الكلّ، فإنّ الموضوع له بناءً على القول بالصحه متّصف بالصحه مع كونه كلياً، ضروره أنه لو كان جزئياً لما كان الموضوع له عاماً، وهو خلاف ما اتفق عليه الجميع الذين منهم القائلون بكونها أسامي لخصوص الصحه.

قلت: من ذهب إلى وضعها للصحيح لا يقول بكون الصَّحَّه جزءاً للموضوع له، بل يقول بأنها وضعت لجموعه أجزاء وشرائط لا تنطبق إلّا على الفرد المتَّصف في الخارج بالصَّحَّه، فالصلاه مثلاً وضعت للكلى المركب من عشره أجزاء وخمسه شرائط الذى لا يكون مصداقه إلا خصوص ما يتَّصف في الخارج بالصَّحَّه.

وبالجملة: الصَّحَّه والفساد وصفان للعبادات الموجوده في الخارج، ولا يعقل اتَّصاف الكليات بهما.

وعليه فليساً مجعولين أصلاً، لا في الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولى ولا الثانوى ولا الظاهرى، بل يستقلّ العقل في جميعها بالصَّحَّه إذا كان المأتى به واجداً لجميع ما اعتبره الشارع شرطاً أو جزءاً للمأمور به، وبالفساد إذا كان فاقداً لبعضها.

نعم، بيان الأجزاء والشرائط وظيفه الشارع كما لا يخفى، فيمكن أن يجعل خصوص الطهاره المائيه الواقعيه شرطاً للصلاه، ويمكن أن يجعل الأعمّ من المائيه والترائيه، أو من الواقعيه والظاهريه، فعلى الأوّل يحكم العقل بصَّحَّه الصلاه الواقعه في الخارج مع الوضوء الواقعي وفساد الصلاه مع التيمّم أو استصحاب الوضوء لو انكشف الخلاف، فيجب عليه الإعاده أو القضاء بعد وجدان الماء إذا صلّى مع التيمّم، وبعد كشف الخلاف إذا صلّى مع استصحاب الوضوء، وعلى الثانى يحكم بصَّحَّه الصلاه مع التيمّم أيضاً، وعلى الثالث بصَّحَّه الصلاه مع الطهاره الاستصحابيه أيضاً كالطهاره الواقعيه.

فالحاكم بصَّحَّه العباده أو فسادها هو العقل، سواء أتى بها بمقتضى الأمر الواقعي الأولى أو الثانوى أو الظاهرى.

وأما المعاملات فيمكن أن يقال بدلاله قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) على كون الصَّحَّة في البيع مجعوله (٢) متعلِّقه بالبيع الكلِّي، وإلَّا فلم يجرز التمسُّك بإطلاقه، لعدم جريان الإطلاق في الجزئيات، فيستفاد منه أنَّ الصَّحَّة والفساد في المعاملات أمران مجعولان شرعاً متعلِّقان بالكلِّيَّات، لأنَّ مفاده «جعل الله طبيعه البيع صحيحه».

لكنَّ الحقَّ أنَّ الصَّحَّة والفساد في المعاملات أيضاً من أحكام العقل ويتعلِّقان بالجزئيات الخارجيه، إذ لا يعقل اتِّصاف ماهية البيع مثلاً بالصَّحَّة وترتَّب الأثر عليها.

وأما إحلال البيع في الآيه الشريفه فليس بمعنى جعله صحيحاً، بل بمعنى إمضاء ما جعله العقلاء، وهو سببته الاعتباريه للنقل والانتقال، وأما صحَّه البيع فليست مجعوله من قبل العقلاء كي تدلَّ الآيه الشريفه على إمضائها وإنفاذها، بل العقل إذا لاحظ البيع المتحقَّق في الخارج فلو رآه من مصاديق ما جعله العقلاء سبباً للتمليك والتملك يحكم بصحَّته وترتَّب الأثر عليه، وإلَّا يحكم بفساده.

وبالجملة: ليس مفاد الآيه الشريفه إلَّا إمضاء سببته البيع للنقل والانتقال المجعوله من قبل العقلاء، ثمَّ يستقلَّ العقل بصحَّه كلِّ بيع متحقَّق في الخارج منطبق على ما جعله الشارع سبباً للنقل والانتقال، وفساد ما لم يكن من مصاديقه.

فالصَّحَّة والفساد في المعاملات الإمضائيه من أحكام العقل، لا من

ص: ١٤٢

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) بالجعل الإمضائي. م ح - ي.

مجعولات الشرع، وحيث إنّه لا فرق في ذلك بينها وبين المعاملات التأسيسيّة فالحاكم بهما في جميع المعاملات هو العقل. وقد وقع الخلط في كلام المحقق الخراساني رحمه الله فتخيّل أنّ جعل السببيّه هو جعل الصّحّه، مع أنّ السببيّه مربوطه بطبيعه المعاملات، كالأحكام التكليفيّه المتعلّقه بطبيعه العبادات، والصّحّه والفساد يتعلّقان بالمعاملات الخارجيه كما في العبادات. والحاصل: أنّ الصّحّه والفساد في جميع العبادات والمعاملات من الأحكام العقليّه لا من المجعولات الشرعيّه، فإن كان المأتى به مطابقاً للمأمور به في العبادات، ولما جعله الشارع سبباً مؤثراً في المعاملات حكم العقل بصّحته، وإلّا حكم بفساده.

ص: ١٤٣

أشاره

فهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأول: في مقتضى الأصل في المسأله الأصوليه

قد عرفت أنّ المسأله الأصوليه في المقام ليست لفظيه محضه ولا عقليه كذلك، بل كلتا الجهتين دخيلتان فيها، لما عرفت من اختلاف مقتضى أدله القائلين بالدلاله.

فلا بدّ من أن نعقد في المقام الأول بحثين:

أ - أنا لو شككنا في دلاله النهى على الفساد لفظاً - كما إذا شككنا في دلاله «لا تبع ما ليس عندك» على الإرشاد بفساد بيع ما لا يملكه - فهل هاهنا أصل يقتضى أحد الطرفين أم لا؟

الحقّ هو الثانى، لأنّ الأصل الوحيد الذى يمكن أن يتوهم جريانه هو استصحاب عدم دلالته عليه، وليس له حاله سابقه متيقنه، لأننا لا نقطع بعدم دلاله النهى على الفساد في زمن من الأزمنه السابقه كي يستصحب.

إن قلت: النهى يستفاد من «لاء الناهيه» وهى مركبه من اللام والألف، ولا ريب في أنّهما وضعتا قبل وضع اللاء المركبه منهما، فهى حين وضع جزئها لم تكن داله على الفساد، والآن نشكّ في دلالتها عليه، فيستصحب عدمها.

قلت: كلاً، فإنَّ المركَّب بما هو مركَّب لم يكن موجوداً حين وضع جزئها، بل صار موجوداً من حين وضع نفسه، وإذا وجد لم تكن لعدم دلالة على الفساد حاله سابقه متيقنه لكي يستصحب.

وبعبارة اخرى: إنا نريد استصحاب عدم دلالة «لاء الناهية» المركَّبه من اللام والألف على الفساد، ولا علم لنا بعدم دلالتها عليه في وقت من الأوقات الماضيه لكي يستصحب.

ب - أنا لو شككنا في الملازمه العقليّه بين النهى عن الشىء وفساده فهل لنا أصل نتمسك به لتعيين أحد الطرفين أم لا؟

الحقّ هو الثانى أيضاً، لما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مسأله مقدّمه الواجب من أنّه لا أصل فيها لو شكّ فى الملازمه بين وجوب ذى المقدّمه ووجوبها، لأنّ الملازمه بين الوجوبين وعدمها ليست لها حاله سابقه، بل تكون الملازمه أو عدمها أزليّه (١).

فإنّ هذا البرهان يجرى فى المقام أيضاً، إذ ليس للملازمه بين النهى عن الشىء وفساده أو عدمها حاله سابقه متيقنه.

وبعبارة اخرى: الملازمه وعدمها فى المقام وفى مسأله مقدّمه الواجب من الأحكام العقليّه، وهى امور أزليّه غير قابله للتغيير أصلاً، إذ لا- يمكن أن نقطع بأنّ العقل لم يحكم بالملازمه بين النهى وفساد المنهى عنه سابقاً ثمّ نشكّ فى أنّه هل يحكم الآن بها أم لا ليصدق عليه الشكّ فى البقاء بعد اليقين بالحدوث، بل لو شككنا فى الملازمه العقليّه وعدمها لكان شكّاً فى أصل الحكم العقلى الأزلى، فكأننا نشكّ فى أنّ العقل هل كان حاكماً من الأزل بالملازمه أو لم يكن،

ص: ١٤٦

١- (١) كفايه الأصول: ١٥٥.

وهذا شكّ في الحدوث من أوّل الأمر لا في البقاء.

بخلاف الأحكام الشرعيّة، حيث إنّنا نعلم بأنّ الشارع لم يحرمّ شرب التبن مثلاً قبل البعثة، ثمّ نشكّ في أنّه حرّمه بعدها أم لا؟

وقد ظهر بما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله - من كون الملازمه أو عدمها أزليّه - الفرق بين هذه المسأله ومسأله قرشيّه المرأه، حيث قال بعدم جريان استصحاب عدم الملازمه في مبحث مقدّمه الواجب وبجريان استصحاب عدم قرشيّه المرأه في مبحث العامّ والخاصّ، فإنّ عدم قرشيّه المرأه ليس أمراً أزلياً دائماً، ولذا يتبدّل إلى الوجود بعد وجود نفس المرأه، بخلاف حكم العقل بالملازمه أو بعدمها، فإنّه أمر أزلي غير قابل للتغيير أصلاً كما عرفت.

نعم، نحن نعتقد - تبعاً للإمام قدس سره - بعدم جريان استصحاب عدم قرشيّه المرأه لأجل أمر آخر، وهو عدم اتّحاد القضيتين، لأنّ القضية المتيقّنه سالبه محصّله بانتفاء الموضوع والمشكوكه سالبه محصّله بانتفاء المحمول مع وجود الموضوع (1).

نظريّه الإمام الخميني رحمه الله في المقام

ثمّ إنّ سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله أنكر جريان استصحاب عدم الملازمه بين وجوب ذي المقدّمه ووجوبها أو بين النهي وفساد المنهويّ عنه بدعوى كونه من قبيل استصحاب عدم قرشيّه المرأه، لأنّ الملازمه كالقرشيّه أمر وجودي لا يمكن ثبوته لشيء إلّا بعد ثبوت ذلك الشيء بمقتضى قاعده

ص: ١٤٧

١- (١) ويمكن أيضاً أن يقال: مفاد القضية المتيقّنه مفاد ليس التامه، لأنّها عباره عن عدم تحقّق المرأه كي تكون قرشيّه، بخلاف المشكوكه، فإنّ مفادها مفاد ليس الناقصه، لأنّها عباره عن عدم كون هذه المرأه الموجوده في الخارج قرشيّه. م - ح - ي.

الفرعيه، فلا يمكن أن تتحقق الملازمه في مسأله مقدمه الواجب إلبعد تحقق وجوب ذى المقدمه، ولا في المقام إلبعد تحقق النهى، كما لا- يمكن أن تتحقق القرشيّه إلبعد وجود المرأه، فكما لا يجرى استصحاب عدم قرشيّه المرأه كذلك لا يجرى استصحاب عدم الملازمه لا في المقام ولا في مقدمه الواجب.

نقد كلام الإمام رحمه الله

وفيه: أن استصحاب عدم قرشيّه المرأه وإن لم يجر عندنا أيضاً، إلا أن عدم جريان استصحاب عدم الملازمه ليس لأجل الأمر الذى لا يجرى لأجله استصحاب عدم قرشيّه المرأه، بل لأجل كون الملازمه أو عدمها أزييه، فليس لعدم الملازمه حاله متيقنه سابقه مشكوكه البقاء كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله.

على أن الملازمه لو لم توجد قبل تحقق وجوب ذى المقدمه في مسأله مقدمه الواجب وقبل تحقق النهى فيما نحن فيه فلم توجد قبل تحقق طرفها الآخر أيضاً، لكونها من باب المفاعله المقتضيه للطرفين، فلا يمكن أن توجد في تلك المسأله إلبعد تحقق وجوب المقدمه ووجوب ذيهما كليهما، ولا في المقام إلبعد تحقق النهى عن الشىء وفساده كذلك.

نعم، لو اريد من الملازمه الاستلزام بمعنى كون أحد الطرفين ملزوماً والآخر لازماً لم يتوقف وجودها إلبعد وجود الملزوم فقط. لكن الحق أن وجود الملازمه العقليه لا يتوقف حتى على طرف واحد فضلاً عن الطرفين، بل قد تثبت الملازمه بين الممتنعين، ولذا يحكم العقل بالملازمه بين تعدد الآلهه وفساد السماوات والأرض مع كونهما مستحيلين.

والحاصل: أنه لا أصل لنا في الملازمه العقليه كما لم يكن في الدلاله اللفظيه.

ثم إن هاهنا إشكالاً مشتركاً للورود (1)، وهو أن المستصحب غير مجعول شرعاً ولا له أثر مجعول، أمّا الأول: فلو ضوح عدم كون الدلالة اللفظية ولا الملازمة العقلية ولا عدمهما حكماً شرعياً، و أمّا الثاني: فلأنّ صحّة العبادة أو المعامله المنهية عنها المترتبة على عدم دلالة النهي على الفساد أو على عدم الملازمة العقلية بينهما في المقام وعدم وجوب المقدمه المترتب على عدم الملازمة بين وجوبها ووجوب ذبيها في مسأله مقدمه الواجب وإن كانا حكمين شرعيين، إلّا أنّ ترتبهما على المستصحب عقلي لا شرعي، ضروره أنّ العقل بملاحظه استصحاب عدم دلالة النهي على الفساد أو عدم الملازمة بينهما يحكم بكون العباده أو المعامله المنهية عنها صحيحه شرعاً، وبملاحظه استصحاب عدم الملازمة بين وجوب ذى المقدمه ووجوبها يحكم بعد وجوبها شرعاً.

ولعلّ هذا الإشكال بعث المحقق الخراساني رحمه الله إلى إنكار جريان الأصل مطلقاً (2) في المسألة الأصولية في المقام، وإلّا لقال بجريان استصحاب عدم دلالة النهي لفظاً على الفساد، لأنّه من قبيل استصحاب عدم قرشيته المرأه الذي ذهب إلى جريانه.

والحاصل: أنّه لا أصل في المسألة الأصولية يعوّل عليه لو شكّ في دلالة النهي على الفساد وكشفه عنه كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

ص: ١٤٩

١- (١) أى يرد على كلا الأصلين، أعنى استصحاب عدم دلالة النهي لفظاً على الفساد وعلى استصحاب عدم الملازمة العقلية بينهما. م ح - ي.

٢- (٢) أى الأصل المدعى جريانه في الجهه العقلية واللفظية من البحث كليهما، أعنى استصحاب عدم الملازمة بين النهي وفساد المنهية عنه واستصحاب عدم دلالة النهي لفظاً على الفساد. م ح - ي.

ولا بدّ لنا من التكلّم في كلّ واحد من بابي العبادات والمعاملات على حده:

أمّا الأصل الجارى في المعاملات فالحقّ أنّ مقتضاه هو الفساد، سواء قلنا بكون الصّحّه والفساد وصفين للمعاملات الجزئيه الخارجيه كما هو الحقّ، أو للعناوين والكليات كما اختاره صاحب الكفايه.

أمّا على الأوّل: فلأنّنا إذا شككنا في ترتّب الأثر على بيع منهى عنه واقع في الخارج بين زيد وعمرو يجرى استصحاب بقاء ملكيه البائع للمبيع والمشتري للثمن وعدم ملكيه البائع للثمن والمشتري للمبيع.

وأمّا على الثاني: فلأنّنا إذا شككنا في أنّ الشارع هل جعل البيع وقت النداء مثلاً- الذى تعلق به النهى التحريمى على الفرض صحيحاً مؤثراً في النقل والانتقال أم لا، فالأصل أنّه لم يجعله صحيحاً (١).

ولا يرب في أنّ الصّحّه بناءً على كونها وصفاً للكليات حكم شرعى مجعول من قبل الشارع، فيمكن استصحاب عدم جعلها، كاستصحاب عدم جعل وجوب صلاه الجمعة من الأحكام التكليفيه.

وبالجملة: الأصل في المسأله الفرعيّه هو الفساد في باب المعاملات، وهذا هو المراد بقولهم: أصاله الفساد محكمه في المعاملات.

إن قلت: فما معنى أصاله الصّحّه في المعاملات الدارجه بين الناس؟

قلت: موضوع أصاله الصّحّه هو الشبهات الموضوعيه، أعنى إذا شككنا في أنّ زيدا وعمراً هل راعيا جميع ما يعتبر في البيع حينما كان الأوّل يشتري دار

ص: ١٥٠

١- (١) لا يقال: حينئذٍ نتمسك بإطلاق «أحلّ الله البيع». فإنّه يقال: المفروض فقد الدليل اللفظى من الإطلاق والعموم، وإلّا فلم تصل النوبه إلى الأصل العملى كما لا يخفى. م ح - ى.

الثانى أم لا، فالمحكّم هو أصله الصّحّه، بخلاف الشبهات الحكميّة التى هى محلّ النزاع، فإنّ أصله الفساد محكّمه فيها.
هذا كلّه فى المعاملات.

مقتضى الأصل فى العبادات

وأما العبادات فكذلك لو قلنا بتوقف صحّتها على الأمر الفعلى، لعدم الأمر بها مع النهى عنها كما لا يخفى، وإن كان الفساد فى المعاملات لأجل الاستصحاب وفى العبادات لأجل عدم ملاك الصّحّه.

وأما إذا قلنا بكفايه ملاك الأمر فى صحّتها كما هو الحقّ فالقاعده تقتضى صحّه العباده المنهّى عنها إذا كان النهى المتعلّق بها غيريّاً لو قلنا بشمول محلّ النزاع النواهى الغيريّة أيضاً، لما عرفت (١) من عدم كشف النهى الغيرى عن مبغوضيّته متعلّقه ومبغوضيّته عن ساحه المولى، فليس فيه ما ينافى مقرّبيّته إلى المولى التى هى ملاك صحّته وإن لم يكن مأموراً به فعلاً لأجل مانع.

وأما إذا كان النزاع منحصراً بالنهى النفسى كما هو المختار (٢) فمقتضى القاعده هو فساد العباده المنهّى عنها، لكونه كاشفاً عن مبغوضيّتها ومبغوضيّتها الذاتيه التى لا تجماع مقرّبيّتها التى هى ملاك الأمر.

نقد كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام

وفى كلام سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله إجمال وإبهام فى المقام، وربما يستفاد منه إمكان الجمع بين النهى عن العباده ووجود ملاك الأمر، فإن احرز

ص: ١٥١

١- (١)، (٢) راجع ص ١٢٦.

٢- (٢)

الملاك صحّت وإلّا فسدت، فالجمود على ظاهر كلامه يقتضى إمكان الجمع بين النهى النفسى ووجود الملاك، وهو كما ترى، فإنّ النهى النفسى كاشف عن مبغوضيّته المنهى عنه، وهى لا تجتمع المقرّبيّه التى هى ملاك الصحّه.

على أنّ مذهبه فى مسأله اجتماع الأمر والنهى يقتضى فقدان الملاك وفساد العباده المنهى عنها فى المقام بطريق أولى، فإنّه مال فى تلك المسأله إلى فساد الصلاه فى الدار المغصوبه، واستدلّ عليه بأنّ المبعّد عن ساحه المولى لا يمكن أن يكون مقرّباً (١).

فعلية أن يلتزم بالفساد فى المقام بطريق أولى، لأنّ العنوان فى تلك المسأله متعدّد، ضروره أنّ الأمر تعلق بعنوان الصلاه والنهى بعنوان الغصب، بخلاف المقام الذى تعلق النهى فيه بنفس عنوان العباده، فكيف قال هاهنا بإمكان وجود الملاك وصحّه العباده المنهى عنها مع ذهابه هناك بفساد الصلاه فى الدار المغصوبه بدعوى أنّها مبعّده عن ساحه المولى ولا يمكن أن تكون مقرّبه إليه؟!!

ص: ١٥٢

١- (١) تهذيب الأصول ٢: ٢٩.

قال المحقق الخراساني رحمه الله: إن متعلق النهي إمّا أن يكون نفس العبادة (١) أو جزئها (٢) أو شرطها (٣) الخارج عنها أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءة أو وصفها الغير الملازم كالغصبيّه لأكوان الصلاة المنفكّه عنها.

لا- ريب في دخول القسم الأوّل في محلّ النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ أنّ جزء العبادة عبادة، إلّا أنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها، إلّامع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهى عنه، إلّا أنّ يستلزم محذوراً آخر (٤)، وأمّا القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة إلّا فيما كان عباده كى تكون حرمة موجبه لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

وبالجملة: لا يكاد يكون النهى عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطه به

ص: ١٥٣

١- (١) نحو «لا تصلّى أيام أقرائك». م ح - ي.

٢- (٢) نحو «لا تقرأ في الصلاة سور العزائم». م ح - ي.

٣- (٣) الشرط العبادى نحو «لا توضأ بالماء المغصوب» وغير العبادى نحو «لا تلبس الحرير في الصلاة» فإنّ ستر العوره شرط غير عبادى للصلاه. م ح - ي.

٤- (٤) كما إذا تحقّق القران المنهى عنه في خصوص السوره بناءً على أنّ كونه مبطلاً أعمّ ممّا كان أحد المقرونين محرّماً ذاتياً... وكما إذا قام دليل على إبطال الزيادة، كما في الصلاة بناءً على شمول أدلّه الزيادة فيها لزياده الأجزاء ولو مع كون الزائد محرّماً ذاتياً. المحقق المشكيني رحمه الله في حاشيه الكفايه. راجع كفايه الأصول المحشّى ٢: ٢٣٦. م ح - ي.

لو لم يكن موجِباً لفساده كما إذا كانت عبادته، وأما القسم الرابع فالنهي عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلاً- مساوقاً للنهي عنها، لاستحاله كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيّاً عنه فعلاً كما لا يخفى، وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً كما في القسم الخامس، فإنّ النهي عنه لا يسرى إلى الموصوف إلّا فيما اتّحد معه وجوداً بناءً على امتناع الاجتماع، وأما بناءً على الجواز فلا يسرى إليه كما عرفت في المسألة السابقة.

هذا حال النهي المتعلّق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

وأما النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور فحاله حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلّق، وبعبارة أخرى: كان النهي عنها بالعرض، وإن كان النهي عنه على نحو الحقيقة والوصف بحاله وإن كان بواسطه أحدها إلّا أنّه من قبيل الواسطه في الثبوت لا العروض كان حاله حال النهي في القسم الأوّل، فلا تغفل (١)، إنتهى.

نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام

أقول: لا ربط لما ذكره رحمه الله في هذه المقدّمه بما نحن بصدده في هذه المسألة، ضروره أنا نبحت هاهنا في أنّ النهي عن العبادة أو المعامله هل يكشف عن فسادها أم لا؟ أمّا كون بطلان جزء العباده موجِباً لبطلانها وعدمه فأى ربط له بالمقام؟!

وكذلك مسأله الشرط وأنّ فساده - فيما إذا كان عباده وقلنا باقتضاء النهي

ص: ١٥٤

عنها فسادها - هل يوجب فساد المشروط به أم لا؟ فإنَّ حكم العقل بفساد العبادة المشروطه به إنّما هو لفقدان شرطها، لا لأجل النهي كما لا- يخفى، وأمّا ما ذكره في القسم الرابع من أنّ النهي عن الوصف الملازم للعبادة مساوق للنهي عنها فهو لو سلّم (1) ينقح صغرى محلّ النزاع، وهو أنّ العبادة المتّصفه بوصف ملازم تعلق به النهي منهيّ عنها، مع أنّ النزاع كبروى، وهو أنّ النهي عن العبادة هل يقتضى فسادها أم لا؟ وكذلك ما ذكره في القسم الخامس، فإنّ البحث عن سرايه النهي المتعلّق بالوصف المفارق إلى موصوفه وعدمها صغرى محلّه المسأله السابقه كما لا يخفى.

إذا عرفت ما تقدّم من المقدمات فاعلم أنّ الكلام يقع تارةً في النهي المتعلّق بالعبادات وأخرى في النهي المتعلّق بالمعاملات، فيقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في العبادات

ولا- يخفى عليك أنّه لا فرق بين النهي المتعلّق بها وبالمعاملات من حيث كون البحث ذا جهتين، فكما أنّا نبحت في المعاملات تارةً في دلالة النهي لفظاً على الفساد وأخرى في الملازمه العقليّه بينهما، فكذلك الأمر في العبادات.

خلافاً للمحقّق الخراساني رحمه الله، فإنّ ظاهر كلامه انحصار البحث في العبادات في الملازمه العقليّه بين النهي عنها وفسادها حيث لم يتعرّض للبحث عن دلالته عليه لفظاً.

وذلك لأنّه يمكن أن يبحث في باب العبادات أيضاً - كالمعاملات - عن أنّ النهي عنها هل هو نهى مولوى تحريمى أو إرشاد إلى فسادها فيما إذا لم يكن

ص: ١٥٥

١- (١) وجه عدم التسليم أنّ تعلق النهي بأحد المتلازمين يستلزم امتناع تعلق الأمر بالآخر لا كونه محكوماً بعين حكمه. م ح -
ى.

قرينه في البين داله على أحد الطرفين، سيما أن أكثر الأوامر والنواهي المتضمنه لشرائط العبادات وموانعها إرشاديه، فإذا قيل: «صل مع الطهاره» يكون الأمر إرشاداً إلى شرطيه الطهاره للصلاه، وإذا قيل: «لا- تصل في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»^(١) يكون النهى إرشاداً إلى مانعيه جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه للصلاه.

فينبغي أن يبحث في مثل «لا تصلى أيام أقرائك» عن أنه أيضاً إرشاد إلى فسادها أو نهى مولوى تحريمى.

والظاهر هو الأول، سيما أن النهى المتعلق بالمعاملات يكون إرشاداً إلى فسادها.

مقتضى النهى التحريمى المتعلق بالعباده

والملازمه العقليه أيضاً متحققه بين النهى المولوى التحريمى المتعلق بالعباده وفسادها، لأنه كاشف عن كونها مبغوضه للمولوى مبعده عن ساحتها، فلا يمكن أن تكون مقربه إليه كى تقع صحيحه.

لكن قيل: لا يمكن تصوير اتصاف العباده بالحرمة الذاتيه، لعدم الحرمة بدون قصد القربه، إذ لا تكون حينئذ عباده كى تكون محرّمه، وعدم القدره عليها مع قصد القربه بها إلتشريعاً، لعدم صلاحيتها لأن يتقرب بها، فحينئذ تكون محرّمه بالحرمة التشريعيه لا محاله، ومعه لا تتصف بحرمة اخرى، لامتناع اجتماع المثليين كالضدين.

والحق ما ذكره المحقق الخراسانى رحمه الله فى الجواب بقوله:

ص: ١٥٦

١- (١) وسائل الشيعه ٣٤٦:٤، كتاب الصلاه، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ٦.

لا ضير في اتّصاف ما يقع عبادةً لو كان مأموراً به بالحرمة الذاتية، مثلاً صوم يوم العيدين كان عبادة منهيّاً عنها بمعنى أنه لو امر به كان عبادةً لا يسقط الأمر به إلّا إذا أتى به بقصد القربة، كصوم سائر الأيام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادةً كالسجود لله تعالى ونحوه، وإلّا كان محرّماً مع كونه فعلاً عبادةً، مثلاً إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى كان عبادة محرّمة ذاتاً حينئذٍ، لما فيه من المفسده والمبغوضيّة في هذا الحال (١)، إنتهى.

وبالجملة: لا إشكال في تحقّق الملازمة العقليّة بين النهى التحريمى المتعلّق بالعبادة وفسادها.

مقتضى النهى التنزيهى المتعلّق بها

وهكذا الأمر في النهى التنزيهى، كما إذا نهى عن اقتداء الحاضر بالمسافر وبالعكس وقلنا بكون الصلاة حينئذٍ أقلّ ثواباً حتّى من الصلاة فرادى، فهذا الاقتداء عبادة منهيّ عنها بنهى تنزيهى.

ووجه الفساد هاهنا أنّ ملاك حكم العقل بالملازمة بين النهى وفساد المنهيّ عنه هو مبغوضيّة المنهيّ عنه، سواء كانت مبغوضيّة كاملة شديده كما في النهى التحريمى أو في الجملة كما في النهى التنزيهى، فكما أنّ المبغوضيّة الشديده المنكشفه بالنهى التحريمى لا يمكن أن تجامع العباديّة والمقرّبيّة، فكذلك المبغوضيّة في الجملة المنكشفه بالنهى التنزيهى.

إن قلت: النهى التنزيهى ملازم للإذن في الفعل، وكيف يمكن الإتيان بعباده فاسده؟!

ص: ١٥٧

قلت: لا بأس به، إذ غاية ما يقتضيه الإذن هو عدم استحقاق العقوبة إذا أتى بهذه العبادة الفاسده.

وبعبارة اخرى: يستفاد من النهى التحريمى أمران: أحدهما: كون المنهَى عنه مبعوضاً للمولى مبعداً عن ساحتها، فلا يمكن أن يقع عباده صحيحه، ثانيهما: كونه حراماً ذا مفسده لازمه الاجتناب، فيستحق العقوبة على الإتيان بهذه العبادة الفاسده، فيترتب على صلاحه الحائض حكمان: وضعى، وهو فسادها، وتكليفى، وهو حرمتها المستلزمه لاستحقاقها العقوبة عليها، بخلاف النهى التنزيهى، حيث لا يستفاد منه إلا كون المنهَى عنه مرجوحاً فاسداً، وأما استحقاق العقوبة على الإتيان به فلا، بل هو ملازم للإذن فى الفعل المستلزم لعدم استحقاق العقوبة على الإتيان به كما لا يخفى.

والحاصل: أن النهى المتعلق بالعبادات كاشف عن فسادها، وذلك ظاهر فيما إذا كان إرشاداً إلى الفساد لفظاً، وكذلك إذا كان مولوياً، تحريمياً كان أو تنزيهياً، لتحقق الملازمه العقلية بين النهى المولوى وفساد المنهَى عنه.

المقام الثانى: فى المعاملات

وأما النهى المتعلق بالمعاملات: فالظاهر عند عدم القرينه أنه إرشاد إلى فسادها، وتوضيح ذلك يستدعى ملاحظه أمرين:

أ - أن المعاملات ليست اموراً اختراعیه تأسيسیه كالعبادات، بل هى إمضائيه، بمعنى أن الشارع لاحظ المعاملات المتداوله بين العقلاء، فأمضى كثيراً منها، كالبيع والنكاح والعتق والطلاق ونحوها، وردع عن بعض آخر، كالربا ونحوه.

نعم، ربما أضاف قيوداً آخر إلى معامله عقلائيته أمضاها، كاعتبار عدم الغرر في البيع مثلاً.

ب - أنّ لنا في المعاملات ثلاثه امور مترتبه: ١ - السبب، ٢ - المسبب، ٣ - الآثار المترتبه على المسبب، فأول ما يقع في البيع مثلاً- هو العقد أو المعاطاه - بناءً على كفايتها - ثم يترتب عليهما التمليك والتملك، ثم يترتب على التمليك والتملك جواز تصرف البائع في الثمن والمشتري في الثمن، فالغرض الأصلي من كل معامله هو ترتب الآثار المترقبه منها عليها.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الظاهر عند العقلاء في النهي المتعلقه بمعامله عند فقد قرينه داله على مولويته وإرشاديته أنه إرشاد إلى عدم ترتب الآثار التي كانت هي الغرض الأصلي منها عليها.

ولا يذهب عليك أنّا لا ندعى عدم إمكان تعلق النهي المولوى بالمعاملات، بل ندعى أنه إذا لم تكن قرينه داله على كون النهي المتعلق بمعامله إرشاداً إلى فسادها وعدم تحقق ما هو الغرض الأصلي منها أو مولويّاً تحريمياً أو تنزيهياً فالاستظهار العرفي يقضى بأنّه من قبيل الأوّل، وإلّا فلا- ريب في إمكان تعلق النهي المولوى بالمعاملات: بأسبابها التي تكون مقدوره بلا- واسطه، أو بمسبباتها التي تكون مقدوره بواسطه أسبابها، بل هو واقع في الشريعة، فإنّ النهي المتعلق ببيع المصحف للكافر مولوى تحريمى كما لا يخفى.

مقتضى النهي التحريمى المتعلق بالمعامله

وأما إذا احرز كون النهي مولويّاً تحريمياً فينبغى البحث تارة في الملازمه عقلاً، وأخرى شرعاً.

أما عقلاً: ففي المسأله فروض أربعه بحسب مقام الثبوت، لأن النهى إما أن يتعلّق بالسبب، أو بالمسبّب، أو بالتسبّب بسبب خاصّ، أو بالآثار.

والحقّ أنّه لا- ملازمه عقلاً- بين النهى وبين الفساد فيما إذا تعلّق النهى بالسبب، كالنهي المتعلّق بالبيع فى أثناء الصلاه حيث إنّ موضوع الحرمة هو التلّفظ بالإيجاب والقبول، لكونه كلاماً آدمياً والكلام الأدمى قاطع للصلاه وإيجاد القاطع حرام.

وجه عدم الملازمه أنّ حرمة السبب لا- تلازم سلب السبب عنه، وإلا لم يكن إتلاف مال الغير بالوجه الحرام - كما هو الغالب فيه (١) - سبباً للضمان، مع أنّه لا ريب فى سببته، سواء كان جائزاً أو حراماً.

ولا تعتبر المقرّبه فى المعاملات كى يقال بعدم إمكان اجتماعها مع الحرمة الكاشفه عن المبعوضيه والمبعديه.

وكذلك إذا تعلّق بالمسبّب كالنهي المتعلّق ببيع المصحف أو العبد المسلم من الكافر، حيث إنّ موضوع الحرمة هاهنا تمليكهما له، لا التلّفظ بالإيجاب والقبول.

وذلك لأنّ المفروض تحقّق جميع ما يعتبر فى البيع، فلا وجه لعدم ترتّب الأثر الذى هو النقل والانتقال عليه، وهذا الأثر وإن كان محرّماً مبعوضاً، إلا أنّ حرمة ومبعوضيته لا توجبان عدم تحقّقه عقيب تحقّق سببه، لما عرفت من عدم اعتبار المقرّبه فيه كى لا تجتمع مع المبعوضيه.

ص: ١٦٠

١- (١) قد لا يكون الإتلاف حراماً كما إذا كان المتلف صغيراً أو نائماً أو مضطراً إلى أكل طعام الغير ونحوها. منه مدّ ظلّه.

وفصل شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله في هذا القسم بأنه يحتمل في الأسباب وجهان:

أحدهما: أن تكون سببها واقعيه عقليه وإن لم يقدر عقولنا على أن تصل إليها لو لم يكشف عنها الشارع، فتصح معامله (١).

الثاني: أن تكون مجعولة شرعيه، فلا تصح، إذ يبعد أن يجعل الشارع بيع المصحف من الكافر مثلاً سبباً للتملك مع مبغوضيه المسبب عنده (٢).

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله في التقريرات.

وفيه: أن السبب في باب المعاملات لا تكون عقليه ولا شرعيه، بل عقلائيته ممضاه من قبل الشارع.

إن قلت: ما ذكر في الجعل الشرعي من الإشكال يجرى هاهنا أيضاً، لأن الجمع بين إمضاء سببته شيء مع مبغوضيه المسبب عند الممضى أمر بعيد في الغايه أيضاً.

قلت: لم يمض الشارع سببته كل واحد من الموارد الخاصه كى يستبعد في المورد المبغوض، بل أمضى البيع مثلاً بقوله: «أحلّ الله البيع» (٣) بنحو القانون الكلى الشامل لهذا المورد وغيره، ثم نهى عن بعض مصاديقه، كالبيع الغررى وبيع العبد المسلم من الكافر، فما يكون إرشاداً إلى الفساد كالأول يكون مقيداً لإطلاق «أحلّ الله البيع» بخلاف الثانى الذى هو مولوى تحريمى، إذ لا ملازمه

ص: ١٤١

١- (١) لأن ترتب الأثر عقيب المؤثر الواقعى التكوينى قهرى وإن كان محرماً شرعاً. م ح - ى.

٢- (٢) مطارح الأنظار ١: ٧٥٢.

٣- (٣) البقره: ٢٧٥.

بين حرمة تملك العبد المسلم للكافر وتسليطه عليه وبين عدم ترتبه على سببه، بل إطلاق «أحلَّ الله البيع» هاهنا محكم.

بل النهى المولى المتعلق بالمسبب يدل على الصحة، لاعتبار قدره فى متعلق التكليف، ولا يكاد يقدر عليه إلا فيما إذا كانت المعاملة مؤثراً صحيحه، فالنهي عن تملك العبد المسلم من الكافر كاشف عن كونه مقدوراً لنا، والقدره كاشفه عن تأثير العقد وترتب أثره عليه.

وهذا أحد الموارد التي نصدق فيها قول أبي حنيفة والشيباني بدلاله النهى على الصحة، وإن لم تصح موافقتها فى ذلك على الإطلاق كما حكيت عن فخر المحققين رحمه الله.

وكذلك إذا تعلق النهى المولى التحريمى بالتسبب بسبب خاص إلى المسبب وإن لم يكن نفس ذلك السبب ولا المسبب بحرام.

ومثل (1) له بالوصول إلى الفرقة بين الزوجين بالظهار، حيث إن التلقظ بالسبب - وهو قول الزوج لزوجته: «ظهرك على كظهر أمي» - ليس بحرام شرعاً، ولا المسبب الذى هو إيجاد الفرقة بينهما، وإلا لكان الطلاق أيضاً حراماً، وإنما الحرام هو الوصول إلى المفارقة بينهما من طريق الظهار.

فلا ملازمه أيضاً بين النهى فى هذا الفرض وفساد المعامله، بل يدل النهى هاهنا أيضاً على الصحة، لأنه كاشف عن كون التسبب بهذا السبب إلى ذلك المسبب مقدوراً للمكلف، والقدره كاشفه عن تأثير هذا السبب وترتب أثره عليه.

وأما إذا تعلق النهى بالآثار المترقبه عن المعامله فالعقل يحكم بالملازمه بين

ص: ١٦٢

١- (١) وهذا التمثيل وإن كان مورداً للمناقشه، إلا أن المناقشه فى المثال ليست من دأب المحصلين. منه مدّ ظله.

مثاله ما إذا تعلق النهى بالتصرف فى الثمن أو المثلن فى البع، نحو قوله عليه السلام:

«ثمن العذره من السحت»(١)، حيث يدل على حرمة جميع التصرفات فى ثمن العذره، فلا يمكن القول بصحة المعامله فى هذا القسم، إذ لا يعقل أن تكون صحيحه ولا يترتب عليها أى شىء من آثارها، مع أن الغرض الأصلي فى المعاملات هو ترتب الآثار كما عرفت(٢)، فإن الحكم بصحتها حينئذ لغو.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات فلو احرز أن النهى التحريمى تعلق بها بأى نحو من الأنحاء المتقدمه من السبب أو المسبب أو التسبب أو الآثار فلا بحث.

إنما الكلام فيما إذا شك فى كونه متعلقاً بها بأحد الأنحاء الثلاثه الأولى كى لا يلزم الفساد أو بالنحو الأخير كى يلزمه.

ولا يبعد أن يستظهر الأخير بملاحظه ما تقدم من أن الغرض الأصلي فى المعاملات هو ترتب الآثار عليها، فإن الظاهر من النهى أنه ناظر إلى ما هو الغرض الأصلي، إذ لا ينقدح فى نظر العرف من قوله: «لا تبع ما ليس عندك» - على فرض إحراز كون النهى فيه للتحريم - حرمة التلفظ بالألفاظ الخاصه، لأنها آلات لا ينظر فيها، ولا حرمة المسبب الذى هو أمر عقلائى ولا يكون مبغوضاً نوعاً، ولا التسبب بها إلى المسبب، بل ينقدح فى الذهن أن الغرض من النهى هو الزجر عن المعامله بلحاظ آثارها، فالممنوع هو ترتيب الآثار المطلوبه عليها كسائر معاملاتهم، وهو يلزم الفساد عقلاً كما عرفت.

هذا بالنسبه إلى الملازمه العقليه.

ص: ١٦٣

١- (١) وسائل الشيعه ١٧: ١٧٥، كتاب التجاره، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢- (٢) راجع ص ١٥٩.

وأما شرعاً: فذهب الشيخ الأنصارى رحمه الله إلى ثبوت الملازمه بين حرمة المعامله وفسادها، فتكون المعامله المنهيه عنها فاسده تعبداً وإن لم يحكم العقل بفسادها.

وذلك من جهه دلالة غير واحد من الأخبار عليه:

مثل ما رواه فى الكافى والفقيه عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: «ذاك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما»، قلت: أصلحك الله إن حكم بن عيينه وإبراهيم النخعى وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد ولا تحل إجازته السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام:

«إنه لم يعص الله، وإنما عصى سيده، فإذا أجازته فهو له جائز»^(١).

حيث دل بظاهره على أن النكاح لو كان ممّا حرّمه الله تعالى عليه لكان فاسداً.

وهاهنا إشكال معروف صعب الاندفاع، وهو أن عصيان السيد يستلزم كونه عاصياً لله تعالى، لوجوب إطاعه السيد على العبد وحرمة مخالفته شرعاً، فالنكاح بلا إذن بما أنه مخالفه السيد وعصيان له عصيان لله سبحانه أيضاً، فما معنى قوله عليه السلام: «إنه لم يعص الله، وإنما عصى سيده»؟

وأجاب عنه الشيخ رحمه الله فى التقريرات بأنّ معصيه الله تارة تكون بالمباشرة، وأخرى بواسطة عصيان المولى، فيستفاد من الروايه أن المعصيه المباشرة لم تتحقق من العبد كى يكون نكاحه فاسداً، والمعصيه بواسطة عصيان المولى لا تلازم الفساد.

ص: ١٦٤

١- (١) وسائل الشيعة ١١٤: ٢١، كتاب النكاح، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١.

وذكر لتوضيح ذلك مقدمات ثلاث:

١ - أنه يحتمل أن يكون العمل المبعوض الذي ارتكبه العبد هو السبب، أعني التلّفظ بالقبول في النكاح، ويحتمل أن يكون المسبّب، وهو التزويج، وظاهر الخبر هو الأول.

٢ - أن تصرّف العبد في نفسه بدون إذن سيّده حتّى بمقدار التكلّم بالقبول في النكاح يكون من مصاديق التصرّف في مال الغير بدون إذنه، وهو حرام شرعاً.

٣ - أن معصية الله قد تكون مباشرة وبلا واسطه كالزنا، وقد تكون بواسطه مخالفه المولى كعمل العبد بدون إذنه، فإنّه يعدّ معصيه الله تعالى بواسطه كونه عصياناً للمولى.

ثمّ استنتج منها أنّ المراد من الروايه أنّ معصيه الله الملازمه للفساد إنّما هي القسم المباشر منها، والعبد لم يعص الله تعالى مباشرة، لعدم حرمة التلّفظ بقبول النكاح في أصل الشرع، وإنّما عصى سيّده، لكونه متصرّفاً في ماله بغير إذنه، وهو وإن كان يستلزم معصيته تعالى أيضاً، إلّا أنّها لا تلازم الفساد، لكونها معصيه له تعالى مع الواسطه.

فيستفاد من هذا الخبر أنّ المعامله إذا كانت محرّمه مبغوضه لله تعالى بلا واسطه تكون فاسده(١).

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله مع توضيح منّا.

ما أفاده صاحب الكفايه في معنى الخبر المذكور

وأنكر المحقّق الخراساني رحمه الله دلالة الخبر على الملازمه بين الحرمة والفساد بقوله: لا- يخفى أنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصيه المنفيّه هاهنا أنّ النكاح

ص: ١٦٥

ليس ممّا لم يمضه الله ولم يشرعه كى يقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع المعصيه بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى، ولا بأس بإطلاق المعصيه على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به، كما اطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه معصيه (١)، (٢)، إنتهى.

ولا- يرتبط الخبر بالمقام بناءً على هذا التوجيه الذى ذكره صاحب الكفايه، إذ لا حرمة ولا معصيه بالمعنى المصطلح كى تدلّ على الملازمه شرعاً بين الحرمة وبين الفساد، ولا يرد عليه إشكال كفيته الجمع بين كون عمل العبد معصيه المولى وعدم كونه معصيه الله تعالى كى يحتاج إلى التخلّص منه.

نقد كلام الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى فى معنى الروايه

ولا يخفى أنّ حمل سؤال زواره «عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده» على تلفّظه بلفظ القبول فى النكاح من حيث كونه تصرفاً فى ملك المولى بعيد فى الغايه، سيّما أنّ القبول يمكن أن يكون بتوكيل الغير من دون أن يتلفّظ العبد به كى يكون متصرفاً فى ملك المولى، بل الذى كان مجهولاً عند زواره الذى بعثه على السؤال هو تزويج العبد وتشكيل الأسره التى تستلزم صرف مقدار من أوقاته إليها.

وأيضاً حمل كلمه المعصيه - التى هى عباره عن العمل المبعوض المحرّم - على ما لم يمضه الشارع كى تكون مربوطه بالأحكام الوضعيه خلاف الظاهر.

بيان ما هو الحقّ فى توضيح الحديث المذكور

والذى يختلج بالبال ويندفع به ما تقدّم من الإشكال أنّ ما فعله العبد من التزويج وتشكيل الأسره ينطبق عليه عنوانان: عنوان النكاح، وهو لم يتعلّق

ص: ١٦٦

١- (١) مع عدم نهى المولى عنه. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٢٧.

به نهى من الله سبحانه، بل يكون مشروعاً غير محرّم، وعنوان عصيان المولى (١) الذى تعلق به النهى شرعاً.

وقد عرفت فى مسأله الاجتماع أنّ كلّاً من الأمر والنهى لا يسرى عن العنوان الذى تعلق به إلى عنوان آخر.

ولذا قلنا ببقاء صلاه الليل على استحبابها وإن تعلق بها النذر، فإنّها وإن كانت بعنوان كونها وفاءً بالنذر واجبه توصيليه، إلّا أنّها بعنوان كونها صلاه الليل مستحبّه تعبديّه، فلا بدّ من أن يؤتى بها بقصد القربه، والاستحباب بناءً على اعتبار قصد الوجوب والندب فى العبادات.

وعلى هذا فالعبد المتزوج بغير إذن سيّده أتى بعمل مباح شرعاً، وهو النكاح، فإنّه بعنوانه ليس مبغوضاً عند الشارع، وإن انطبق عليه عنوان معصيه المولى، وهذا معنى قوله عليه السلام: «إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده»، فإنّ مورد السؤال هو ما يصدر عن العبد، وهو أصل النكاح الذى ليس بعنوانه مبغوضاً محرّماً عند الشارع، وإن كان عصياناً للمولى، وبهذا الاعتبار يكون حراماً شرعاً.

ويشهد على ما ذكر شواهد فى متون الروايات:

منها: ما عن زراره (٢) أيضاً عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأه بغير إذنه فدخل بها، ثمّ أطلع على ذلك مولاه، قال: «ذاك لمولاه».

ص: ١٦٧

١- (١) ولا ضير فى إطلاق «عصيان المولى» على تزويج العبد بمجرد عدم إذن المولى فيه وإن لم ينه عنه، لأنّ ارتكابه هذا الأمر المهمّ بدون إذنه خروج عرفاً من رسم العبوديّة وزى الرقيّه، فيعدّ عند العرف عاصياً للمولى. م ح - ى.

٢- (٢) نحن نستظهر فى مثل هذه الروايه أنّها ليست روايه ثانيه مستقلّه، بل هى نفس الروايه السابقه، لكنّها نقلت بعبارات اخر. منه مدّ ظلّه.

إن شاء فرّق بينهما»، إلى أن قال: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإن أصل النكاح كان عاصياً^(١)، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاصٍ لله، إنما عصى سيده ولم يعص الله، إن ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه وأشباهه»^(٢).

حيث صرّح بأن أصل النكاح شيء حلال وليس بمحرّم مثل النكاح في العدّه وأشباهه، فليس بمعصية الله، ومع ذلك عصى سيده، فالعبد لم يعص الله في أصل النكاح كي يصير فاسداً، وإن عصى سيده باعتبار إيقاعه بلا إذنه.

ومنها: ما رواه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاصٍ لله؟ قال: «عاصٍ لمولاه»، قلت: حرام هو؟ قال: «ما أزعّم أنّه حرام، وقل له أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه»^(٣).

فإنّ ظاهره كونه حلالاً- مع أنّه ممنوع من فعله إلّا بإذن مولاه، وما هذا إلّا لأجل ما تقدّم من أنّ النكاح ليس بحرام، لكن ينطبق عليه عنوان محرّم، وهو مخالفه المولى وعصيانه.

والرواية بهذا المعنى الذى استظهرناه منها تدلّ على الملازمة الشرعيّة بين حرمة المعامله وفسادها، حيث علّل فيها صحّح النكاح بأنّه لم يعص الله، ومفهومه أنّه لو كان الإتيان به عصيانياً لله لكان فاسداً، فالنكاح في العدّه حرام وفساد، ولانحتاج لإثبات فساده إلى أكثر من حرّمته، فلو لم يكن لنا دليل

ص: ١٤٨

١- (١) فى الفقيه: «فإنّه فى أصل النكاح كان عاصياً». م ح - ى.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١١٥:٢١، كتاب النكاح، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢، والكافي ٤٧٨:٥، كتاب النكاح، باب المملوك يتزوّد بغير إذن مولاه، الحديث ٢، ومن لا يحضره الفقيه ٣:٤٤٦، كتاب النكاح، باب المملوك يتزوّد بغير إذن سيده، الحديث ١.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١١٣:٢١، كتاب النكاح، الباب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢.

آخر على فساده لكفت الحرمة للدلاله عليه، لتعلقها بنفس عنوان «النكاح فى العده».

إن قلت: مورد الروايه هو خصوص النكاح، فلا يثبت بها الملازمه بين حرمة سائر المعاملات وفسادها.

قلت: يمكن إثباتها فى سائرهما بوجهين:

أ - بإلغاء الخصوصيّه.

ب - بعدم القول بالفصل.

هل النهى كاشف عن الصحه؟

قد أشرنا سابقاً إلى أنه حكى عن أبى حنيفه والشيبانى دلالة النهى على الصحه عقلاً، وعن فخر المحققين أنه وافقهما فى ذلك.

وظاهره عامّ يشمل جميع أقسام النهى المتعلق بالعبادات والمعاملات.

لكنك قد عرفت أنه كذلك فى المعاملات إذا كان متعلقاً بالمسبب (1) أو التسبب، لاعتبار القدره فى متعلق النهى، ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما إذا كانت المعامله مؤثره صحيحه، وأما إذا كان متعلقاً بالسبب فلا، لكونه مقدوراً حتى فيما إذا لم يكن صحيحاً، نعم، قد عرفت أنه لا يلزم الفساد أيضاً، وأما إذا تعلق بالآثار فقد عرفت أنه يكشف عن فساد المعامله فضلاً عن دلالتة على الصحه.

ص: ١٦٩

١- (١) هذا مع قطع النظر عن الأحاديث المرويّه عن أهل البيت عليهم السلام، وإلا فقد عرفت أنّ حرمة المعامله تلازم الفساد بحسب التعبد بالروايات، فتسليم دلالة النهى على صحه المعامله المنهيه عنها إنما هو بحسب حكم العقل الذى هو الدليل الوحيد فى المقام عند أبى حنيفه والشيبانى، حيث لا يعتقدان بأخبار أهل البيت عليهم السلام. منه مدّ ظله.

وذهب المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله إلى سقوط قولهما مطلقاً.

لكنه لم يتعرّض لما إذا تعلّق النهي بالتسبب إلى المسبب بسبب خاصّ، وبحث حول الصور الثلاثة الأخرى فقط، وحيث إنّ أيضاً نخالف أبا حنيفة والشيئاني بالنسبة إلى ما إذا تعلّق النهي بالسبب أو الآثار انحصر النزاع بيننا وبين المحقق الاصفهاني في صورته واحده من الصور المذكوره في كلامه، وهي ما إذا تعلّق النهي بالمسبب، فإنّه رحمه الله خالفنا وقال بعدم كشفه عن الصحه.

واستدلّ عليه بأنّ النهي عن المسبب وإن كان كاشفاً عن مقدوريته، إلّا أنّ مقدوريته لا تكشف عن صحته، لأنّ الكشف عن الصحه إنّما يتمّ فيما إذا كان لنا شيئان متغايران أحدهما الموصوف وهو وجود المنهى عنه والآخر وصف صحته، وكان هذا الوصف لازماً لذلك الموصوف، وأمّا إذا لم يكن هناك إلّا شيء واحد فلا مجال لأن يقال: مقدوريته كاشفه عن صحته، وكذا إذا كان لنا شيء قد يتّصف بالصحه وقد يتّصف بالفساد لا يكون مقدوريته ملازمه لتحقّقه صحيحاً، لإمكان أن يكون مقدوراً ويقع فاسداً.

والمقام فاقد للشرط الأوّل، إذ ليس لنا شيئان متغايران، لأنّ المسبب الذي تعلّق به النهي فرضاً هو التمليك مثلاً، وهو عبارته عن إيجاد الملكيه، وهو متّحد مع وجود الملكيه (1) بالذات ويختلفان بالاعتبار، حيث إنّ الشيء الواحد باعتبار انتسابه إلى العله إيجاد ومع قطع النظر عنه وجود، فأمر الملكيه دائر بين الوجود والعدم، لا أنّ إيجاد الملكيه يتّصف بالصحه بلحاظ وجودها، لأنّ وجود الملكيه ليس أثراً له كي يتّصف بلحاظه بالصحه دائماً، لأنّ الشيء

ص: ١٧٠

١- (١) وصحّه التمليك عبارته اخرى عن وجود الملكيه. منه مدّ ظلّه.

لا يكون أثراً لنفسه (١).

هذا حاصل كلامه في حاشيته على الكفايه المسمّاه بنهايه الدرايه.

نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله

وفيه أولاً: أنّ قول أبي حنيفه جارٍ في صورته اخرى من المسأله أيضاً، وهي ما إذا تعلّق النهي بالتسبّب إلى المسبّب بسبب خاصّ، والمحقق الاصفهاني رحمه الله لم يتعرّض لهذه الصوره، ولا يجرى فيها ما استدللّ به لبطان قول أبي حنيفه بالنسبه إلى المسبّب كما لا يخفى (٢)، فلا يصحّ إنكار الكشف عن الصحّه مطلقاً وإقامه البرهان عليه في بعض الأقسام.

وثانياً: أنّ النزاع ليس في أمر لفظي كى يقال: ليس هاهنا أمران متغايران ذاتاً حتّى يكون أحدهما صفه للآخر ويسمّى بالصحّه، بل النزاع في أنّ المسبّب المنهى عنه هل يترتّب على سببه أم لا؟ فيقول أبو حنيفه: نعم، لأنّ النهي عن المسبّب كاشف عن كونه مقدوراً، ومقدوريته تكشف عن تحقّقه عقيب سببه، ولا نعنى بصحّته إلّاهذا.

هذا بالنسبه إلى المعاملات.

نقد القول بكشف النهي عن الصحّه في العبادات

وأما العبادات فلا مجال لقول أبي حنيفه فيها أصلاً.

أمّا بناءً على كون ألفاظها موضوعه للأعمّ من الصحيح والفاسد فواضح،

ص: ١٧١

١- (١) نهايه الدرايه ٢: ٤٠٧.

٢- (٢) لأنّ النهي إذا تعلّق بالمسبّب كان المنهى عنه - وهو إيجاد الملكيه مثلاً - متّحداً مع وجودها، بخلاف ما إذا تعلّق بالتسبّب إلى المسبّب بسبب خاصّ، فإنّ المنهى عنه - وهو التسبّب - غير وجود الملكيه، كما هو واضح. م ح - ي.

فإنَّ النهي وإن كان دالًّا على مقدوريَّتها، إلَّا أنَّ مقدوريَّتها لا تدلُّ على وقوعها صحيحه كما لا يخفى.

وأما بناءً على كونها موضوعه لخصوص الصحيح فلاَّتهم إن أرادوا به الصحيح من جميع الجهات حتَّى القيود الناشئه من الأمر - كقصد القربه - فلا يمكن أن يتعلَّق بها النهي، لأنَّ النهي لو تعلَّق بالصلاه الصحيحه من جميع الجهات المشتمله على قصد القربه بمعنى داعى الأمر الملازم للأمر لا-جتمع الأمر والنهي فى شىء واحد بعنوان واحد، وهو محال، نعم، لو أمكن تعلَّق النهي بها لكان كاشفًا عن صحَّتها كما لا يخفى.

وإن أرادوا به الواجد لجميع الأجزاء والشرائط سوى ما جاء من قبل الأمر - كقصد القربه بمعنى داعيه - فلا-ريب فى أنَّ مقدوريَّه العباده المنكشفه بالنهي لا تستلزم وقوعها صحيحه، لكونها مقدوره وإن لم تكن صحيحه، وذلك بأن أتى بها خاليه من قصد امتثال الأمر.

والحاصل: أنَّ النهي عن العبادات يكشف عن فسادها مطلقًا، وكذلك النهي عن المعاملات إذا كان إرشادًا إلى الفساد، وأما إذا كان مولويًا تحريميًا ففى المسأله صور أربع، يكون النهي كاشفًا عن صحَّتها فى صورتين، وهما ما إذا تعلَّق النهي بالمسبب أو بالتسبب بسبب خاصٍّ إليه، وعن فسادها فيما إذا تعلَّق بالآثار، ولا يكشف عن شىء منهما فيما إذا تعلَّق بالسبب.

هذا بحسب الملازمه العقليَّه.

وأما بحسب الملازمه الشرعيَّه فحرمه المعامله تكشف عن فسادها بمقتضى الروايات المنقوله عن أهل البيت عليهم السلام.

هذا تمام الكلام فى مسأله كشف النهي عن فساد المنهَى عنه، وبه تمَّ مباحث النواهى، والحمد لله ربَّ العالمين.

المقصد الثالث: في المفاهيم

اشاره

وفيه مقدّمه وفصول

ص: ١٧٣

فىذكر فىها امور ثلاثه:

الأول: فى المراد بالمفهوم فى المقام

إنّ المفهوم لغه: ما يفهم من اللفظ، سواء كان مفرداً أم مركّباً، فهو عباره اخرى عن المعنى والمدلول، ولا يخفى أنّه بهذا المعنى ليس مراداً للأصوليين، بل أرادوا به المفهوم فى مقابل المنطوق، وحيث إنّ المنطوق ليس لفظاً مفرداً، بل قضيه مذكوره، فالمفهوم الذى يقابله عباره عن قضيه غير مذكوره لازمه للقضيه المذكوره.

وبه يظهر فساد ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله فى أوّل كلامه من أنّه «حكم إنشائى أو إخبارى تستتبعه خصوصيه المعنى الذى ارىد من اللفظ بتلك الخصوصيه»^(١) وفى آخر كلامه من أنّه «حكم غير مذكور لا أنّه حكم لغير مذكور»^(٢).

وينبغى أن نبين الفرق بين القضيه والحكم كى يتضح فساد ما ذكره رحمه الله، فنقول: إذا قلنا: «الصلاه واجبه» فهو قضيه، وإذا قلنا: «وجوب الصلاه» فهو

ص: ١٧٥

١- (١) كفايه الأصول: ٢٣٠.

٢- (٢) المصدر نفسه.

حكم، والمنطوق في قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» نفس هذه القضية الشرطية التي يصحّ السكوت عليها، لا الحكم المستفاد منها، فالمفهوم المقابل للمنطوق أيضاً قضية شرطية أخرى لازمه للقضية المنطوقية مخالفه لها في الإيجاب والسلب بحسب الشرط والجزاء، وهي «إن لم يجئك زيد فلا- يجب إكرامه»، لا ما تشتمل عليه من الحكم، فلا يصحّ إطلاق الحكم على المفهوم كى تتنازع في أنه هل هو حكم غير مذكور أو حكم لغير مذكور.

نعم، عبّر في أواسط كلامه بحسب ارتكازه الطبيعي بما هو الحقّ حيث قال:

فمفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً- لو قيل به قضية شرطية سأل به بشرطها وجزائها لازمه للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية(١).

الثاني: في كون المفهوم من صفات المدلول أو الدلالة

والحقّ أنه لا- وجه لجعل أمره دائراً بين كونه من صفات المدلول أو الدلالة والقول بكونه من صفات المدلول أشبه وكون توصيف الدلالة به أحياناً من باب التوصيف بحال المتعلّق كما فعل المحقّق الخراساني رحمه الله(٢).

وذلك لأنّ المفهوم على مسلك القدماء القائلين به ممّا حكم به العقل، فإنّ المتكلم العاقل الملتفت المختار إذا أتى بقيد يحكم العقل بدخاله ذلك القيد في الحكم، فينتفى بانتفائه.

فالمفهوم - على هذا - عبارة عن حكم عقلي مبنّى على خصوصيات المولى الحاكم، فلا مجال للقول بكونه وصفاً لشيء كى يبحث في أنّ ذلك الشيء هل هو المدلول أو الدلالة.

ص: ١٧٦

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) المصدر نفسه.

نعم، بناءً على مسلك المتأخرين - الذين منهم صاحب الكفاية - من أنّ المفهوم على القول به يستفاد من دلالة أدوات الشرط مثلاً بالوضع أو بالإطلاق أو إطلاق نفس الشرط على العلية المنحصرة، فهو عبارة عن مدلول التزامي للقضيّة المنطوقية.

لكنّ الالتزام لا يتعين أن يكون وصفاً للمدلول كي يكون توصيف الدلالة به مجازاً ومن قبيل التوصيف بحال المتعلق، بل كما يمكن أن يكون وصفاً للمدلول حقيقةً يمكن أن يكون وصفاً للدلالة، بل للدالّ أيضاً كذلك، لصحّه أن يقال: «إن لم يجئك زيد فلا- يجب إكرامه» مدلول التزامي ل «إن جاءك زيد فأكرمه»، أو يقال: دلالة «إن جاءك زيد فأكرمه» على المفهوم دلالة التزامية، أو يقال: «إن جاءك زيد فأكرمه» تدلّ بالالتزام على أنه إذا لم يتحقّق مجيء زيد فلا يجب إكرامه، ولا نرى في شيء من ذلك عنايةً وتجوّزاً.

والحاصل: أنّ المفهوم على مسلك القدماء حكم عقلي لا يصلح لأن يكون وصفاً لشيء أصلاً، وعلى مسلك المتأخرين يمكن أن يكون وصفاً لكل واحد من الدالّ والمدلول والدلالة حقيقةً وبلا عناية وتجوّز.

الثالث: في كون البحث صغرياً

ثمّ إنّ الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله(1) من أنّ البحث في المفاهيم بحث صغروي لا كبروي(2)، ضروره أنّا نتنازع في أنّ دخل مثل الشرط أو الوصف المتحقّقين في القضيّة الشرطيّة والوصفيّة في الحكم هل يكون بنحو

ص: ١٧٧

١- (١) راجع كفاية الأصول: ٢٣١.

٢- (٢) بخلاف أكثر المسائل الأصولية، كمسأله خبر الواحد وظواهر الكتاب والإجماع المنقول وغيرها، فإنّ النزاع فيها كبروي، إذ نتنازع فيها عن حجّيتها. منه مدّ ظلّه.

دخل العلة المنحصرة في المعلول، فينتفى الحكم عند انتفائهما كما يثبت عند ثبوتهما أم لا؟

وبعبارة أخرى: نبحت في أنّ القضيّة المنطوقية هل تستتبع قضيّة مفهوميّة غير المذكورة في الكلام أم لا-؟ ولا نبحت في حجّيته مفهوماً بعد الفراغ عن ثبوته، فإنّه لو ثبت لكان حجّيته أمراً واضحاً، فلا مجال للبحث عنها.

وذلك واضح على مسلك المتأخّرين، ضروره أنّهم يتنازعون في أنّ أدوات الشرط مثلاً هل تدلّ على العليّة المنحصرة كي ينتفى الحكم عند انتفاء الشرط أم لا؟

وهذا هو البحث عن تحقّق المدلول الالتزامي الذي نعبر عنه بالمفهوم، وأمّا البحث عن حجّيته فلا مجال له بعد الفراغ عن أصل ثبوته بالدلالة الالتزامية.

وأما على مسلك القدماء فلأنّ البحث المعقول عندهم إنّما هو أنّ العقل هل يحكم بدخاله القيد - المأتيّ به في كلام العاقل الملتفت المختار - في الحكم دخاله كاملاً بحيث يثبت عند ثبوته وينتفى عند انتفائه، أم لا- يحكم؟ وأما أصل مدخليته في الحكم فلا يمكن أن ينكرها أحد أصلاً، ضروره وضوح دخله بنحو الثبوت عند الثبوت، وإلّا لكان لغواً لا يصدر عن الحكيم.

فالبحث عند القدماء أيضاً يرجع إلى البحث في دخاله القيد في الحكم بنحو دخاله العلة المنحصرة في المعلول.

ولا شبهه في أنّ هذا البحث صغرى، والباحثون بصدد إثبات تحقّق المفهوم ونفيه، لا بصدد إثبات حجّيته ونفيها بعد الفراغ عن أصل وجوده.

إذا عرفت هذا فلنشرع فيما هو المهمّ من مباحث المفاهيم في أربعة فصول:

الفصل الأول فى مفهوم الشرط

اشاره

الجملة الشرطيه هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام، أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.

ولا يخفى عليك أنّ البحث عن مفهوم الشرط لا يختصّ بما إذا كان الجزاء حكماً تكليفاً مثل «إن جاءك زيد فأكرمه»، أو وضعياً نحو «إذا كان الماء قدر كزّ لم ينجسه شيء»^(١)، بل يعمّ ما إذا كان خبراً، مثل «إن جئتني جئتك»، وإن كان المهمّ لنا خصوص ما إذا كان حكماً شرعياً.

البحث حول أدلّه المثبتين لمفهوم الشرط

استدلّ القدماء القائلون بثبوت المفهوم بأنّ كلّ قيد من قيود الكلام إذا صدر من العاقل المرید الملتفت يكون دخيلاً فى الحكم، ولا يجرى فيه احتمال الخطأ واللغو، كما لا يجرى فيه احتمال استعماله لغير التفهيم والتفهيم من الأغراض، كالمزاح، وتمرين الخطابه والتجويد، ونحو ذلك، لأنّ الألفاظ وضعت لأجل سهوله التفهيم والتفهيم، فاستعمالها لغير هذا الغرض خلاف الأصل.

ص: ١٧٩

١- (١) وسائل الشيعه ١: ١٥٨ و ١٥٩، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٦.

فَتَحْصَلُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ إِثْبَانَ الْقَيْدِ دَلِيلٌ عَلَى دَخْلِهِ فِي الْحُكْمِ، وَعَدَمُ الْإِثْبَانِ بِشَيْءٍ آخَرَ دَلِيلٌ عَلَى عَدَمِ دَخْلِ شَيْءٍ آخَرَ فِيهِ، وَبِهِ تَمَّ الْمَطْلُوبُ، فَأَمْرُ الْحُكْمِ وَجُوداً وَعَدَمًا دَائِرَ مَدَارِ وَجُودِ ذَلِكَ الْقَيْدِ وَعَدَمِهِ، فَهُوَ ثَابِتٌ مَا دَامَ ثَبِتُ الْقَيْدِ وَمُنْتَفِيٌّ مَا دَامَ انْتِفَاؤُهُ، وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِالْمَفْهُومِ.

وَلَا يَخْفَى أَنَّ هَذَا الدَّلِيلَ لَوْ تَمَّ لَجَرَى فِي جَمِيعِ الْجُمَلِ الْمُنْتَازِعِ فِيهَا فِي بَابِ الْمَفَاهِيمِ.

بِخِلَافِ مَا اسْتَدَلَّ بِهِ الْمُتَأَخَّرُونَ، فَإِنَّ مَا اسْتَدَلُّوا بِهِ لِإِثْبَاتِ الْمَفْهُومِ فِي الْجُمْلَةِ الشَّرْطِيَّةِ لَا يَجْرَى فِي الْجُمْلَةِ الْمُشْتَمَلَةِ عَلَى الْوَصْفِ أَوْ الْغَايَةِ أَوْ غَيْرِهِمَا، وَلَا- بِالْعَكْسِ، بَلْ لَهُمْ فِي كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْجُمَلِ الْمُبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْمَفَاهِيمِ دَلِيلٌ خَاصٌّ بِهَا، لَا يَجْرَى فِي غَيْرِهَا.

نقد دليل القدماء لإثبات المفهوم

لَكِنَّ الْكَلَامَ فِي تَمَامِيهِ هَذَا الدَّلِيلَ وَإِثْبَاتِ الْمَدْعَى بِهِ، فَإِنَّ صُدُورَ الْقَيْدِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ الْمُتَّصِفِ بِالصِّفَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى دَخَالَتِهِ فِي شَخْصِ الْحُكْمِ الَّذِي فِي الْمَنْطُوقِ وَعَدَمِ دَخْلِ غَيْرِهِ فِيهِ، فَيَنْتِجُ انْتِفَاءُ شَخْصِ هَذَا الْحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الْقَيْدِ، وَهَذَا لَيْسَ مَحَلَّ النِّزَاعِ، لِاتِّفَاقِ الْكُلِّ عَلَى أَنَّ كُلَّ قَيْدٍ مِنْ قِيُودِ الْكَلَامِ مَقْوَمٌ لِمَوْضُوعِ الْحُكْمِ الْمَذْكُورِ فِيهِ، فَيَنْتَفِيءُ الْحُكْمُ بِانْتِفَائِهِ، بَلِ النِّزَاعُ إِنَّمَا هُوَ فِي انْتِفَاءِ سِنَخِ الْحُكْمِ الْمَذْكُورِ فِي الْمَنْطُوقِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الْقَيْدِ كَمَا قَالَ الْمُحَقِّقُ الْخِرَاسَانِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ (١)، كَمَا أَنَّ الْمَفْهُومَ الْمَوْافِقَ أَيْضًا هُوَ ثَبُوتٌ مِثْلَ الْحُكْمِ الْمَذْكُورِ وَسِنَخُهُ لَا شَخْصَهُ.

ص: ١٨٠

والشاهد على عدم دخل القيود فى سنخ الحكم أنه لو كان الإتيان بقيد دالاً على دخله فى سنخ الحكم وعدم دخل غيره فيه لكان قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» منافياً لقوله الآخر: «إن سلم عليك زيد فأكرمه»، مع وضوح عدم المنافاه بينهما.

كيف وقد وردت قيود متعدده لحكم واحد فى جمل مختلفه فى الشريعه المقدسه، فورد تارة: أن «الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شىء» وأخرى: أن «الماء الجارى لا ينجسه شىء» وثالثه: أن «ماء المطر لا يفسده شىء» ورابعه:

أن «ماء البئر ذو مادّه لا ينجسه شىء» من دون أن نجد التنافى بين هذه الجمل، مع أن القيد الوارد فى كلّ منها لو كان دخيلاً فى سنخ الحكم ولم يكن غيره دخيلاً فيه لتحقق التنافى بينها كما لا يخفى.

البحث حول دلاله أداء الشرط بالوضع على العليّه المنحصره

وأما المتأخرون فقد استدلووا لإثبات المفهوم فى القضايا الشرطيّه بدلالته على كون الشرط علّه منحصره للجزاء والحكم، فينتفى بانتفائه.

ثم إنهم اختلفوا فى كيفيه دلالته على ذلك:

فذهب بعضهم إلى أنها بالوضع، لتبادر العليّه المنحصره من أداء الشرط.

ولابدّ من تقديم أمرين لكى يتّضح فساد هذا الدليل:

أ - أن كون شىء علّه منحصره لشىء آخر يتوقّف على سته امور:

١ - أن يكون بينهما علاقه وارتباط.

٢ - أن تكون هذه العلاقه بنحو اللزوم، لا من باب الاتفاق.

٣ - أن يكون الثانى مترتباً على الأوّل، لا كالأربعه والزوجيّه، حيث إنّ

بينهما علاقته لزوميه، لكن لا ترتب بينهما(١).

٤ - أن يكون الترتب على نحو الترتب على العله.

٥ - أن تكون العله تامه.

٦ - أن لا يكون للمعلول عله اخرى.

ولو انعدم أحد هذه الأمور لما تحققت العليه المنحصره بين شيئين كما لا يخفى.

ب - أنه لا- شبهه في استعمال الجملة الشرطيه في العليه المنحصره، فأريد منها الانتفاء عند الانتفاء في موارد متعدده، إنما الإشكال في أنه بالوضع وتبادر العليه المنحصره منها بحيث لا بد من حملها على الانتفاء عند الانتفاء لو لم يبق على خلافه قرينه من حال أو مقال، وكان استعمالها في غيره بنوع من المسامحه ورعايه العلاقه أم لا؟

الظاهر أن استعمالها في غير موارد العليه المنحصره يكون أيضاً على نحو الحقيقه وبدون التسامح ورعايه العلاقه.

ألا- ترى أننا نستعمل الجملة الشرطيه فيما إذا كان للجزاء عله اخرى غير الشرط، فنقول: «إذا طلعت الشمس فالحراره موجوده»، وفيما إذا كان الشرط عله ناقصه للجزاء، فنقول: «إذا تحققت النار يتحقق الإحراق»، وفيما إذا لم يكن بينهما ترتب وعليه، فنقول: «إذا تحققت الأربعة تتحقق الزوجيه».

والوجدان السليم قاض بكون هذه الاستعمالات جميعها حقيقه، لأننا

ص: ١٨٢

١- (١) الأنسب أن يمثل للشيين الذين لا ترتب بينهما بمعلولين لعله واحده، إذ الزوجيه من لوازم ماهيه الأربعة، واللازم متأخر رتبه عن الملزوم، نعم، يمكن أن يمثل بهما لما إذا لم يكن الترتب على العله، لعدم كون الأربعة عله للزوجيه. م ح - ي.

لا نرى فيها عناية ومسامحه(١).

بل تستعمل الجمله الشرطيّه فيما إذا كان بين الشرط والجزاء صرف ارتباط وإن لم يكن بنحو اللزوم من دون رعايه علاقته وإعمال قرينه، ألا- ترى أننا نقول: «إن جاء قائد الحكومه الإسلاميه «مدّ ظلّه» إلى قم يخرج الناس من بيوتهم لأجل استقباله؟ ودعوى كونه مجازاً في غايه السقوط.

والحاصل: أنّ أداه الشرط لا تدلّ إلّاعلى مجرد العلقه والارتباط بين الشرط والجزاء.

البحث حول دلالة أداه الشرط بالانصراف على المفهوم

وذهب بعض آخر إلى أنّ أداه الشرط تدلّ على العليّه المنحصره بالانصراف، لكونها أكمل أقسام الارتباط الموضوع له أداه الشرط.

وفيه أولاً: أنّ أكمليه بعض مصاديق الموضوع له لا توجب انصراف اللفظ إليه وانتقال الذهن إلى خصوصه عند استماعه، وإلّا لانصرف لفظ الإنسان مثلاً إلى العالم، لكونه واجداً لكمال ليس في الجاهل.

بل منشأ الانصراف إنّما هو كثره الاستعمال في المنصرف إليه بحيث ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ، ولا يخفى أنّ استعمال أداه الشرط في العليّه المنحصره ليس بأكثر من استعمالها في غيرها من سائر أقسام الارتباط، بل الأمر بالعكس كما لا يخفى.

ص: ١٨٣

١- (١) هذا صحيح في جميع ما ذكره الأستاذ «مدّ ظلّه» إلّا فيما إذا كان الشرط علّه ناقصه للجزاء، فإنّ المتبادر من الجمله الشرطيّه كون الشرط علّه تامّه له، فلا بدّ من أن يكون قولنا: «إذا تحققت النار يتحقّق الإحراق» مجازاً بمعونه القرينه، ولو كانت تلك القرينه علمنا الخارجى بأنّ النار لا تؤثر في الإحراق إلّا بعد انضمام الشرط وعدم المانع إليها. م - ح - ي.

وثانياً: أنا نمنع كون الارتباط بين العلة المنحصرة ومعلولها أقوى وأكمل ممّا إذا لم تكن العلة كذلك، فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاصّ الذي لا بدّ منه في تأثير العلة في معلولها أكدّ وأقوى، كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله (1). بل قد يكون الارتباط بين الشيئين الذين ليست بينهما علّية ومعلوليه أقوى من الارتباط بين العلة والمعلول، ألا ترى أنّ ربط الزوجية بالأربعة يكون أكمل من ربط المعلول بعلته؟ لأنّ الزوجية من لوازم ماهية الأربعة، والارتباط بين العلة والمعلول إنّما هو بين وجوديهما الخارجيين فقط كما لا يخفى.

البحث حول دلالة أداه الشرط بالإطلاق على المفهوم

وذهب بعض ثالث - بعد تسليم وضع الأداه لمطلق الارتباط وعدم انصرافها إلى العلّية المنحصرة - إلى دلالة الأداه على المفهوم بسبب الإطلاق ومقدمات الحكمه.

وذلك لأنّ المتكلّم إذا كان في مقام بيان تمام مراده حتّى من جهة نوع الارتباط ولم يأت بقريته دالّه عليه في كلامه ولم يكن قدر متيقّن في مقام التخاطب في البين فلا بدّ من حمل كلامه على العلّية المنحصرة، لأنّها حيث تكون أكمل أنواع الارتباط لا تحتاج إلى مؤونه زائده، بخلاف سائر أنواعه التي يحتاج كلّ واحد منها إلى قيد لكي يتبيّن.

كما أنّ قضيه إطلاق صيغه الأمر هو الوجوب النفسى، لأنّه لا يحتاج إلى مؤونه زائده، بخلاف الغيرى الذي وجوبه مقيد بوجوب ذلك الغير.

ص: ١٨٤

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ تعيّن العليّه المنحصره من بين أنحاء الارتباط بالإطلاق المسوق في مقام البيان بلا معيّن، ومقايستها بالوجوب النفسى مع الفارق، فإنّ النفسى هو الواجب على كلّ حال، بخلاف الغيرى، فإنّه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونه التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق في الصيغه محمولاً عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العله المنحصره، ضروره أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم والترتب محتاج في تعيّنه إلى القرينه مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً كما لا يخفى(١).

أقول: قد عرفت في مبحث الأوامر أنّ إطلاق صيغه الأمر أيضاً لا يقتضى الوجوب النفسى، لأنّه قسم من الوجوب كما أنّ الوجوب الغيرى قسم آخر منه، فكلّ منهما يحتاج إلى قيد زائد على أصل الوجوب، وإلّا لزم عيّنّه المقسم مع قسمه، وهو غير معقول، وكذلك الأمر في المقام، لأنّ الارتباط بنحو العليّه المنحصره يحتاج إلى قيد زائد على أصل الارتباط كسائر أنواعه، وإلّا لزم عيّنّه المقسم مع قسمه.

والحاصل: أنا لا نحتاج إلى الفارق بين المقام وبين مسأله الوجوب النفسى والغيرى، لفساد المقيس عليه عندنا، بخلاف المحقق الخراسانى الذى تسلّم المطلب في المقيس عليه.

البحث حول دلالة إطلاق الشرط على المفهوم

ثمّ إنّه ربما يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط، لأنّه لو لم يكن علّه منحصره لثبوت الجزاء يلزم تقييده، ضروره أنّه لو قارنه أو سبقه الآخر لما

ص: ١٨٥

أثر وحده (١)، وقضيته إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله:

وفيه: أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه من المعلوم ندره تحقّقه (٢) لو لم نقل بعدم اتّفاقه (٣).

ولا يخفى أنّ هذا الجواب يرجع إلى إنكار الصغرى، أعني تحقّق الإطلاق، مع تسلّم الدلالة على المفهوم على فرض تحقّقه.

والحقّ في الجواب إنكار الكبرى، لأنّ هذا الدليل يرجع واقعاً إلى ما استدللّ به القدماء، من أنّ كلّ قيد صدر من العاقل المرید الملتفت يكون دخيلاً في الحكم، ولا يكون غيره دخيلاً فيه، ولا نستوحش أن نعبّر عنه بكون الشرط علّه منحصره للجزاء، لأنّه يكون علّه منحصره لشخص الحكم المذكور في الكلام، وغايته أنّ هذا الحكم الشخصي ينتفي بانتفاء الشرط، وقد عرفت أنّ المفهوم عبارته عن انتفاء سنخه ومثله، لا شخصه.

تقرير آخر لاستفاده المفهوم من إطلاق الشرط ونقده

وقد يقرّر إطلاق الشرط واستنتاج المفهوم منه بطريق آخر، وهو أنّه كما يستفاد من إطلاق صيغته الأمر الوجوب التعيني إذا لم يكن في الكلام قرينه دالّه عليه ولا على التخييري - لأنّ الوجوب التعيني لا يحتاج بيانه إلى مؤونه

ص: ١٨٦

١- (١) أمّا في صورته المقارنه فلاّنّ العلتين المستقلّتين إذا وردتا على معلول واحد صارت كلّ واحده منهما جزء المؤثر، لعدم إمكان تأثير علتين على معلول واحد تمام التأثير، وأمّا في صورته السبق فلاّنّ المعلول إذا وجد بعلته السابقيه فلم يبق مجال لتأثير اللاحقه أصلاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وتحقّق الإطلاق نادراً لا- يجدى القائل بالمفهوم، لأنّه بصدد إثبات المفهوم في جميع القضايا الشرطيّه لا في بعض مواردّها النادره. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفایه.

٣- (٣) كفایه الأصول: ٢٣٣.

زائده، بخلاف التخييري الذي يحتاج بيانه إلى عطف عدله بكلمه «أو» ونحوها - كذلك يستفاد من إطلاق الشرط كونه علّه منحصره لثبوت الجزاء، إذ لو لم يكن كذلك لكان على المتكلم عطف غيره ممّا كان علّه لثبوتها أيضاً عليه بكلمه «أو» ونحوها، كأن يقول مثلاً: «إن جاءك زيد أو سلم عليك فأكرمه».

وفيه أولاً: أنّا نمنع المطلب في المقيس عليه كما عرفت غير مرّه، لأنّ الوجوب التعيني أيضاً يحتاج إلى القيد كالتخييري، وإلّا لزم كون القسم عين المقسم، وهو محال.

وثانياً: أنّ هذا الدليل لا يدلّ إلّا على كون الشرط علّه منحصره لثبوت شخص الحكم في الجملة الشرطيّه، وقد عرفت أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط لا شخصه.

لكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله حيث تسلّم المطلب في المقيس عليه - وهو استفاده الوجوب التعيني من إطلاق صيغه الأمر - تكلف هاهنا بيان الفارق بينه وبين المقام، بأنّ كلّ واحد من الوجوب التعيني والتخييري نوع من الوجوب مغاير للآخر ماهيّةً، بخلاف العلّه المنحصره وغير المنحصره، فإنّهما ليستا نوعين متغايرين من العلّه، فإنّ الانحصار وعدمه ليسا من مقومات العلّه، بل هما مربوطان بتأثير شيء آخر أيضاً في المعلول وعدمه، ألا- ترى أنّ المجيء لا تتغيّر علّيته لوجوب الإكرام بسبب كونه علّه منحصره له وعدمه؟

والحاصل: أنّ العلّيه ماهيّة واحده غير متنوّعه بواسطه الانحصار وعدمه، بل ليست ماهيّة مشكّكه بالشّدّه والضعف أيضاً بالنسبه إلى العلّه المنحصره وغيرها، لما عرفت من عدم كون العلّه المنحصره أقوى في التأثير

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله مع توضيح منا.

لكن قد عرفت أننا لا نحتاج إليه بعد إنكار المطلب في المقيس عليه.

البحث حول دلالة إطلاق الجزاء على المفهوم

ثم إنه تمسك بعضهم لإثبات المفهوم بإطلاق الجزاء، وزعم أن الإطلاق لا يجري في الشرط ولا في أدواته، لأن مجاري الإطلاق إنما هي المجموعات الشرعية، ولا تنال يد الجعل بالشرطية والسببية ونحوهما من الأحكام الوضعيه، فلا يصح القول بأن الشارع جعل خفاء الأذان سبباً لوجوب القصر بقوله: «إذا خفي الأذان فقصر»، لأن السببية غير قابله للجعل، وهكذا الأمر في سائر القضايا الشرطية، لاختصاص الجعل بالتكليفات وما يقرب منها من الوضعيات، كالطهاره والنجاسه.

فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» لا يجري الإطلاق في الشرط ولا في كلمه «إن» لعدم كونهما من المجموعات، لكن يجري في الجزاء، لكونه حكماً تكليفاً مجعولاً، فنقول: حيث إن المولى في مقام البيان ولم يقتيد وجوب الإكرام إلّا بقيد واحد وهو المجيء، نعلم أن غيره لا يكون مؤثراً في وجوب الإكرام، وإلّا كان عليه بيانه، فينتفى وجوب الإكرام بانتفاء المجيء.

وفيه أولاً: أننا لا نسلم عدم قابليته مثل السببية والشرطية للجعل، فإنك ستعرف في مبحث الاستصحاب قابليته هذا النوع من الوضعيات أيضاً للجعل.

وثانياً: أننا لا نسلم اختصاص جريان الإطلاق بالمجموعات، إذ يكفي في

جريانه كون المجرى مرتباً بالحكم المجعول بنحو من الأنحاء وإن لم يكن نفسه مجعولاً، ألا ترى أنهم يتمسكون بإطلاق الرقبه إذا قال المولى: «أعتق الرقبه» مع وضوح عدم كونها من المجعولات؟

وثالثاً: أنّ جريان الإطلاق في الجزاء لا يثبت المفهوم.

توضيح ذلك: أنه سيجيء في محله أنّ المطلق لا يدلّ على الشمول والسريان، بل على أنّ تمام مراد المتكلم هو الماهية المطلقة، وهذا هو الفارق الأصيل بينه وبين العام.

فمعنى إطلاق قوله: «أعتق الرقبه» أنّ تمام موضوع حكمه هو الرقبه، وأمّا ما نقول في تفسيره: «الواجب هو عتق الرقبه، سواء كانت مؤمنه أم كافره» فهو خارج عن الإطلاق، لعدم كونه ناظراً إلى الأفراد.

فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» كان معنى إطلاق الجزاء وجوب إكرام زيد عند مجيئه، فأين دلاله إطلاقه على كون الشرط عله منحصره له؟!!

نعم، لو دلّ إطلاق الجزاء على «أنه عند المجيء يجب الإكرام، سواء سلم مثلاً أم لا» لكان دالاً على كون الشرط عله منحصره للجزاء، لكنك عرفت أنّ المطلق لا يدلّ على الشمول والسريان بالنسبه إلى أفراد.

نظريه المحقق العراقي رحمه الله في المقام

ثمّ إنه يستفاد من كلام المحقق العراقي رحمه الله أنّ النزاع بين المتأخرين ليس في العليه المنحصره (1) حيث قال في بدايه مفهوم الشرط:

إنّ من المفاهيم مفهوم الشرط في نحو قوله: «إن جاء زيد يجب إكرامه»

ص: ١٨٩

١- (١) قد عرفت أنّ الطرق الستّه المتقدّمه التي استدللّ بها المتأخرون على المفهوم كلّها كانت بصدد إثبات كون الشرط عله منحصره للجزاء. م - ح - ي.

حيث إنهم اختلفوا في دلالة «إن» وأخواتها من أدوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء وعدم دلالتها عليه، ونقول في تنقيح المرام: إنه لا ينبغي الارتباب في أن القضية الحملية في مثل قوله: «أكرم زيداً»، مع قطع النظر عن ورود أداه الشرط عليها بطبعها لا- تقتضى أزيد من كون المتكلم في مقام إثبات حكم وجوب الإكرام لزيد بنحو طبيعه المهملة، وأما اقتضائها لكونه بصدد إثبات سنخ الحكم والطبيعه المطلقة وفي مقام حصر الطبيعي في هذا الفرد في تلك القضية فلا، لأن ذلك ممّا يحتاج إلى عنايه زائده عمّا يقتضيه طبع القضية، ومن ذلك يحتاج إلى قيام قرينه عليه بالخصوص، وإلا فمع عدم القرينه عليه فلا يقتضى طبع القضية الحملية إلا مجرد ثبوت المحمول مهملاً للموضوع.

ولذلك أيضاً ترى بنائهم على عدم المفهوم في القضايا اللقبية وعدم اقتضائها انتفاء سنخ الحكم المحمول على الإطلاق عن غير الموضوع المذكور في القضية، كى لو ورد دليل آخر على ثبوت شخص حكم آخر لعمره لوقع بينهما المعارضه، ومن المعلوم أنه لا- يكون ذلك إمامن جهه ما ذكرناه من عدم اقتضاء القضية الحملية بطبعها في نحو قوله: «أكرم زيداً» مع قطع النظر عن القرائن الخارجيه إلا مجرد ثبوت الحكم والمحمول لزيد بنحو طبيعه المهملة الغير المنافي مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ لعمره وبكر.

نعم، لما كان مقتضاه حينئذ هو ثبوت هذا الحكم والمحمول على الإطلاق لزيد، فلا جرم يلزمه إطلاق الحكم المزبور من جهه حالات الموضوع من القيام والقعود ونحو ذلك، فكان مقتضى إطلاقه هو ثبوته له على الإطلاق وفي جميع الحالات الطارئة عليه من القيام والقعود والمجىء ونحوه، ولئن شئت قلت: إنه لما كان لموضوعه إطلاق بحسب الحالات من المجىء وغيره يلزمه قهراً إطلاق في طرف الحكم المترتب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات بحيث

يلزمه عدم جواز ثبوت وجوب آخر أيضاً لذلك الموضوع في حال القيام أو القعود من جهة ما يلزمه حينئذٍ بعد هذا الإطلاق من لزوم محذور اجتماع المثليين، من غير أن ينافي إطلاق الحكم والمحمول من تلك الجهة مع إهماله المفروض من الجهة المزبوره، إذ مثل هذا النحو من الإطلاق في الحكم يجتمع مع إهماله من جهة الأفراد بل ومع شخصيته أيضاً كما هو واضح.

وحيثُ فإذا كان ذلك مقتضى طبع القضية الحملية فكان قضيه إطلاقها في ثبوت الحكم المحدود الشخصي لموضوعه على الإطلاق وفي جميع الحالات هو حصر الطبيعي بهذا الفرد المحمول في القضية، بلحاظ ما عرفت من استلزام إطلاق هذا الحكم الشخصي لجميع الحالات عدم ثبوت فرد آخر منه لموضوعه في بعض الحالات نقول بأن طبع أداء الشرط الوارد عليها أيضاً في نحو قوله: «إن جاء زيد يجب إكرامه» لا يقتضى إلامجرد إناطه النسبه الحكميه بما لها من المعنى الإطلاقي بالشرط وهو المجيء، لأن ما هو شأن الأداء إنما هو مجرد إناطه الجملة الجزائيه بما لها من المعنى الذي يقتضيه طبع القضية الحملية بالشرط، وحيثُ فإذا كان مقتضى طبع القضية الحملية أو الإنشائية في مثل قوله: «أكرم زيدا» هو ثبوت حكم شخصي محدود لزيد على الإطلاق الملازم لانحصاره وعدم فرد آخر منه في بعض الحالات وكان قضيه الأداء على ما هو شأنها إناطه تلك الجملة بما لها من المعنى بالشرط وهو المجيء في قوله: «إن جاء زيد فأكرمه» فلا جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصيه بمقتضى ما بيناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء وعدم وجوب شخص آخر له في غير حال المجيء من جهة أن احتمال ذلك ممّا ينافي ما تقتضيه طبع الجملة من ثبوت ذلك الوجوب الشخصي لزيد على الإطلاق

وفى جميع الحالات التى منها عدم المجيء من جهه ما يلزمه من محذور اجتماع المثليين.

واحتمال التأكد حينئذٍ فيدفعه أيضاً ظهور القضية فى محدوديته الحكم بحد شخصى مستقل، فإذا فرضنا حينئذٍ انحصار الوجوب بهذا الفرد من الحكم الشخصى الثابت فى القضية المنطوقيه فقهرأ بمقتضى الإناطه يلزمه عقلاً انتفاء سنخ وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء، ولا نعى من المفهوم إال ذلك.

نعم، لو كان قضيه الأدهاء مضافاً إلى إناطه الجزاء بالشرط هو إخراجها عمياً تقتضيه طبع الجملة الحملية من الإطلاق بحسب الحالات لكان للإشكال فى الانتفاء عند الانتفاء كمال مجال، ولكنه كما ترى بعيد جداً، فإن شأن الأدهاء على ما عرفت لا يكون إلامجرد ربط إحدى الجملتين وإناطتها بما لها من المعنى والمدلول بجملة اخرى، بلا اقتضائها لإهمال القضية وإخراجها عمياً يقتضيه طبعها من الظهور الإطلاقى الموجب لانحصار الطبيعى فى الشخص كما لا يخفى.

ولا يخفى عليك أنه على هذا البيان لا يحتاج فى إثبات المفهوم فى القضايا الشرطيه إلى إتعاب النفس لإثبات العلية المنحصره، كى يمنع تارةً بمنع اقتضاء الشرط العلية بل مجرد الثبوت عند الثبوت، وأخرى بمنع العلية المنحصره على فرض تسليم اقتضاء أصل العلية، فإن ذلك كله منهم ناشٍ عن عدم التفتن بوجه استفاده المفهوم فى القضايا الشرطيه وعدم ملاحظه ما يقتضيه طبع القضايا الإنشائية والحملية من الظهور الإطلاقى الموجب لحصر الطبيعى فى قوله: «أكرم زيدا» فى حكم شخصى محدود بحد خاص، وإلما فنفس ذلك كافٍ فى استفاده المفهوم، من جهه أن لازم إناطه مثل هذا الحكم الشخصى حينئذٍ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء، وحيث إنه فرض انحصار الطبيعى أيضاً بهذا

الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقي، فقهرًا يلزمه انتفاء الحكم السنخي بانتفائه، من دون احتياج إلى إثبات العليّة المنحصره، وهو واضح (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نعم، تفتّن في آخر كلامه لعدم إمكان إثبات المفهوم إلمن طريق كون الشرط علّه منحصره للجزاء، فلا بدّ من أن يكون النزاع في العليّة المنحصره.

والحاصل: أنّ جميع الأدلّه التي استدلّوا بها لإثبات مفهوم الشرط فاسده، وهذا يكفي لنفيه، فلا يحتاج المنكرون إلى إقامه البرهان على إنكاره، فلا فائده في نقل أدلّتهم والنقض والإبرام فيها، كما فعل المحقّق الخراساني رحمه الله (٢).

وينبغي التنبيه على امور: في المراد بمفهوم الشرط

في المراد بمفهوم الشرط

الأمر الأوّل: أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط ونحوه عند انتفائه، لا انتفاء شخصه كما أشرنا إليه سابقاً، فإنّ انتفاء شخص الحكم المجعول عند انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده التي منها الشرط أمر ضروري عقلاً لا يتوهم أن ينكره أحد.

وعليه فلا يتمشّي الكلام في أنّه هل يكون للقضيّه مفهوم أم لا، إلّا فيما إذا كان للحكم سنخ ونوع.

ومن هنا انقدح أنّه لا يدخل في محلّ النزاع مثل الأوقاف والوصايا والندور والأيمان والعهود، لعدم تحقّق السنخ في هذه الأمور، إذ لا يمكن وقف شيء على أحد أو الإيضاء به له ثمّ وقفه أو الإيضاء به لغيره ثانياً، وكذلك لو

ص: ١٩٣

١- (١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٤٧٨.

٢- (٢) كفاية الأصول: ٢٣٤.

نذر أن يكون داره لزيد مثلاً لا يمكن له توجيه نذر آخر إليها، وكذلك الأمر في اليمين والعهد ونحوهما.

فإذا وقف شيئاً بشرط، كقوله: «وقفت دارى على أولادى إن يكونوا فقراء»، أو بوصف، كقوله: «وقفت دارى على أولادى الفقراء»، أو ب لقب، كقوله: «وقفت دارى على المساكين» - وكذا الوصية والنذر واليمين والعهد ونحوها - فلا مجال للنزاع فى أن هذه القضايا مفهوماً أم لا؟ لما عرفت من عدم قابليته الوقف وأشباهه للسنخ كى يتنازع فى أنه هل يتنفي عند انتفاء القيد أم لا؟

وأما انتفاء هذه الأمور عن غير ما هو المتعلق لها من الأشخاص التى تكون بألقابها أو بوصف شىء أو بشرطه مأخوذه فى العقد أو مثل العهد فليس بدلاله الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنه إذا صار شىء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لا- يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصيةً أو نذراً له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلي مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم فى مورد صالح له.

إشكال ودفع

لعلك تقول: كيف يكون المناط فى المفهوم هو سنخ الحكم لا شخص الحكم المذكور فى القضية وكان الشرط فى الشرطية إنما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره (1)، فغايه قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء

ص: ١٩٤

١- (١) ضروره أن كل معلول مقيد بعلة، ألا- ترى أن الحرارة الناشئة عن النار الخاصه إنما هي حراره خاصه مقيد به، لا الحرارة المطلقه، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» وفرضنا أن مجيء زيد عله منحصره لوجوب إكرامه فلا محاله يكون المجيء عله لشخص وجوب الإ-كرام المنشأ فى كلامه المتحقق عقيب المجيء لا-لسنخ وجوب الإ-كرام وكتبه، فلا يمكن أن يجعل النزاع فى كون الشرط عله منحصره لسنخ الحكم. منه مدّ ظلّه فى توضيح الإشكال.

شرطه لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي وقع النزاع في كونها مفيدة للمفهوم.

جواب صاحب الكفايه عن الإشكال وتقدمه

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ الإشكال لا يرد على ما إذا كان الحكم مستفاداً من المادّه، كما إذا قال: «إن جاءك زيد يجب عليك إكرامه» فإنّ الوجوب اسم جنس، ولا- خلافاً في كون ما وضع له أسماء الأجناس عامّاً كوضعها، فالمجىء يكون شرطاً لمطلق وجوب الإكرام وسنخه.

وكذلك الأمر فيما إذا كان الحكم مستفاداً من الهيئته، كما إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» بناءً على ما هو مقتضى التحقيق عندنا من أنّ الحروف وما يلحق بها من الهيئات ونحوها كأسماء الأجناس في عموميه الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، إنّما الفرق بين الحروف وبين الأسماء المسانخه لها في خصوصيات الاستعمال كما عرفت في مبحث الوضع.

فالشرط - بناءً على كونه علّه منحصره - يكون علّه لسنخ الحكم المستفاد من الجزء، لكونه مجعولاً في القضيه، سواء كان مستفاداً من المادّه أو الهيئته (1).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في دفع الإشكال.

ص: ١٩٥

وفيه: أنه مبنى على ما اختاره من كون الموضوع له فى الحروف وما يلحق بها عامياً، وقد عرفت أنه خلاف المشهور المنصور عندنا من كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً (١).

جواب الشيخ رحمه الله عن الإشكال ونقده

وذهب الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى التفصّل عن الإشكال بأنّه غير وارد فى الجملة الخبريّة، نحو «إذا جاءك زيد وجب إكرامه»، لأنّ المخبر عنه وهو الوجوب موضوع بالوضع والموضوع له العامّين، وإنّما يرد فى الإنشاء، لكونه موضوعاً بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ للجزئيات، وهو أيضاً مدفوع بأنّ ارتفاع مطلق الحكم من فوائد العلّية والسببىة المنحصرة المستفاده من الجملة الشرطيّة، حيث إنّ ارتفاع شخص الحكم المجعول لا يحتاج إلى تكلف إثبات العلّية المنحصرة، ضروره أنّه يرتفع بارتفاع الشرط ولو لم يكن علّه له، فضلاً عن كونه منحصراً، فإنّ الحكم المجعول ينتفى عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده (٢).

هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المقام.

وفيه: أنّه إن أراد كون الشرط علّه منحصره لمطلق الحكم فلا يصحّ، لعدم كون مطلق الحكم مجعولاً كى يكون الشرط علّه له، وإن أراد كونه علّه للحكم الجزئى المجعول فلا يفيد لدفع الإشكال كما لا يخفى.

ص: ١٩٦

١- (١) إنّ الأستاذ «مدّ ظلّه» اختار فى وضع الحروف وما يلحق بها ما ينتج نتيجة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، لا نفسه، كما مرّ توضيحه فى مبحث وضع الحروف. م ح - ى.

٢- (٢) مطارح الأنظار ٢: ٣٨.

والتحقيق في الذب عنه ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أنّ ظاهر القضية وإن كان ترتّب بعث المولى على الشرط، إلّا أنّه ما لم تكن مناسبة بين الشرط ومادّه الجزاء كان طلب إيجاد مادّه الجزاء عند وجود الشرط لغواً وجزافاً، فالبعث المترتب يكشف عن كونهما بمنزلة المقتضى - بالكسر - والمقتضى - بالفتح -، فيتوصّل في بيان ذلك الأمر بالأمر بإيجاده عند ثبوته ويجعل بعثه عنواناً مشيراً إلى ذلك، فحينئذٍ فالمرتبان هو ذات الشرط ومطلق مادّه الجزاء التي تعلق بها الحكم (١). بلا خصوصيته للحكم المنشأ، فيشبه الجمل الإخباريّة في عموم المجعول.

وبعبارة أوضح: إنّ ظاهر القضايا بدءاً وإن كان تعليق الوجوب على الشرط، لكن حكم العقلاء في مثل تلك القضايا أنّ لطبيعته مادّه الجزاء مناسبة للشرط تكون سبباً لتعلق الهيئه بها، فيكون الإيجاب المتعلق بالمادّه في الجزاء متفرّعاً على التناسب الحاصل بينهما، فإذا قال: «إن أكرمك زيد فأكرم» يفهم العرف والعقلاء منه أنّ التناسب الواقعي بين الإكرامين دعا المولى لإيجابه عند تحقّقه، وإلّا كان التفرّع لغواً، وحينئذٍ إذا فرض دلالة القضية على انحصار العله تدلّ على أنّ التناسب بين الشرط ومادّه الجزاء يكون بنحو العله المنحصره، فيتمّ الدلالة على المفهوم (٢).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله مع تغيير يسير في النقل.

إن قلت: لو كان الشرط على القول بالمفهوم عله لمادّه الجزاء لكانت مترتبه

ص: ١٩٧

١- (١) لكون المادّه اسماً موضوعاً للعموم. م ح - ي.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١٠٧:٢.

عليه قهراً، لاستحاله تخلف المعلول عن علته التامه، مع أنّ المولى إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» وتحقق مجيء زيد في الخارج لا يترتب عليه إكرام العبد إياه قهراً.

قلت: نحن لا ندعى العلية بين الشرط وماده الجزاء - بناءً على المفهوم - كالعلية التي تكون بين النار والحراره، بل ندعى أنّ بين مادّه الجزاء وبين الشرط المذكور في القضيّه الشرطيّه سنخيّه ليست بينها وبين غيره، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» يدعى القائل بالمفهوم أنّ ما هو المناسب لإكرام زيد ينحصر في مجيئه، فإذا انتفى المجيء لم يكن شيء آخر ملائماً للإكرام كي يبعث إليه المولى عقبيه.

إن قلت: هل لا يرجع ما اختاره الإمام رحمه الله هاهنا إلى رجوع القيود في الجمل الشرطيّه إلى المادّه وإنكار الواجب المشروط بالمعنى المشهور كما ذهب إليه شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله؟

قلت: لا، فإنّ الوجوب عقيب قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» فعلى مذهب الشيخ حتى قبل مجيء زيد، لعدم ترتبه عليه، والأمر الاستقبالي الذي يتوقف على المجيء إنّما هو الواجب الذي هو عبارته عن الإكرام. وبعبارة أخرى: يجب الآن على العبد الإكرام بعد المجيء، فليس الحكم مترتباً على الشرط، لأنّ الوجوب حالي والواجب استقبالي.

بخلاف ما ذهب إليه الإمام رحمه الله، فإنّه يقول بكون الحكم مترتباً على الشرط، لكنّ الداعي لترتيبه عليه في كلام المولى هو التناسب والتلائم الحاصل بين الشرط وماده الجزاء، فأين رجوعه إلى مقاله الشيخ رحمه الله؟!

الأمر الثانى: أنه إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء مثل «إذا خفى الأذان فقصير»^(١) و «إذا خفى الجدران فقصير»^(٢) فحيث نعلم من الخارج أنّ الواجب صلاه واحده، فبناءً على ظهور الجملة الشرطيه فى المفهوم يقع التعارض بينهما ظاهراً، فكيف نعالجهما؟ فى حكم موارد تعدد الشرط واتحاد الجزاء

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

ذكر المحقق الخراسانى رحمه الله لرفع التعارض أربعة وجوه بقوله:

لابد من التصرف ورفع الظهور إما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين، وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما^(٣)، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر^(٤) فى الجزاء، بخلاف الوجه الأول، فإن فيهما الدلالة على ذلك، وإما بتقييد إطلاق الشرط فى كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً^(٥)، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفى أحدهما، وإما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدد الشرط قريناً على أنّ

ص: ١٩٩

- ١- (١) هذا مضمون صحيحه عبدالله بن سنان. راجع وسائل الشيعه ٨: ٤٧٢، كتاب الصلاه، الباب ٦ من أبواب صلاه المسافر، الحديث ٣.
- ٢- (٢) هذا مضمون صحيحه محمد بن مسلم. راجع وسائل الشيعه ٨: ٤٧٠، كتاب الصلاه، الباب ٦ من أبواب صلاه المسافر، الحديث ١.
- ٣- (٣) فيقال: الجملة الشرطيه تدل على المفهوم إلاًفما إذا كان الشرط متعدداً. منه مدّ ظلّه.
- ٤- (٤) أى شيء ثالث غير هذين الشرطين. م ح - ى.
- ٥- (٥) فكل واحد من خفاء الأذان والجدران جزء العله لوجوب القصر، فلا تدلّ القضية الشرطيه - فيما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء - على العليه التامه، فضلاً عن العليه المنحصره. م ح - ى.

الشرط في كلّ منهما ليس بعنوانه الخاصّ، بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان(١).

إنّتهى موضع الحاجه من كلامه.

بيان ما يقتضيه التحقيق في المقام

ولأجل أن يتبين ما هو الحقّ من هذه الاحتمالات الأربعة لا بدّ من ملاحظه أنّ التعارض أوّلاً وبالذات هل هو بين المنطوقين ومنهما يسرى إلى المفهوم، أو بين المفهومين، أو بين مفهوم كلّ منهما ومنطوق الآخر، فنقول: الظاهر هو الأوّل على جميع المباني في استفاده المفهوم.

أمّا على القول بوضع الأداه للعلّيه المنحصره وتبادرها منها فلا أنّ حصر العلّيه في شيء ينافى إثباتها لشيء آخر فضلاً عن حصرها فيه، ضروره حصول التنافي بين قوله: «العلّه المنحصره لوجوب القصر خفاء الأذان» وقوله: «العلّه المنحصره لوجوب القصر خفاء الجدران».

وهكذا على القول بأنّها منصرفه إلى العلّيه المنحصره، لأنّ التعارض يقع بين الانصرافين الواقعيين في أدوات الشرط.

وكذا على القول بأنّ الانحصار مقتضى الإطلاق، لأنّ مجرى الإطلاق كما عرفت إمّا هو الأداه أو الشرط (٢) أو الجزاء، فالعلّيه المنحصره مستفاده من الإطلاق الذي هو وصف للأداه أو الشرط أو الجزاء، وكلّها ألفاظ مذكوره في القضيه، فالتعارض يقع بين أصالتي الإطلاق الجاريتين في منطوقى الجملتين.

ص: ٢٠٠

١- (١) كفايه الأصول: ٢٣٨.

٢- (٢) بأحد التقريبين المتقدمين. منه مدّ ظله.

وأما العلاج والتوفيق بينهما فيختلف كقيته باختلاف المباني في استفاده المفهوم.

فإن كان المبني هو وضع الأداة للعليه المنحصره فلا محيص عن القول بتساقط أصالتي الحقيقه من الجانبين، لأن القاعدة تقتضى تساقط الأمارتين المتعارضتين، ولو لم تكن الأخبار العلاجيّه لقلنا بالتساقط في الخبرين المتعارضين أيضاً.

فالتتيجه على هذا المبني هي الوجه الثاني المذكور في كلام المحقق الخراساني رحمه الله، لانتفاء المفهوم فيهما حينئذٍ، لأنه كان مستفاداً من العليّه المنحصره المستفاده من وضع الأداة لها وجريان أصاله الحقيقه عند استعمالها خاليه من قرينه المجاز، فبعد تساقط أصالتي الحقيقه انتفت العليّه المنحصره، فانتفى المفهوم كما لا يخفى.

وكذلك بناءً على استفاده المفهوم من الانصراف، لتعارض الانصرافين وتساقطهما.

وأما إذا كان وجه الاستفاده هو الإطلاق(1)، فحينئذٍ إن قلنا بكون الأداة موضوعه للعلة التامه فالتتيجه هي الوجه الثاني المذكور في الكفايه أيضاً، إذ بعد تعارض أصالتي الإطلاق يؤخذ بأصالتي الحقيقه بلا تعارض بينهما، ففي المثال المتقدم كل واحد من خفاء الأذان والجدران عله تامه لوجوب القصر، ولا مفهوم للجملتين.

وإن قلنا: تماميه العله أيضاً مستفاده من الإطلاق كالانحصار ففي كل من الجملتين إطلاقان يستفاد من أحدهما استقلال الشرط في التأثير في الجزاء

ص: ٢٠١

١- (١) سواء كان إطلاق الأداة أو الشرط أو الجزاء. منه مدّ ظله.

ومن الآخر انحصاره فيه، فتعارض الإطلاقات الأربعة وتكون النتيجة بعد تساقطها أنّ كلّ واحد من خفاء الأذان والجدران لا يؤثر في وجوب القصر إلّا إذا انضم إليه الآخر، فكان كلّ منهما جزء العله لا تمامها، وكانت النتيجة هي الوجه الثالث المذكور في كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

إن قلت: بعد تعارض أصالتي الإطلاق اللتين يستفاد منهما انحصار العله وتساقطهما يبقى الإطلاقان اللذان يستفاد منهما تماميتها سليمين من المعارض، فكلّ من الجملتين لا تدلّ على العليه المنحصره، لكنّها تدلّ على العليه التامه.

قلت: الإطلاق من جهه الانحصار في كلّ من الدليلين كما يعارض إطلاق الدليل الآخر من جهه الانحصار، كذلك يعارض إطلاقه من جهه التماميه أيضاً، ضروره استحاله كون خفاء الأذان عله منحصره لوجوب القصر وكون خفاء الجدران عله تامه له.

والحاصل: أنّ جميع الفروض مشتركه في عدم دلالة الجملتين على المفهوم، لكنهما على الفرض الأخير لا تدلّان على العليه التامه أيضاً، بخلاف الفروض الثلاثة الأخرى، فإنّهما بناءً على هذه الفروض تدلّان على العليه التامه (1).

ص: ٢٠٢

١- (١) لكنّ الإمام الخميني قدس سره ذهب إلى أنّهما لا تدلّان على العليه التامه على الفرض الأوّل أيضاً، إذ بعد تساقط أصالتي الحقيقيه كما لا يكون لنا دليل على الانحصار لا يكون لنا دليل على التماميه أيضاً، لدوران أمر الأداه حينئذ بين استعمالها في أحد المجازات الخمسه: العليه التامه، أو الأعمّ من الناقصه، أو مطلق الترتب، أو اللزوم، أو الارتباط، ولا ترجيح لأحدها، وكون العله التامه أقرب إلى المنحصره واقعاً لا يكون مرجحاً في تعيينها، لأنّ وجه التعيين هو الأنس الذهني الذي يرجع إلى الظهور العرفي، وأمّا بناءً على الفرض الثاني - أعني الانصراف - فالتساقط بسبب التعارض هو الانصرافان، ويكون أصله الحقيقيه في كلّ منهما محكّمه، فلو قلنا بوضع الأداه للعليه التامه لدلّت عليها، ولو قلنا بوضعها لمطلق الارتباط أو اللزوم أو الترتب أو العليه المطلقه الشامله للعله الناقصه فلا دليل لنا على العليه التامه كما لا دليل على الانحصار. هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله في تهذيب الأصول ١٠٩:٢. وهو كلام متين، وملخصه أنّ مقتضى الفرض الثالث - وهو استفاده العليه المنحصره من الإطلاق والقول بكون الأداه موضوعه للعليه التامه - دلالة الجملتين على العليه التامه، ومقتضى الفرض الأوّل - وهو وضع الأداه للعليه المنحصره - والأخير - وهو استفاده انحصار العله وتمايمتها كليهما من الإطلاق - عدم دلالتهما عليها، إذ بعد تساقط أصالتي الحقيقيه في الأوّل والإطلاقات الأربعة في الأخير ليس لنا دليل على التماميه كما ليس لنا دليل على الانحصار، ومقتضى الفرض الثاني - وهو مسأله الانصراف - دلالتهما عليها لو قلنا بوضع الأداه للعليه التامه كالفرض الثالث، وإلّا فلا. ثمّ إنّ كلاً ليس لنا دليل لفظي على العليه التامه فلا بدّ من الرجوع إلى الأصول العمليه، والظاهر أنّ مقتضاها هو أصله البراه من الحكم المذكور في الجزاء إذا لم يتحقّق الشرطان معاً. م ح - ي.

هذا حال الدليلين كل مع صاحبه، فهل يدلان على عدم مدخلية شيء آخر شريكاً معهما أو بديلاً لهما؟

الظاهر ذلك على الفرضين الأخيرين، أعني بناءً على كون الدلالة على الانحصار بالإطلاق وعلى الاستقلال بالوضع، أو بناءً على كون الدلالة عليهما بالإطلاق، وذلك لأن أصله الإطلاق في كل منهما تسقط عن الحجّيه بالنسبه إلى الآخر لا بالنسبه إلى نفى الثالث، ضروره أنّ الأمارتين المتعارضتين لا- تسقطان عن الحجّيه بالنسبه إلى نفى الثالث، فيلزم علينا رفع اليد عن كل من الإطّاقين أو الإطّاقات بمقدار الدليل على القيد لا أكثر.

بخلاف الفرضين الأوّلين، أعني الوضع والانصراف، لعدم الدليل على عدم مدخلية شيء آخر بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقي أو الانصرافي.

في تداخل الأسباب

الأمر الثالث: أنّه إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فلا إشكال فيما إذا علمنا بتداخل الشروط المتعدّده أو عدمه، إنّما الإشكال فيما إذا لم نعلم أحد الأمرين، فهل اللازم حينئذ الإتيان بالجزاء متعدّداً حسب تعدّد الشرط أو يكتفى بإتيانه

ص: ٢٠٣

وقبل الخوض في ذلك نقدم اموراً:

الأول: أن محطّ البحث ما إذا فرغنا عن تأثير كل واحد من الشروط مستقلاً في البعث إلى الجزء لو لم يكن معه غيره، ولكن نشكّ في حال اجتماعهما في التداخل وعدمه، وهذا مثل الجنابه والحيض والنفاس، فإنّ كلّاً منها سبب مستقّل للغسل إذا انفرد، والبحث في كفايه غسل واحد عن الجميع حال اجتماعها، وأمّا إذا احتملنا أنّ الشروط ترجع إلى شرط واحد ويكون كل واحد جزءاً للسبب فهو خارج عن محطّ البحث، فعلى هذا كلّ من قال بدلاله الجملة الشرطيّه على المفهوم واختار في التنبيه السابق الاحتمال الثالث المذكور في الكفايه - أعني كون كلّ من الشرطين جزءاً للعلّه المؤثّر في الجزء - فلا يتمكّن من الاشتراك في هذا النزاع كما لا يخفى (1).

الثاني: أنّ النزاع إنّما يجري فيما إذا كان متعلّق الحكم في الجزء قابلاً للتكثير، كالغسل، بخلاف ما إذا كان غير قابل له، كالقتل فيما إذا ورد: «من سبّ المعصوم عليه السلام يجب قتله» و «من ارتدّ يجب قتله».

الثالث: أنّ النزاع في تداخل الأسباب لا- في تداخل المسببات، والمراد بتداخل الأسباب أن يكون كلّ واحد منها مؤثراً في المسبب لو لم ينضمّ إليه غيره، وعند الانضمام يؤثّر الكلّ في المسبب ولا يجب الإتيان به متعدداً حسب تعدّد الأسباب، كالبول والغائط والنوم بالقياس إلى الوضوء، والمراد بعدم

ص: ٢٠٤

١- (١) فلا بدّ لإمكان الاشتراك فيه إمّا من القول بدلاله الجملة الشرطيّه على المفهوم واختيار أحد الطرق الثلاثة الأخر المذكوره في كلام المحقق الخراساني رحمه الله لرفع التعارض، وإمّا من القول بعدم دلالتها على المفهوم، بل على مجرد العليّه التامه مطلقاً ولو لم يكن لها معارض. م ح - ي.

تداخلها أن يؤثر كلٌّ منها عند الاجتماع في المسبب مستقلاً ويجب الإتيان به متعدداً حسب تعددها، كالكفارات بالنسبة إلى أسبابها، فإن من أفطر من شهر رمضان يومين يجب عليه كفارتان وإن لم يتخلل بينهما أداء كفاره اليوم الأول.

وأما تداخل المسببات فربما يقال: هو عبارته عن تعلق حكيمين مستقلين بعنوانين مختلفين متصادقين على واحد في مقام الامتثال، كما إذا قال المولى:

«أكرم عالماً» و «أضف هاشمياً» فأكرم العبد العالم الهاشمي بالضيافه، وإن لم يجمع العبد بين العنوانين في مقام الامتثال فلا يتداخل المسببان.

لكن الظاهر أن التداخل في المسبب عبارته عما إذا لم يكن موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد ولكن الحكم يقبل التأكد كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في آخر كلامه (١).

فلا يتصور عدم التداخل في المسببات كي يتنازع في تداخلها وعدمه.

ص: ٢٠٥

١- (١) لا يخفى أن المحقق الخراساني رحمه الله في آخر كلامه بصدد بيان مورد لابد فيه من تداخل الأسباب ومورد آخر لابد فيه من تداخل المسببات، فقال: «هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد، وأما ما لا يكون قابلاً لذلك فلا بد من تداخل الأسباب فيه فيما لا يتأكد المسبب، ومن التداخل فيه فيما يتأكد». كفايه الأصول: ٢٤٣. فهو كما ترى ليس بصدد حصر التداخل في السبب أو المسبب فيما ذكره، بل بصدد بيان لزوم تداخل الأسباب في المورد الأول، والمسببات في المورد الثاني، واستحاله عدم التداخل فيهما، فلا ينافي أن يكون المثال السابق أيضاً من قبيل التداخل في المسبب إذا اكتفى العبد بإكرام العالم الهاشمي بالضيافه وقلنا بجواز الاكتفاء، ومن قبيل عدم التداخل لو لم يكتف به أو قلنا بعدم جواز الاكتفاء. ثم إنه يمكن التمثيل لاستحاله عدم تداخل الأسباب بما إذا قال: «إذا لاقى ثوبك دم فاغسله» و «إذا لاقاه خمر فاغسله» حيث إن الغسل لا يتعد ولا وجوبه يتأكد إذا أصابه دم وخمر معاً، ولا استحاله عدم تداخل المسببات بما إذا قال: «من سب المعصوم عليه السلام يجب قتله» و «من ارتد يجب قتله» حيث إن القتل لا يقبل التعدد فيما إذا سب أحد المعصومين وارتد معاً، لكن وجوبه يتأكد. م ح - ٥.

الرابع: أنّ النزاع في مقام الإثبات لا الثبوت، أي نبحت بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه كليهما ثبوتاً في أنّ ظاهر القضايا الشرطيّة هل هو التداخل أو عدمه فيما إذا لم يدلّ دليل خاصّ على أحدهما؟ كما أنّ البحث في أصل المفهوم أيضاً في مقام الإثبات وظهور الجملة على الانتفاء عند الانتفاء وعدمه بعد الفراغ عن إمكان كليهما في مقام الثبوت.

فلا بأس بأن نلاحظ مقام الثبوت أولاً وأنّه هل يمكن التداخل وعدمه كلاهما في المقام أم لا، لكي نعلم أنّه هل تصل النوبة إلى البحث في مقام الإثبات أم لا؟ فإن أمكن الطرفان نتقل إلى البحث عن دلاله القضيه، وإلّا فلا بدّ من التصرّف في ظاهرها لو كان مخالفاً لمقام الثبوت، كما نتصرّف في ظاهر قوله تعالى: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (١)، بعد قيام البرهان العقلي القطعي على عدم إمكان رؤيته تعالى.

ف نقول:

البحث حول ما استدلّ به على ضروره التداخل

قيل: ذهب بعض (٢) الأعاظم إلى امتناع عدم التداخل بدعوى أنّه إذا قال: «إذا بليت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً» (٣) فإمّا أن تكون الطبيعه الواجبه - أعنى التوضى - في إحدى القضيتين بحسب التصوّر البدوى مقيده في الواقع بقيد

ص: ٢٠٦

١- (١) القيامة: ٢٢-٢٣.

٢- (٢) الظاهر أنّ المراد به آيه الله البروجردى رحمه الله، وعبر عنه الإمام رحمه الله في تهذيب الأصول ب «بعض الأكابر». منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) التمثيل بالتوضى عقيب البول والنوم مجرّد فرض، لأنّ الدليل الخاصّ قائم بتداخلهما. م ح - ي.

«مره اخرى»، فكأنه قال مثلاً: «إذا بليت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً وضوءاً آخر» أو تكون في كليهما مطلقه، والأول مستحيل، لأنّ البول لا يتحقق دائماً عقب النوم لكي يكون التوضى المتأثر وجوبه عنه مقيداً بذلك القيد، ولا النوم يتحقق دائماً عقب البول ليكون التوضى المتأثر وجوبه عنه مقيداً به، فلا بدّ من أن يقال: الطبعه الواجبه في كلتا القضيتين مطلقه، وحينئذٍ فلو قيل بتعلق وجوبين بها لزم اجتماع الحكمين المتماثلين في موضوع واحد، وهو محال، فلا محيص إلّا أن يقال: هذه الطبعه المطلقه الواحده واجبه بوجوب واحد ولو تحقّق منه البول والنوم كلاهما، وهذا معنى التداخل (1).

وفيه: أنّ التقييد بقيد «مره اخرى» وإن كان مستحيلاً، إلّا أنّه يمكن التقييد بقيد آخر، وهو مثل أن يكون معنى القضيه الأولى: «إذا بليت فتوضاً من قبل البول» ومعنى القضيه الثانيه: «إذا نمت فتوضاً من قبل النوم»، كما أنّ المعلولات التكوينيّه أيضاً مقيدّه بعلتها، فإنّ معلول النار هو الحراره الجائيه من قبلها، لا الحراره المطلقه كما لا يخفى.

فعلى هذا يمكن أن يكون لنا وجوبان: أحدهما متعلق بالوضوء من قبل البول، والآخر بالوضوء من قبل النوم، من دون أن يجتمع حكمان متماثلان في موضوع واحد، فلا يصحّ القول بامتناع عدم التداخل لأجل هذه الشبهه ورفع اليد عن ظاهر الدليل بما ذكر لو كان ظاهراً في عدم التداخل.

والحاصل: أنّه لا برهان يعين أحد الطرفين ثبوتاً كي ينسّد باب البحث في مقام الإثبات الذي هو محلّ النزاع.

ص: ٢٠٧

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّهم اختلفوا في مقام الإثبات والدلالة على ثلاثة أقوال:

الأول: ما نسب إلى جماعه منهم المحقق الحسين الخوانساري شارح كتاب الدروس، وهو تداخل الأسباب مطلقاً، والثاني: خلافه مطلقاً، وهو ما ذهب إليه المشهور، والثالث: ما نسب إلى ابن إدريس الحلّي، وهو التفصيل بين اتحاد جنس الشروط كالبول مرّتين أو النوم كذلك، وتعدّده كالبول والنوم، فيتداخلان في الأوّل دون الثاني.

فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: فيما إذا اختلفت الشروط ماهيته، فنقول:

بيان ما استدلّ به لإثبات عدم التداخل

أساس أدلّة المشهور لعدم التداخل ما أفاده العلّامة رحمه الله في المختلف، وهو أنّه إذا تعاقب السببان أو اقترنا فإمّا أن لا يقتضيا شيئاً أصلاً، أي لا يجب على المكلف الوضوء مثلاً إذا تحقّق منه البول والنوم كلاهما وإن كان يجب عليه لو تحقّق منه أحدهما، وهو خلاف ظاهر دليلي وجوب الوضوء عقيب البول وعقيب النوم، فإنّ ظاهرهما هو وجوب الوضوء سواء وقع كلّ واحد من البول والنوم منفرداً أو مجتمعاً مع الآخر، على أنّه خلاف الفتاوى أيضاً.

أو يكون المسبّب مستنداً إلى أحدهما المعين، فيلزم الترجيح من غير مرجّح، أو غير المعين، وهو خلف، والمراد بالخلف أنّه خلاف ظاهر القضيتين، فإنّ ظاهر قوله: «إذا بلت فتوضّأ» أنّ البول معيّناً سبب لوجوب الوضوء،

وكذلك قوله: «إذا نمت فتوضّأ»، مضافاً إلى أنه ليس للواحد غير المعين واقعته خارجيه كى يكون مؤثراً.

أو يكون مستنداً إلى كليهما بحيث يكون كل منهما جزء المؤثر، وهو خارج عن محلّ النزاع (١).

فلا بدّ من أن يكون كل منهما عامه مستقله لحكم غير حكم الآخر، لعدم إمكان تصوّر فرض خامس، وهذا معنى عدم التداخل (٢).

هذا حاصل كلام العلامة رحمه الله مع توضيح منّا.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

وفى تقريرات الشيخ الأعظم رحمه الله أنّ هذا الاستدلال ينحلّ إلى مقدمات ثلاث:

الأولى: أنّ السبب الثانى مؤثر كالأوّل، الثانى: أنّ أثره غير أثر الأوّل فى مقابل توهم كون السبب الثانى مؤثراً فى بقاء نفس ما كان الأوّل مؤثراً فى حدوثة بحيث كان حدوث الأثر مستنداً إلى الأوّل فقط، وبقائه إليه وإلى الثانى كليهما، الثالث: أنّ تعدّد الأثر لا بدّ من أن يكون بمعنى لزوم إتيان الفعل مكرراً، كأن يكون أثر البول والنوم مثلاً وجوب الوضوءين لا وجوبى الوضوء.

وبعبارة اخرى: لا بدّ للقائل بعدم التداخل من إثبات لزوم تكرار متعلّق التكليف ولا يكفيه إثبات صرف تعدّد نفس التكليف، وإلّا كان المكلف متمكناً من الإتيان بوضوء واحد بقصد امثال التكليفين، كما كان يمثل وجوب إكرام العالم وإضافه الهاشمى - فيما إذا قال المولى: «أكرم عالماً» و «أضف

ص: ٢٠٩

١- (١) كما عرفت فى المقدمه الأولى من مقدمات هذا التنبيه. م ح - ى.

٢- (٢) مختلف الشيعة ٢: ٤٢٨.

هاشمياً» - بعمل واحد، وهو إكرام الهاشمى العالم بالضيافه.

فلو تمّت هذه المقدمات الثلاث فلا بدّ من القول بعدم التداخل، وعلى القائل بالتداخل منع إحداها على سبيل منع الخلوّ.

هذا حاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله إجمالاً، ثمّ شرع في تفصيل المقدمات وما يمكن به إثباتها(١).

فكلّ واحد من تلامذته بلا واسطه أو مع الواسطه أخذ شرطاً من كلامه وجعله دليلاً مستقلاً لعدم التداخل، فجميع من تأخّر عنه عيال له.

البحث حول الأمر الأوّل

كلام صاحبى الكفايه ومصباح الفقيه فيه(٢) فقال المحقّق الخراسانى والهمداني رحمهما الله: إطلاق مادّه الجزاء فى كلّ من الجملتين - وهى الوضوء فى مثال «إذا بلى فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» - وإن كان يقتضى امتناع تعلّق وجوبين بها، لاستحاله اجتماع الحكّمين المتماثلين فى موضوع واحد، إلّا أنّ الجملة الشرطيه ظاهره فى تأثير كلّ من الشرطين مستقلاً، فيقع التعارض بين ظهور الجملة الشرطيه فى استقلال كلّ شرط فى التأثير وبين ظهور مادّه الجزاء فى الإطلاق، والظهور الأوّل مقدّم على الثانى وحاكم عليه، فلا بدّ من تقييد مادّه الجزاء بقيد «من قبله» ونحوه، فكان المعنى:

«إذا بلى فتوضّأ من قبله» و «إذا نمت فتوضّأ من قبله».

ص: ٢١٠

١- (١) مطارح الأنظار ٥٩:٢.

٢- (٢) كلام هذين المحقّقين وكذا ما سيأتى من كلام المحقّق النائينى رحمهم الله لو تمّ لثبت به المقدّمه الأولى المذكوره فى كلام الشيخ رحمه الله، وهى أنّ السبب الثانى مؤثّر كالأوّل. منه مدّ ظلّه.

وذكراً في وجه تقدّمه أنّ ظهور الجملة الشرطيّة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا يتوقّف على شيء، وظهور مادّة الجزاء في الإطلاق عقلي متوقّف على مقدّمات الحكمه التي منها عدم البيان والقرينه على التقييد، وظهور الجملة في الحدوث عند الحدوث صالح لأن يكون بياناً له، فلا ينعقد ظهور الإطلاق مع ظهور الجملة، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرّف أصلاً، بخلاف القول بالتداخل(1).

وللمحقّق الهمداني رحمه الله وجه آخر مختصّ به، وهو أنّ المولى إذا أمر بشيء من دون ذكر سببه ثمّ أمر به ثانياً قبل امتثال أمره الأوّل - كأن يقول: «جئني بالماء» ثمّ بعد لحظه وقبل مجيء العبد بالماء يقول ثانياً: «جئني بالماء» - فلا إشكال في كون المادّة مطلقه، فنحكم بوحده الوجوب، لاستلزام تعدّده اجتماع الحكمين المتماثلين في موضوع واحد، وهو المادّة المطلقة، وهو محال كاجتماع الضدين.

بخلاف ما إذا ذكر سببه، كأن يقول: «إذا بليت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» فإنّ الأداة والشرط والحكم كلّها متقدّمه على متعلّق الحكم(2)، فقبل الإتيان بالمتعلّق انعقد ظهور الجملة في كون الشرط سبباً مستقلاً لحدوث الحكم، فلا مجال بعد الإتيان به لينعقد له ظهور في الإطلاق، لكونه معارضاً لظهور الجملة الذي انعقد لها قبل الإتيان به حينما لم يكن له عين ولا أثر.

ص: ٢١١

١- (١) كفايه الأصول: ٢٤٠، ومصباح الفقيه ٢: ٢٥٨-٢٦١.

٢- (٢) أمّا تقدّم الأداة والشرط فواضح، وأمّا تقدّم الحكم فلأنّ قوله: «فتوضّأ» يكون بمعنى «يجب عليك الوضوء» فكأنّه قال: «إذا بليت يجب عليك الوضوء» و «إذا نمت يجب عليك الوضوء». منه مدّ ظلّه.

ويرد على الوجه الأوّل الذي كان مشتركاً بينهما أنّ دلالة الجملة الشرطيّة على كون الشرط سبباً مستقلاً لو كانت بالوضع لكان لما ذكره وجه، لأنّ الظهور الوضعي لا يتوقّف على شيء، بخلاف الظهور الإطلاقي الذي يتوقّف على مقدّمات منها عدم البيان، لكنّك عرفت وضوح بطلانه، فإنّ الجملة الشرطيّة كما تستعمل في العليّة التامّة كذلك تستعمل في غيرها من دون مسامحة ورعايه علاقه (١)، فكما لا تكون الأداة موضوعه للعليّة المنحصرة لا تكون أيضاً موضوعه للسببيّة المستقلّة، بل ولا تنصرف إليها أصلاً.

فدلالة الجملة عليها على فرض تسليمها لا بدّ من أن تكون بالإطلاق بأحد الطرق المتقدّمة (٢)، وحينئذٍ فلا وجه لتقديم ظهور الجملة في العليّة التامّة على ظهور مادّة الجزاء في الإطلاق، لأنّ كلّاً منهما ظهور إطلاقي متوقّف على عدم البيان.

وتفصيل ذلك: أنّ مقتضى إطلاق الشرط (٣) في كلتا القضيتين هو كون كلّ شرط علّة مستقلّة للجزاء وتلك الماهيّة مؤثّره، سواء (٤) كان قبلها أو معها شيء أم لم يكن، ولو كان المؤثّر هو الشرط بشرط أن لا يسبقه أو لا يقارنه شيء آخر كان عليه البيان ورفع الجهل عن المكلف، هذا مقتضى إطلاق الشرط، وأمّا مقتضى إطلاق مادّة الجزاء فهو أنّ ماهيّة الموضوع مثلاً تمام

ص: ٢١٢

١- (١) راجع ص ١٨٢.

٢- (٢) راجع ص ١٨٤ إلى ص ١٨٨ لكي يتّضح لك الطرق الأربعة من الإطلاق التي تمسّكوا بها لإثبات العليّة المنحصرة، ثمّ غيرها بنحو تنطبق على العليّة التامّة. م ح - ي.

٣- (٣) أو الأداة أو الجزاء. م ح - ي.

٤- (٤) بناءً على دلالة الإطلاق على الشمول. م ح - ي.

المتعلق، لتعلق الإيجاب بها بلا- تقييدها بما يغيرها مع مادّة الجزء في الشرطيّة الأخرى، فيكون الموضوع في القضيتين نفس طبيعه الموضوع، فحينئذ يقع التعارض بين إطلاق مادّة الجزء في القضيتين مع إطلاق الشرط فيهما، ولا يمكن الجمع بين إطلاق الشرط في كليهما وبين إطلاق المادّة كذلك، لاستحاله تعلق وجوبين على ماهيته واحده بلا تقييد، فيدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشرط والاحتفاظ على إطلاق مادّة الجزء فيقال: إنّ كلّ شرط مؤثر مستقلاً إذا لم يتقدّم عليه ولم يقارنه شرط آخر، وبين رفع اليد عن إطلاق المادّة وحفظ إطلاق الشرط بتقييد ماهيته الموضوع، ولا ترجيح لشيء منهما، لأنّ ظهور الإطالقين على حدّ سواء، فلا يمكن أن يكون أحدهما بياناً للآخر.

وبعبارة أخرى: إنّ هاهنا إطلاقات أربعة في الجملتين؛ اثنان في جانب الشرط وآخران في مادّة الجزء، ورفع التعارض يحصل تارةً بتحكيم إطلاق الشرط فيهما المفيد للاستقلال والحدوث عند الحدوث على إطلاق مادّة الجزء فيهما الدالّ على أنّ نفس الماهية تمام المتعلق، بتقييده بأحد القيود(1) ليصير متعلق الوجوبين شيئين مختلفين، وأخرى بتحكيم إطلاقها على إطلاق الشرط وتخصيص استقلال الشرطين بما إذا لم يتقدّم عليهما ولم يقارنهما شرط آخر، وكلا العلاجين صحيح لا رجحان لأحدهما على الآخر.

وأما الوجه الذي انفرد به المحقق الهمداني رحمه الله فيمكن أن يناقش فيه أولاً:

بأنّ الأداة والشرط لا- يكونان دائماً متقدّمين على الجزء، بل قد يكون الأمر بالعكس، كما إذا قال: «أكرم زيداً إن جاءك»، وثانياً: بأنّ التقدّم والتأخّر في

ص: ٢١٣

١- (١) كقيد «من قبله» فيكون قوله: «إذا بليت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» بمعنى إذا بليت فتوضّأ من قبله، وإذا نمت فتوضّأ من قبله. م ح - ي.

الذكر لا يوجب ترجيح ظهور المتقدم على ظهور المتأخر عند التعارض، وإلا لوجب الأخذ بالخبر المروى عن المعصوم المتقدم وطرح المروى عن المعصوم المتأخر عند التعارض، مع أنه لم يقل به أحد، بل ذهب بعضهم إلى العكس.

وبالجملة: لا وجه لتقديم ظهور الجملة الشرطيّة في السببيّة المستقلّة على ظهور مادّة الجزاء في الإطلاق.

نعم، ذكر المحقّق الخراساني رحمه الله في حاشيته الكفاية وجهاً آخر لتقديم ظهور الجملة على ظهور المادّة، وهو أنّ العرف لا يكاد يشكّ بعد الاطلاع على تعدّد القضيّة الشرطيّة أنّ قضيّته تعدّد الجزاء وأنّه في كلّ قضيّة وجوب فرد غير ما وجب في الأخرى كما إذا اتّصلت القضايا وكانت في كلام واحد، فافهم (١).

إنتهى كلامه.

أقول: لو ثبت حكم العرف بتقدّم ظهور تعدّد القضيّة الشرطيّة في تعدّد الجزاء على ظهور مادّته في وحدته لكان متّبعاً ولو لم نعرف وجهه، إذ المناط في فهم الكلمات والقضايا نظر العرف.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

واستدلّ المحقّق النائيني رحمه الله لعدم التداخل بأنّ في ناحيه الجزاء مدلولين:

أحدهما لفظي، وهو تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبيعه (٢)، والثاني عقلي، وهو حكم العقل بأنّ المطلوب إذا كان واحداً وامثله لا يمكن امتثاله ثانياً،

ص: ٢١٤

١- (١) كفاية الأصول المحشّي ٢: ٣٠٥.

٢- (٢) ذهب المحقّق النائيني رحمه الله في مبحث تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد إلى أنّها متعلّقة بصرف الوجود من الطبيعه من دون أن يكون للتشخصات الفرديّة دخل في المتعلّق، ومراده بصرف وجودها أوّل وجودها، سواء تحقّق في ضمن فرد واحد أو في ضمن أفراد متعدّده دفعه وفي عرض واحد. منه مدّ ظلّه.

لأنَّ صرف الوجود لا يقبل التكرّر حينئذٍ.

فإذا تعدّدت القضيه الشرطيّه مثل: «إذا بليت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً» يكون ظاهر كلّ واحده منهما استقلال شرطها في التأثير وأنه يؤثر في جزاء غير ما أثر فيه الآخر.

وبعبارة اخرى: ظاهر القضيتين الشرطيتين تعدّد المطلوب، وبه يرتفع موضوع حكم العقل، لأنّه كان يحكم بعدم قابليته صرف الوجود للتكرار فيما إذا كان المطلوب واحداً، وظاهر القضيتين دالّ على تعدّده.

ثمّ بين الفرق بين هذا الوجه وبين ما اختاره المحقّق الخراساني والهمداني رحمهما الله بأنّ ما اختاره عبارته عن حكمه ظهور القضيتين في العليّه التامه على ظهور الماده في الإطلاق، بخلاف هذا الوجه، فإنّه عبارته عن ورود ظهورهما على حكم العقل (١)، لما عرفت من أنّ ظهورهما يرفع موضوع حكم العقل حقيقة (٢).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المسأله.

نقد كلامه رحمه الله

وفيه: أنّا لا- نسلم ورود ظهور القضيتين على حكم العقل، لأنّ ظهورهما لو ثبت لثبت بالإطلاق كما عرفت، وظهور ماده الجزاء في كونها تمام المتعلّق

ص: ٢١٥

١- (١) ما ذكره المحقّق الخراساني والهمداني أيضاً عبارته عن الورد، لأنّهما ذهباً إلى أنّ إطلاق ماده الجزاء متوقّف على مقدّمات الحكمه التي منها عدم البيان على التقييد، وظهور القضيتين في السببيه المستقلّه بيان له، فيرتفع به موضوع إطلاق الماده حقيقه، وأمّا الحكمه فهي عبارته عن تضيق أحد الدليلين أو توسعته موضوع الدليل الآخر تعبداً، كما يضيق قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» موضوع قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ٤٩٣.

أيضاً إطلاقي معارض له، ولا- وجه لتقدّم أحدهما على الآخر، فيتساقطان، فليس لنا دليل وارد على حكم العقل بأنّ المطلوب الواحد لا يقبل الامتثال بعد الامتثال.

وبعبارة أخرى: للعقل حكمان: أحدهما: أنّ صرف الوجود لا يقبل التكرّر إذا كان المطلوب واحداً، والثاني: أنّه يقبله إذا كان المطلوب متعدّداً.

وظهور القضيتين في كون كلّ شرط سبباً مستقلاً يدلّ على تعدّد المطلوب، وظهور المادّة في كونها تمام المتعلّق يدلّ على وحده المطلوب، لما عرفت من استحاله تعلّق وجوبين بماهيّة مطلقه أو بصرف الوجود المطلق، ولا وجه لتقديم ظهورهما على ظهورها كي يقال برفعه موضوع الحكم الأوّل للعقل وتنقيحه موضوع حكمه الثاني.

وجميع ما ذكرناه إلى هنا من كلام هؤلاء الأعلام الثلاثة كان مربوطاً بإثبات المقدّمه الأولى من المقدمات الثلاث التي ذكرها الشيخ الأعظم رحمه الله لاستنتاج عدم التداخل، وقد عرفت المناقشه فيها كلّها، فلم يثبت المقدّمه الأولى، فلا وجه للقول بعدم التداخل.

نعم، لو ثبت ما أفاده صاحب الكفايه في حاشيتها من تقدّم ظهور القضيه عرفاً على ظهور المادّه لكان وجهاً لإثبات المقدّمه الأولى، ولو انضمّ إليه إثبات المقدّمتين الأخيرتين لتّم القول بعدم التداخل.

البحث حول الأمر الثاني

وأما المقدّمه الثانيه، وهي أنّ أثر السبب الثاني تأسيس أمر جديد لا تأكيد أثر السبب الأوّل، فلا بدّ قبل ذكر كلام الشيخ رحمه الله لإثباتها من ذكر نكته:

وهي أنّ إثباتها أمرٌ مشكل، لأنّ المولى إذا أمر بشيء مرّتين من دون ذكر

سببه ومن دون تخلّل الامتثال - كما إذا قال: «جئني بالماء» ثم قال ثانياً: «جئني بالماء» - فلا إشكال في كون الأمر الثاني تأكيداً للأول، ضروره امتناع تعلق حكيمين متماثلين بشيء واحد.

وأما إذا ذكر السبب في الجملتين وقال: «إذا بليت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً» فظاهر الجملتين أنّ كلّ واحد من البول والنوم إذا وقع في الخارج عقيب الآخر يؤثر في تأسيس أمر جديد، لا - أنه يؤكد ما هو أثر الأول، وظاهر إطلاق مادّه الجزاء يقتضى أن يكون أثر السبب الثاني تأكيداً لأثر السبب الأول، لاستحاله تعلق حكيمين تأسيسيين بماهية مطلقه واحده، فلا بدّ من تقييد أحد الإطّلاقين، ولا وجه لتقدّم أحد التقييدين على الآخر، فلا يثبت كون أثر الثاني تأسيساً.

نعم، لا يثبت كونه تأكيداً أيضاً، لكننا لسنا بصدد إثباته، بل يكفي لعدم إثبات القول بعدم التداخل عدم ثبوت تأسيسية أثر السبب الثاني كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدّمه الثانيه طويل وغامض، فنذكره مع تلخيص وتوضيح.

قال رحمه الله ما حاصله: إنّ قضيه الجملتين أنّ كلّ واحد من الشرطين - سواء تقدّم على الآخر أو تأخّر عنه - سبب مؤثّر، وقد فرغنا عنه في المقدّمه الأولى، فلا - يخلو إمّا أن يكون أثره الحكم المذكور في الجزاء، وهو وجوب الموضوع في الجملتين المتقدّمتين، أو متعلّقه، وهو نفس الموضوع.

فإن كان أثره الحكم - كما هو ظاهره - فالسبب الأول يقتضى اشتغال ذمّه المكلف بإيجاد الموضوع، والسبب الثاني يقتضى اشتغال ذمّته ثانياً بالموضوع، وإلّا فلا بدّ من الالتزام بأحد الأمرين: أحدهما: عدم كون السبب الثاني ذا أثر أصلاً، وقد عرفت خلافه في المقدّمه الأولى، ثانيهما: عدم قابليته متعلّق الحكم

فى الجزاء للتعدّد، والضروره تقتضى خلافه، فإنّ الوضوء لىس كالقتل الذى لا يقبل التعدّد، فإنّ شخصاً واحداً يقدر على الوضوء ألف مرّه.

إن قلت: ما الفرق بين مثل أن يقول المولى مرّتين: «جننى بالماء» وبين أن يقول: «إذا بلى فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» حتّى ذهبتى إلى أنّ الأمر الثانى بمجىء الماء تأكيد للأوّل من دون أن يوجب اشتغال ذمّه العبد ثانياً به، بخلاف النوم الواقع خارجاً عقيب البول، حيث تقولون: له أثر تأسيسى جديد، وهو اشتغال ذمّه المكلف بإيجاد الوضوء ثانياً؟

قلت: لا بدّ من الحمل على التأكيد فيما إذ لم يكن متعلّق الحكم قابلاً للتعدّد، كالقتل لأجل الارتداد والقصاص، وكذا فيما إذا لم يثبت تعدّد الاشتغال كما فى موارد تعاقب أمرين متعلّقين بشىء واحد ظاهراً من دون ذكر السبب، مثل أن قال: «توضّأ» ثم قال ثانياً: «توضّأ»، بل قد يحمل على التأكيد فيما إذا تعدّد المتعلّق أيضاً، كما إذا شرب الخمر فى نهار رمضان، فإنّ الإفطار فى هذا الشهر حرام ولو كان بالماء ونحوه من المباحات، وشرب الخمر أيضاً حرام ولو وقع فى غير شهر رمضان، فإذا شرب الخمر فى نهار رمضان ارتكب حراماً مؤكّداً، لأنّه ارتكب مجمع المحرّمين.

وأما فى المقام - أعنى فيما إذا ذكر السبب فى الجملتين - فلا - وجه للتأكيد، بل يتعيّن التأسيس، لقبول المتعلّق التعدّد أوّلاً، ووجود الدليل على تعدّد الاشتغال ثانياً، فإنّ ظاهر كلّ جملة متضمّنه للشرط أنّ هذا الشرط مؤثّر فى الاشتغال، بل لا يمكن الحمل على التأكيد هاهنا، إذ لا بدّ من أن يعتبر الثانى مؤكّداً للأوّل، فإذا قال: «إذا بلى فتوضّأ» ثم بعد ذلك قال: «إذا نمت فتوضّأ» فإنّ لاحظت الأوّليه والثانويه بالنسبه إلى صدور الجملتين وجعلت الجملة الصادره ثانياً مؤكّده للأولى فغير صحيح، ضروره أنّه لا بدّ من ملاحظه

الأوليه والثانويه بالنسبه إلى وقوع السببين فى الخارج لا بالنسبه إلى صدور الحكمين من الأمر، وحينئذٍ فحيث إنَّ البول قد يتقدّم خارجاً على النوم وقد يكون الأمر بالعكس فلا يمكن جعل واحده من الجملتين مؤكّده للأخرى كما لا يخفى.

وهذا بخلاف ما إذا لم يذكر السبب فيهما، إذ لا مانع حينئذٍ من حمل الجملة الصادره ثانياً على كونها مؤكّده للأولى.

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدمه الثانيه بناءً على كون المسبب الحكم المذكور فى الجزاء.

ومحصّله: أنّ التأسيس يتوقّف على أمرين: أحدهما: قابليّه الفعل المأمور به فى الجزاء للتكرّر، والثانى: تعدّد الاشتغال، وكلاهما يتحقّقان فى المقام.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله حول المقدمه الثانيه

وفيه أولاً: أنّه لا دليل على تعدّد الاشتغال إلّا توهم ظهور الجملتين الشرطيتين فيه، حيث إنّ كلّاً منهما تدلّ على كون الشرط سبباً مستقلاً للجزاء (١)، فكلتاها معاً تدلّان على تحقّق الاشتغالين.

وقد عرفت أنّ هذا الظهور يعارضه ظهور مادّه الجزاء فى الإطلاق، فالجملتان ظاهرتان فى تعدّد الاشتغال، وإطلاق المادّه فى كليهما ظاهر فى عدم تعدّده، لاستحاله تعلق حكيمين بماهيّه واحده مطلقه، ولا ترجيح لأحد الظهورين على الآخر، لما عرفت من أنّ كليهما بالإطلاق (٢).

ص: ٢١٩

١- (١) هذا مع قطع النظر عن المناقشه المتقدمه ممّا فى دلالتها على السببيّه المستقلّه، حيث قلنا: إنّها ظاهره فى مطلق الارتباط بين الشرط والجزاء. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) إلّا أنّ يتميّك لترجيح ظهورهما على ظهور المادّه بقضاوه العرف كما ذهب إليه صاحب الكفايه فى حاشيتها. منه مدّ ظلّه.

فكما لا دليل على تعدّد الاشتغال فيما إذا لم يذكر سبب الأمرين المتعاقبين لا دليل عليه أيضاً فيما إذا ذكر السبب.

وثانياً: سلّمنا تقدّم ظهور الجملة على ظهور المادّة واستفاده تعدّد الاشتغال منه، لكن تعدّد الاشتغال لا يساوق التأسيسية، بل يناسب التأكيد والتأسيس كليهما.

توضيح ذلك: أنّ الاشتغال متعدّد في موارد القطع بالتأكيد أيضاً، فإنّه إذا قال: تَوْضُأً، ثُمَّ قَالَ ثَانِيًا: تَوْضُأً، فَلَا إِشْكَال وَلَا خِلَافَ فِي كَوْنِ الْأَمْرِ الثَّانِي مُؤَكِّدًا لِلأَوَّلِ، وَمَعَ ذَلِكَ لَا يَصَحُّ الْقَوْلُ بِوَحْدِهِ الْوَجُوبِ، ضَرُورُهُ تَحَقُّقُ الْفَرْقِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا إِذَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالْوَضُوءِ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً، إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ لَكَانَ الْأَمْرُ الثَّانِي لِعَوًّا يَسْتَحِيلُ صَدُورُهُ مِنَ الْحَكِيمِ الْعَاقِلِ، وَالْفَرْقُ لَا يَرْتَبِطُ بِالْمَوْلَى الْأَمْرِ بَلْ بِالْعَبْدِ الْمَأْمُورِ، فَلَا مَحَالَهُ يَكُونُ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا وَحْدَهُ اشْتِغَالُ ذِمَّةِ الْعَبْدِ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ وَاحِدًا وَتَعَدُّدُهُ إِذَا كَانَ مُتَعَدِّدًا كَمَا لَا يَخْفَى، فَتَعَدُّدُ الْاِشْتِغَالِ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّاسِيسِ.

والذى أوقع الشيخ الأعظم في هذا الغلط هو كفايه الإتيان بوضوء واحد عقيب الأمر به مرّتين، فتخيّل أنّها تستلزم عدم تعدّد الاشتغال، غافلاً عن كفايه الإتيان بعمل واحد حتّى في بعض موارد القطع بتعدّد الاشتغال وعدم التأكيد كما إذا امتثل الأمر بإكرام العالم وإضافه الهاشمى بإضافه عالم هاشمى، فكفايه الإتيان بعمل واحد لا تستلزم وحده الاشتغال.

فتعدّد التكليف تارة يكون تأسيسياً وأخرى تأكيدياً، ويمتثل التكليفان بعمل واحد في جميع موارد التأكيد، بل في بعض موارد التأسيس أيضاً.

ثمّ العجب منه رحمه الله حيث عدّ شرب الخمر في نهار رمضان من أمثله التأكيد، فإنّه نظير مسأله اجتماع الأمر والنهى فى تعلق التكليفين بعنوانين مستقلّين،

ولكلّ منهما أثره الخاصّ به، لكنّ المكلف جمع بينهما فى الخارج، ألا ترى أنّه لو شرب الخمر علناً فى نهار رمضان لاستحقّ عقوبتين: إحداهما: التعزير، لأجل التظاهر بالإفطار، والثانيه: الحدّ، لأجل شرب الخمر، فكيف يمكن القول بكون أحد هذين التكليفين مؤكّداً للآخر عند اجتماع العنوانين خارجاً مع أنّهما يختلفان أثراً، وتعدّد الأثر دليل على عدم التأكيد؟!

تمّه كلام الشيخ رحمه الله حول المقدّمه الثانيه

ثمّ قال رحمه الله: ولو كان أثر الشرط متعلّق بالحكم المذكور فى الجزاء فالإنصاف أنّه يقتضى التداخل، لعدم تعدّد الاشتغال حينئذٍ.

إن قلت: كيف يعقل كون البول مثلاً علّه لنفس الوضوء، مع أنّ البول قد يتحقّق بدون الوضوء؟

قلت: السبب بينهما ليست عقليته ولا عاديّه، بل جعليه، بمعنى أنّ الشارع العالم بحقائق الأمور يرى بين البول والوضوء ربطاً لا نراه، ولهذا يجعله علّه له، وتخلف المعلول عن علته الجعليه ليس بمستحيل، وبعبارة اخرى: السبب الجعليه عبارته عن كون الوضوء عقيب البول والنوم مطلوباً للشارع، وإكram زيد عقيب مجيئه مطلوباً للمولى العرفى إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فالسبب الجعليه عبارته عن مطلوبيه المسبب عقيب تحقّق السبب.

فإذا صدر من المكلف البول والنوم كلاهما من دون تخلل وضوء بينهما وتوضاً وضوءاً واحداً صدق أنّه وقع عقيب البول وعقيب النوم كليهما، فحصل المطلوب، فلا مجال لوجوبه ثانياً(1).

ص: ٢٢١

١- (١) كما أنّ المولى إذا قال لعبده: «أكرم عالماً» و «أضف هاشمياً» فأكرم العالم الهاشمى بالضيفه فلم يبق على عهدته تكليف، لكون عمله مصداقاً لإكram العالم وإضافه الهاشمى كليهما. م ح - ى.

وبالجملة: لو كان الشرط سبباً لمتعلق الحكم في الجزاء فلا مجال للقول بعدم التداخل، لأنه كان متوقفاً على تعدد الاشتغال، وهو منفى حينئذٍ.

لكنّ الظاهر أنّه سبب لنفس الحكم لا لمتعلقه.

هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم رحمه الله في تقريب المقدمه الثانيه من المقدمات التي بنى الاستدلال للقول بعدم التداخل عليها، وقد عرفت المناقشه فيه.

البحث حول الأمر الثالث

وأما المقدمه الثالثه - وهي أنّ امتثال التكليفين المسببين من الشرطين يقتضى الإتيان بفعالين ولا يمكن امتثالهما في ضمن عمل واحد - فقال الشيخ رحمه الله في تقريبها ما محصله:

إذا عرفت في المقدمه الأولى عدم كون السبب الثاني كالعدم، بل هو أيضاً مؤثراً كأول، وفي المقدمه الثانيه أنّ أثره تأسيس تكليف جديد لا تأكيد ما اقتضاه السبب الأول، فلزوم الإتيان بفعالين أمر واضح لا يمكن أن ينكر.

إن قلت: ما الفرق بين المقام وبين ما إذا وجب على العبد إكرام العالم وإضافه الهاشمي حيث يكفي في امتثال هذين التكليفين المستقلين عمل واحد، وهو إكرام عالم هاشمي بالضيفه؟

قلت: هذان التكليفان تعلقا بعنوانين مختلفين، لكنّ المكلف جمع بينهما في مقام الامتثال بعمل يصدق عليه كلّ واحد منهما، وأمّا في المقام فتعلق التكليفان بفردين من ماهيته واحده، ولا يمكن اتحاد الفردين في الخارج، ألا ترى أنّه لا يمكن اتحاد زيد وعمرو في الوجود الخارجى، ويمكن اتحاد عنوانى الإنسان والأبيض فيه؟

وانقدح بذلك أنّ التداخل أمر مستحيل (١) عقلاً، فلا بدّ من التصرّف في الأدلّه لو كانت ظاهره فيه.

إن قلت: فكيف يكتفى بغسل واحد لأجل أسباب متعدّده، كالجنابه والحيض ومسّ الميت وغيرها؟ وهل هذا إلّا لأجل التداخل؟

قلت: قيام البرهان العقلي القطعي على امتناع التداخل يقتضى أن نقول:

الأغسال وإن كانت متّحده بحسب الصورة الظاهريّه إلّا أنّها في الواقع ماهيات متعدّده، ولذا عبّر عنها في الخبر بالحقوق (٢)،
وحينئذٍ يمكن اجتماعها في وجود خارجي واحد، كاجتماع إكرام العالم وإضافه الهاشمي فيه، فيمكن امتثال الجميع بعمل واحد.

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدّمه الثالثه.

نقد ما أفاده حول هذه المقدّمه

وفيه أولاً: أنّ الشيخ رحمه الله ممّن قال بتعلّق الأحكام بالطبائع، فما ذهب إليه هاهنا من تعلّق التكليفين بفردين من الوضوء خلاف مبناه، وثانياً: قد عرفت في محلّه أنّ تعلّقها بالأفراد ممتنع، لأنّ الفرد عباره عن الماهيّة الموجوده المتشخصه بالخصوصيّات الفرديّه، والوجود لا- يمكن أن يتعلّق به الأمر، لكونه بعثاً إلى تحصيل الحاصل، ولا النهي، لكونه زجراً عن إيقاع ما وقع، وعدم قدره العبد على امتثال مثل هذا التكليف بديهي، ضروره استحاله إمحاء الواقع عن الظرف الذي وقع فيه.

ص: ٢٢٣

١- (١) هذا خروج عن محلّ البحث كما عرفت في المقدّمه الرابعه في ص ٢٠٦. م ح - ي.

٢- (٢) حيث روى: «فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءك عنها غسل واحد». راجع وسائل الشيعه ٣: ٣٣٩، كتاب الطهاره، الباب ٣١ من أبواب الأغسال المسنونه، الحديث ١.

لا يقال: لعل مراده رحمه الله من الفرد الطبيعه المقيده، فيكون قوله: «إذا بلت فتوضاً» بمعنى إذا بلت فتوضاً وضوءاً من قبل البول، و «إذا نمت فتوضاً» بمعنى إذا نمت فتوضاً وضوءاً من قبل النوم.

فإنه يقال: مضافاً إلى أنّ التعبير عنها بالفرد غير صحيح، لا يصحّ القول بعدم إمكان اجتماعهما في واحد خارجاً إلّا إذا ثبت تغاير هاتين الطبيعتين المقيديتين بالتباين كتغاير الإنسان مع الحجر، بخلاف ما إذا كان تغايرهما بالتخالف (1)، ولا- دليل على إثبات أحدهما.

إن قلت: نعم، لكن قد عرفت في المقدمتين السابقتين اشتغال ذمه المكلف بتكليفين تأسيسيين، فإذا شككنا هاهنا في أنّ المغايره بين متعلّقيهما هل هي بالتباين كي لا يتمكّن من امتثالهما بعمل واحد، أو بالتخالف كي يتمكّن، فافتضاء الاشتغال اليقيني البراءه اليقنيه يدعو إلى لزوم تعدّد الفعل كما لا يخفى.

نعم، إذا صرح المولى نفسه بكفايه فعل واحد كما صرح بكفايه غسل واحد عن أسباب متعدده فلا بأس به، ونستكشف منه كون المغايره بين الماهيات المأمور بها بالتخالف لا بالتباين.

قلت: التمسك بذيل قاعده الاشتغال لا يثبت ما ذهب إليه من استحاله التداخل كما لا يخفى.

نعم، بناءً على ما هو الحقّ من أنّ النزاع في مقام الإثبات بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه كليهما فلا إشكال في التمسك بقاعده الاشتغال لإثبات عدم التداخل.

ص: ٢٢٤

١- (١) كتغاير السواد والحلاوه، فإنهما يجتمعان في التمر مثلاً. م - ح - ي.

على أنّ هذا التوجيه الذى ذكرناه دفاعاً عن الشيخ رحمه الله خلاف ظاهر كلامه وكلام سائر من قال بعدم التداخل، فإنّ ظاهرهم أنّهم تمسكوا لإثبات مرامهم بمجرد ظهور القضيتين، لا بانضمام ظهورهما إلى قاعده الاشتغال، بأن يقال:

مقتضى القضيتين بعد تقدّم ظهورهما على ظهور مادّة الجزء فى الإطلاق عرفاً أنّ كلّ واحد من الشرطين سبب مستقلّ مؤثر فى تكليف تأسيسى مستقلّ متعلّق بغير ما تعلّق به التكليف الآخر، ثمّ نشكّ فى أنّ هذا التغاير بين المتعلّقين الذى يقتضيه ظاهر القضيتين هل هو بالتباين أو التخالف، فنضمّ إليه أنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعى البراهة اليقينيّة، فلا بدّ من تعدّد العمل، وهذا مقتضى عدم التداخل.

بيان ما يقتضيه التحقيق

فالحقّ فى المقام بملاحظه جميع ما تقدّم أن يقال: ما لم يدلّ دليل على التداخل لا مجال للقول به، فلا بدّ فى مقام العمل من الإتيان بفردين حتّى يحصل اليقين بالبراءة بعد العلم بتعدّد الاشتغال وتحقّق تكليفيّين تعلّق كلّ منهما بغير ما تعلّق به الآخر بمقتضى ظهور الشرطيتين فى السببيّة المستقلّة بعد قضاوه العرف بتقدّم ظهورهما على ظهور مادّة الجزء فى الإطلاق.

هذا كلّه فيما إذا تعدّدت الشروط نوعاً.

المقام الثانى: فيما إذا اتّحدت الشروط ماهيّةً وتعدّدت شخصاً:

مثاله ما إذا قال: «إذا بليت فتوضاً» وفرضنا أنّ المكلف بال مكرراً، وشكّ فى أنّ المصدّقين منه يتداخلان فى إيجاب الوضوء أم لا؟

ربما يقال بأنّ التداخل وعدمه مبنى على أنّ العله هل هى نفس طبيعه الشرط أو أفرادها، فيحكم بالتداخل على الأوّل دون الثانى، أمّا التداخل فى

الفرض الأوّل فلأنّ التحقيق وإن اقتضى بحسب نظر العقل أنّ الطبيعه توجد بوجود كلّ فرد منها وتنعدم بانعدام كلّ فرد منها، إلّا أنّ العرف لا يراها متعدّده فيما إذا تعدّدت الأفراد، ونظرة هو المتّبع في معانى الألفاظ والجمل، وأمّا عدم التداخل في الفرض الثاني فلأنّ كلّ فرد من أفراد الطبيعه مستقلّ في التأثير.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ الكلام إنّما هو بعد الفراغ عن سببّه كلّ فرد مستقلّ لو وجد منفرداً، وإلّا فلو فرضنا أنّ السبب هو نفس الطبيعه يخرج من باب تداخل الأسباب، لما عرفت من أنّ النزاع إنّما هو بعد الفراغ عن كون الأسباب متعدّده، فما ذهب إليه هذا القائل يرجع إلى البحث عن أنّ السبب واحد أو متعدّد، وهو من مبادئ المسأله المبحوث عنها هنا بالفعل، إذ لا بدّ من أن يثبت أولاً أنّ السبب هو الفرد لا الطبيعه حتّى يتعدّد السبب، ثمّ يبحث في تداخل الأسباب وأنّ الفردين من البول مثلاً هل يتداخلان في إيجاب الضوء أم لا؟

ويمكن أن يقال: سلّمنا ابتداء المسأله على عليّه الطبيعه والأفراد، لكن نظر العرف يساعد الثاني وأنّ كلّ فرد من أفراد ماهيته الشرط علّه مستقلّه لترتّب الجزاء، فإذا بال مرّتين تحقّق سببان من أسباب وجوب الضوء.

الحقّ في المسأله

وخلصه الكلام في هذا المقام أنّه لو فرضنا ظهور القضيّه في سببّه كلّ مصداق من البول لإيجاب الضوء لوقع التعارض بين ظهورها وبين ظهور مادّه الجزاء في الإطلاق بنفس البيان الذي تقدّم في المقام الأوّل من البحث، ومقتضى تقدّم ظهور القضيّه على ظهور المادّه عرفاً بضميمه اقتضاء الاشتغال

اليقيني البراءه اليقينيّه هو عدم التداخل هاهنا أيضاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في هذا التنبيه أنّ الحقّ هو ما ذهب إليه المشهور من عدم التداخل مطلقاً، سواء اختلفت الشروط نوعاً أو شخصاً.

تتمّه

لابدّ في أخذ المفهوم - على القول به - من حفظ جميع ما اخذ قيدياً في المنطوق، سواء كان في طرف الشرط أو في طرف الجزاء، فمفهوم قولنا: «إن جاءك زيد يوم الجمعة فأكرمه» هو قولنا: «إن لم يجئك زيد يوم الجمعة فلا يجب إكرامه»، ومفهوم قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه يوم الجمعة» هو قولنا:

«إن لم يجئك زيد فلا- يجب إكرامه يوم الجمعة»، ولو كان الشرط مركباً كما إذا قال: «إن جاءك زيد وسلّم عليك فأكرمه» فلا بدّ في المفهوم من ذكر كلمه «أو» مكان الواو في المنطوق، إذ المركّب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه كما ينتفى بانتفاء جميعها، ولو كان الشرط متعدّداً كما إذا قال: «إن جاءك زيد أو كتب لك كتاباً فأكرمه» فلا بدّ في المفهوم من ذكر الواو مكان «أو» فيقال: «إن لم يجئك زيد ولم يكتب لك كتاباً فلا يجب إكرامه» ضروره أنّ المسبّب لا ينتفى إلّا بانتفاء جميع أسبابه. فيما يعتبر في أخذ المفهوم

ومن القيود العامّ المجموعى مثل قولك: «إن رزقت ولداً فأكرم مجموع العلماء»، وقد تسالم الكلّ على أنّ مفهومه «إن لم ترزق ولداً فلا يجب إكرام مجموع العلماء»، ولا ينافى ذلك وجوب إكرام بعضهم.

إنّما الإشكال في العامّ الاستغراقى، سواء استفيد بالوضع اللغوى، مثل «كلّ» أم بغيره، مثل النكره في سياق النفى أو النهى، كما في قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر

ص: ٢٢٧

كُرِّ لا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ» (١).

فعلى القول بإفادته المفهوم فهل هو الموجبه الجزئيه (٢) ، أعنى «الماء إذا لم يبلغ قدر كُرِّ يَنْجِسُهُ شَيْءٌ من النجاسات» فلا ينافى عدم مَنْجَسِيَّتِهِ بعضها الآخر ولا مَنْجَسِيَّتِهِ كما لا يخفى، أو الموجبه الكليّه، أعنى «الماء إذا لم يبلغ قدر كُرِّ يَنْجِسُهُ كُلُّ شَيْءٍ من النجاسات»؟

كلام الشيخ محمّد تقى الاصفهاني رحمه الله في المقام

ذهب المحقّق صاحب الحاشيه (٣) الشريفه على المعالم إلى الأوّل، لأنّ نقيض السالبه الكليّه هو الموجبه الجزئيه (٤).

ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسأله

وذهب الشيخ الأعظم إلى الثاني، لأنّ المراد من لفظه «شَيْءٌ» في المنطوق لو كان معناه العامّ من دون أن يجعل معبراً للعناوين الأخر التي هي موضوعات في الواقع، كالدم والبول ونحوهما لكان المفهوم هو الإيجاب الجزئي، فيقال:

«الماء إذا لم يبلغ قدر كُرِّ يَنْجِسُهُ شَيْءٌ» لكنّ الأظهر خلافه، فإنّ ظاهره أنّه جعل عنواناً مشيراً إلى تلك العناوين الخاصّه، فيكون مفاد المنطوق: «الماء إذا بلغ قدر كُرِّ لا يَنْجِسُهُ البول ولا الدم ولا الخمر...» ولا ريب في أنّ مفهوم هذه

ص: ٢٢٨

١- (١) ورد بهذا المضمون روايات. راجع وسائل الشيعه ١: ١٥٨ وما بعدها، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق.

٢- (٢) أى في ناحيه الجزاء. م ح - ي.

٣- (٣) المسمّاه ب «هدايه المسترشدين». م ح - ي.

٤- (٤) هدايه المسترشدين ٢: ٤٦١.

الجملة منجسيه كل واحد من هذه الأمور عند عدم بلوغ الماء كراً (١).

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله في التقريرات. فيما يعتبر في أخذ المفهوم

ما يقتضيه التحقيق في المسأله

والحق يقتضى أن نختار قولاً ثالثاً، وهو أن مفهوم الجملة الشرطيّه هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، ولا فرق في ذلك بين كون الجزاء قضيّه موجباً أو سالبه، فمفهوم قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كتر لا ينجسه شيء» على القول به «الماء إذا لم يبلغ قدر كتر ليس لا ينجسه شيء» من دون أن يدلّ على منجسيه جميع ما يصلح للتنجيس أو بعضها، فإنّ ذلك لا بدّ من أن يستفاد من قرينه خارجيه.

وبالجملة: نحن لا نبحث هاهنا في دلاله القضيّه الشرطيّه على ثبوت نقيض الجزاء عند انتفاء الشرط كي يجرى النزاع المتقدّم بين العّلمين صاحب الحاشيه والشيخ الأعظم رحمهما الله، بل نبحث في دلالتها على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، وإن لم يصدق عليه عنوان النقيض عند المنطقيين.

بل يمكن أن يقال: يصدق عليه النقيض باصطلاحهم أيضاً بناءً على أن نقيض كلّ شيء رفعه (٢)، نعم، بناءً على أن نقيض الشيء إمّا رفعه أو كونه مرفوعاً به كان نقيض الوجود والعدم ونقيض الوجود.

ص: ٢٢٩

١- (١) مطارح الأنظار ٢: ٤١، هدايه: يجب تطابق المفهوم والمنطوق، إلى آخر كلامه رحمه الله.

٢- (٢) فنقيض الوجود العدم ونقيض العدم عدم العدم، وأمّا الوجود فهو لازم النقيض لا نفسه. م ح - ي.

الفصل الثانى فى مفهوم الوصف

تحرير محل النزاع

وقبل الخوض فيه ينبغي تقديم أمرين ليّضح محلّ البحث:

الأول: أنّ النزاع فى مطلق الوصف، سواء اعتمد على موصوفه أم لا.

وقال بعضهم: يختصّ النزاع بالوصف المعتمد على موصوفه، ولا يشمل ما لم يعتمد، لأنّ القائل بالمفهوم تمسّك بلزوم اللغويّه لو لم يكن للجمله مفهوم، وواضح أنّ هذا الدليل يجرى فيما إذا قال: «أكرم رجلاً عالمًا» لأنّ الرجل الجاهل أيضاً لو كان واجب الإِكرام لما كان لذكر وصف العالم وجه، فيلزم كونه لغوًا، بخلاف ما إذا قال: «أكرم عالمًا» لعدم لزوم اللغويّه ولو لم يكن له مفهوم.

وفيه: أنّ الوصف وإن لم يعتمد على الموصوف لفظاً فيما إذا قال: «أكرم عالمًا» إلّا أنّنا نعلم أنّ له ذاتاً فى الواقع يتّصف به، فللقائل بالمفهوم أن يقول:

لماذا عدل المتكلّم من ذكر الذات إلى ذكر الصفه لو لم يكن لها دخل فى الحكم، وبعبارة اخرى: لو كان قوله: «أكرم عالمًا» بمعنى «أكرم إنسانًا» فلماذا عدل من عنوان الذات إلى عنوان الوصف الذى هو فى المرتبه المتأخّره عن عنوان

الذات؟ فيمكن أن يقال: ذكر الوصف موضوعاً للحكم دون الذات لغو لو لم ينتف الحكم عند انتفائه.

فالتزاع يجرى في الوصف غير المعتمد كما يجرى في المعتمد بلا فرق بينهما.

ويشهد عليه أن القائلين بالمفهوم استدّلوا بقوله صلى الله عليه وآله: «لئى الواجد بالدين يحلّ عرضه وعقوبته»^(١) على عدم حلّيه عرض وعقوبه الفاقد الذى يؤخّر أداء دينه، فإنّ الوصف فى هذه الروايه - وهو كلمه «الواجد» - لم يعتمد على موصوفه الذى هو المديون.

الثانى: أن استفاده المفهوم من الوصف كاستفادته من الجملة الشرطيّه، فلا بدّ من حفظ جميع ما ذكر فى المنطوق من القيود عدا الوصف الذى يدور عليه المفهوم.

وعليه فلو كان الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف، كقولنا: «أكرم إنساناً عالماً» فلا ريب فى دخوله فى محطّ البحث، لبقاء الموضوع بعد انتفاء الوصف حتّى فى الوصف الذى لم يعتمد على موصوفه، لما عرفت من أنّه بتقدير الموصوف عند التحليل، كما لا ريب فى خروج الوصف المساوى لموصوفه عن حريم النزاع، لارتفاع الموضوع بارتفاعه، فلا يبقى للحكم مركز حتّى يحمل عليه أو يسلب عنه، وأمّا العامّان من وجه فهما أيضاً داخلان فى محلّ النزاع بالنسبه إلى مادّه الافتراق من جانب الموصوف، كما فى مثل «فى الغنم السائمه زكاه» فى مقابل الغنم غير السائمه.

نعم، لو كان الافتراق من جانب الصفه - كالإبل السائمه - فهو خارج قطعاً، لأنّ حفظ الموضوع فى المفهوم ممّا لا بدّ منه، وإنّما الاختلاف بينه وبين المنطوق

ص: ٢٣٢

١- (١) وسائل الشيعه ١٨: ٣٣٣، كتاب التجاره، الباب ٨ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٤.

فى تحقّق الوصف فى أحدهما دون الآخر، فلا معنى لنفى الحكم عن موضوع أجنبىّ وعدّه مفهوماً للكلام، إلأعلى القول بمفهوم اللقب الذى لا يرتبط بمفهوم الوصف أوّلاً ولا يقول به أحد ثانياً.

وبه ظهر فساد ما حكى عن بعض الشافعيّين من أنّ قوله: «فى الغنم السائمه زكاه» يدلّ على عدم الزكاه فى الإبل المعلوفه، لارتفاع الموضوع وصفته، وقد عرفت أنّ حفظ الموضوع فى المفهوم ممّا لا بدّ منه.

ومنه انقذح خروج ما إذا كان الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف عن محطّ البحث أيضاً، لعدم بقاء الموصوف بعد انتفاء وصفه الأعمّ كما لا يخفى.

وأما المتباينان فلا يمكن أخذهما فى المنطوق - كأن يقال فرضاً: «أكرم إنساناً غير مستوى القامه» - فلا تصل النوبه إلى المفهوم.

والحاصل: أنّ النزاع فى مفهوم الوصف يختصّ بمورددين من النسب الأربع:

أحدهما: ما إذا كان الوصف أخصّ من الموصوف، ثانيهما: ما إذا كان بينهما عموم من وجه وكان مادّه الافتراق من جانب الموصوف.

بيان الحقّ فى المسأله

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أنّ الحقّ عدم دلالة الجملة الوصفية أيضاً على المفهوم لا بالوضع ولا بالانصراف ولا بالإطلاق.

بل ليس فى الجملة الوصفية شىء يصلح لأن يدعى وضعه للعلّية المنحصره، ضروره عدم صلاحية الموصوف ولا الصفه لذلك، ولا وضع للمجموع المركّب منهما، بخلاف الجملة الشرطيه، حيث عرفت أنّهم ادّعوا وضع الأداه فيها للعلّية المنحصره.

على أنّ المفهوم كما تقدّم لا يختصّ بالحكم الإنشائى، فلو كان للوصف

مفهوم فلايبد من أن تكون الجملة الخبرية أيضاً داله عليه مقتضيه لكون الوصف لله منحصره، وهو خلاف الوجدان السليم، فإنك إذا قلت: «جاءني رجل عالم» لا يفيد أن الله المنحصره لمجيئه هي كونه عالماً كما لا يخفى.

فبعدهما عرفت عدم دلالة الجملة الشرطية على المفهوم مع سلامتها عن هذين الإشكاليين فالجملة الوصفية أولى بأن لا تدل عليه.

الفصل الثالث فى مفهوم الغايه

اشاره

هل الغايه فى القضيّه تدلّ على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغايه بناءً على دخولها فى المغيى أو عنها وعمّا بعدها بناءً على خروجها عنه أم لا تدلّ؟ فيه خلاف:

كلام صاحب الكفايه فى المسأله

ثالث الأقوال: ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من أنّه إذا كانت الغايه بحسب القواعد العربيه قيدهً للحكم كما فى قوله عليه السلام: «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» (١) و «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» (٢) ، كانت دالّه على ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلك منها كما لا يخفى، وكونه قضيّه تقييده بها (٣) ، وإلّا لما كانت ما جعل غايه له بغايه وهو واضح إلى النهايه، وأمّا إذا

ص: ٢٣٥

-
- ١- (١) ورد بهذا المضمون روايات فى وسائل الشيعه، ج ١٧: ٨٧ و ٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٤، وج ٢٤: ٢٣٦، كتاب الأطمعه والأشربه، الباب ٦٤ من أبواب الأطمعه المحرّمه، الحديث ٢.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ٣: ٤٦٧، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤، وفيه: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر». م ح - ى.
- ٣- (٣) أى لكون ارتفاع الحكم عند حصول الغايه مقتضى تقييده بها. م ح - ى.

كانت بحسبها قيماً للموضوع مثل «سر من البصره إلى الكوفه» فحالها حال الوصف (١) في عدم الدلاله (٢)، إنتهى.

ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في تقريب كلام صاحب الكفايه

وقال المحقق الحائري رحمه الله في تقريب دلالتها على المفهوم في الصورة الأولى ما حاصله: أنه إذا جعلت الغايه قيماً للحكم فالظاهر الدلاله، لأنّ مفاد هيئه «افعل» هو الطلب الكلى لا الجزئى، فتكون الغايه غايه لتحقيقه الطلب، ولازمه ارتفاع سنخ الطلب عند وجود الغايه، نعم، لو قلنا بكون مفاد الهيئه الطلب الجزئى (٣) فالغايه لا تدلّ على ارتفاع سنخ الوجوب (٤).

هذا ما أفاده في متن الدرر.

لكنّه عدل عنه في دوره الأخيره على ما في تعليقه الدرر، فإنّه قال فيها:

يمكن أن يقال بمنع المفهوم حتّى فيما اخذ فيه الغايه قيماً للحكم، كما في «اجلس من الصبح إلى الزوال» لمساعدته الوجدان على أننا لو قلنا بعد الكلام المذكور: «وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب» فليس فيه مخالفه لظاهر الكلام الأول (٥)، فهذا يكشف عن أنّ المعنى ليس سنخ الحكم من أىّ علّه تحقّق، بل السنخ المعلول لعلّه خاصّه، سواء كانت مذكوره كما في «إن جاء

ص: ٢٣٦

١- (١) لكونها حينئذٍ كالوصف في كونها قيماً للموضوع. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٤٦.

٣- (٣) كما هو المشهور حيث ذهبوا إلى أنّ الوضع في الحروف وما الحق بها عامّ والموضوع له خاصّ. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) درر الفوائد: ٢٠٤.

٥- (٥) ولو كان للكلام الأوّل مفهوم لكان بمفهومه منافياً للكلام الثانى، فإنّ مفهوم الأوّل هو «لا يجب بعد الزوال الجلوس» وتضاده مع منطوق الثانى ظاهر. منه مدّ ظلّه.

زيد فاجلس من الصبح إلى الزوال» أم كانت غير مذكوره، فإنه مع عدم الذكر أيضاً تكون لا- محاله هنا علّه يكون الحكم المذكور مستباً عنها(١)، إنتهى.

نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله

وفيه أولاً: أنّ الحكمين في المثال يرجع عرفاً إلى حكم واحد.

توضيح ذلك: أنّ المولى إذا أمر عبده بعمل في فتره خاصّه من الزمن، ثمّ أمره بنفس ذلك العمل في زمن متّصل بزمن الأمر الأوّل كما في المثال المتقدّم - أعنى ما إذا أمره بالجلوس من الصبح إلى الزوال ثمّ أمره بالجلوس من الزوال إلى الغروب بشرط مجيء زيد - يحكم العرف بأنه أمره بتكليف واحد، وهو وجوب الجلوس من الصبح إلى الغروب، وله غايه واحده، وهو الغروب، والجمله تدلّ عرفاً على عدم وجوب الجلوس بعد تحقّق الغروب، ألا ترى أنّا لو سألنا العبد: بماذا أمرك المولى؟ لقال: أمرنى بالجلوس من الصبح إلى الغروب، ولا يقول: أمرنى بالجلوس من الصبح إلى الزوال، ثمّ أمرنى به من الزوال إلى الغروب.

هذا أحسن ما يمكن أن يقال في ردّ ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في حاشيه الدرر.

وثانياً: أنّ عدم التنافي بين الكلامين ليس لأجل عدم دلالة الأوّل على المفهوم، بل لأجل كون مفهومه مطلقاً ومنطوق الثاني مقيداً، فإنّ المفهوم عبارته عن عدم وجوب الجلوس بعد الزوال مطلقاً، أى سواء جاء زيد أم لم يجى، ومنطوق الثاني هو وجوب الجلوس بشرط مجيء زيد، ولا تعارض بين

ص: ٢٣٧

المطلق والمقيّد عند العرف، بل يحمل الأوّل على الثانى.

وثالثاً: أنا لا نسلّم كون الغايه فى المثال قيدهاً للحكم، بل يمكن أن تكون قيدهاً للموضوع، ولأجل هذا ليس لها مفهوم، فلا يرى العرف بين الجملتين تعارضاً.

بيان ما هو الحقّ فى المقام

والتحقيق فى المسأله يقتضى أن يقال: إذا كانت الغايه بحسب القواعد العربيه قيدهاً للحكم تدلّ على المفهوم مطلقاً، حتّى على القول المشهور المنصور من كون مفاد الحروف والهيئات جزئياً، وذلك لأنّ المولى إذا قال لعبده:

«اجلس من الصبح إلى الغروب» وفرضنا أنّ الغروب غايه للحكم لا لمتعلّقه فالمعنى وإن كان وجوباً شخصياً، إلّا أنّ العرف يحكم بانتفاء وجوب الجلوس رأساً عند تحقّق الغروب، وفهم العرف فى مفاد الأدلّه اللفظيه هو المتّبع، وأمّا إذا كانت الغايه بحسبها قيدهاً للموضوع فالحقّ عدم دلالتها على المفهوم، لكونها حينئذٍ كالوصف كما تقدّم، وقد عرفت عدم دلاله الجمله الوصفيه على المفهوم.

البحث حول دخول الغايه فى المعنى وخروجها عنه

(١)

ثمّ إنّ فى الغايه خلافاً آخر كما أشرنا إليه فى بدايه البحث، وهو أنّها هل هى داخله فى المعنى بحسب الحكم أو خارجه عنه؟

ص: ٢٣٨

١- (١) لا تبتنى هذه المسأله على النزاع المعروف فى الفلسفه من «إمكان الجزء الذى لا يتجزّى وامتناعه» إذ ليس المراد بالغايه «نهايه الأجسام» التى هى المراد بالغايه عند الحكماء، بل المراد بها هاهنا ما وقع بعد مثل «حتّى» و «إلى» قيدهاً للحكم أو الموضوع وكان ذا أجزاء زمانيه، مثل «أتمّوا الصلاه إلى الليل» أو مكانيه، مثل «سر من البصره إلى الكوفه» أو غيرهما، مثل «كُل السمكه حتّى رأسها». منه مدّ ظلّه.

والأظهر خروجها، لكونها من حدود المعنى، فلا تكون محكومته بحكمه، ألا ترى أنّ العرف يحكم بصدق «سرت من البصره إلى الكوفه» ولو لم تكن نفس البصره والكوفه داخله في السير، كأن بدأ السير من انتهاء البصره وأنها في ابتداء الكوفه.

فدخلها في بعض الموارد إنّما يكون بالقرينه، وعليه تكون كما بعدها بالنسبه إلى الخلاف الأوّل - أعني دلالة الجملة الغائيه على المفهوم - وأمّا بناءً على دخولها في المعنى تكون محكومته بحكم المنطوق كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله ذهب في متن الكفايه إلى اختصاص هذا النزاع بما إذا كانت الغايه قيداً للموضوع، ولا يعقل جريانه فيما إذا كانت قيداً للحكم (١).

لكنّه عدل عنه في حاشيتها وقال بشمول النزاع ما إذا كانت قيداً للحكم أيضاً (٢).

وهذا هو الحقّ، لأنّ محطّ البحث ما إذا كانت الغايه أعني مدخول «حتّى» و «إلى» ذات أجزاء، كما في مثل «سر من البصره إلى الكوفه» أو ذات امتداد زماني، مثل «صم إلى الليل»، فلو أحرزنا كونها في المثالين قيداً للوجوب فلنا أن نبحت في أنّ الوجوب هل ينقطع في مثال السير بمجرد وصول السائر إلى جدران الكوفه من دون أن يدخل في جزء منها أم لا؟ وأنّه هل ينقطع في مثال الصوم بمجرد انتهاء اليوم أو يبقى إلى دخول مقدار من الليل أو إلى انقضائه؟

ص: ٢٣٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٤٧.

٢- (٢) كفايه الأصول المحشّى ٢: ٣٢٩.

ثم إنه لا يخفى أن لفظه «حتّى» لا تكون للغايه إلّا إذا كانت جارّه، وأمّا إذا كانت عاطفه فهى خارجة عن محطّ البحث قطعاً، إذ لا شبهة فى دخول المعطوف فى حكم المعطوف عليه، فتوهم ظهور دخول مدخول «حتّى» فى المعنى فى مثل «أكلت السمكه حتّى رأسها» ناشٍ من الخلط بين الخافضه والعاطفه، والبحث فى الأولى دون الثانية.

ص: ٢٤٠

الفصل الرابع فى مفهوم الاستثناء

أشاره

لا شبهه فى دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلباً وإيجاباً بالمستثنى منه ولا يعمّ المستثنى، ولذلك يكون الاستثناء من النفى إثباتاً ومن الإثبات نفيًا، وذلك للانسباق عند الإطلاق قطعاً.

إنّما النزاع فى أنّ الحكم الذى فى جانب المستثنى - سواء كان إثباتاً أو نفيًا - هل هو يختصّ به ولا يعمّ فرداً آخر من أفراد المستثنى منه أم لا؟

الحقّ اختصاصه به، لانسباقه أيضاً عند الإطلاق، فجملة «جاءنى القوم إلّا زيداً» تدلّ على ثلاثه امور: ١ - مجيء القوم، ٢ - عدم مجيء زيد، ٣ - اختصاص عدم المجيء به، وكلّ ذلك لأجل الانسباق إلى الذهن.

مناقشه أبى حنيفه فى دلالة الاستثناء على الحصر والجواب عنها

وذهب أبو حنيفه إلى عدم دلالة الجملة الاستثنائية على اختصاص (١)

ص: ٢٤١

١- (١) قال المحقق الحائرى رحمه الله: لا يخفى أنّ هنا مقامين: أحدهما: أنّ كلمه «إلّا» هل تدلّ على الإخراج وإثبات نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى أو لا؟ والثانى: بعد تسليم دلالتها على الإخراج هل تدلّ على الحصر حتّى يكون منشأً لأخذ المفهوم بالنسبه إلى غير المستثنى من سائر الأفراد أو لا؟ وأبو حنيفه إنّما خالف فى المقام الأول، فعده من المخالفين فى استفاده الحصر لا وجه له. انتهى. درر الفوائد: ٢٠٦.

الحكم الذى فى جانب المستثنى به، واستدلّ بمثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»^(١)، فإنّ الاستثناء لو دلّ على الحصر لدلّ على وجود الصلاة عند وجود الطهور، مع أنّها ليست بموجوده فيما إذا فقدت سائر الشرائط والأجزاء^(٢).

وفيه: أنّ المراد من مثله أنّه لا تكون الصلاة التى كانت واجده لأجزائها وشرائطها المعتبره فيها صلاة إلّا إذا كانت واجده للطهاره، وبدونها لا تكون صلاة على الصحيحى وصلاه تامّه مأموراً بها على الأعتمى.

البحث حول كلمه التوحيد ودلالاتها عليه

واستدلّ بعضهم على المطلوب بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال: «لا إله إلّا الله» فإنّه لو لم يدلّ على الحصر لما دلّ على التوحيد كما لا يخفى.

وفيه: أنّ دلالاته على التوحيد لعلّها لأجل انضمامه بالمقارنات المفيدة للتوحيد، فكان دلالاته عليه بالقرينه.

ثمّ استشكل فى دلالة هذه الجملة على التوحيد بأنّ خبر «لا» إمّا يقدر

ص: ٢٤٢

١- (١) وسائل الشيعه ١: ٣٦٥ و ٣٦٦، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١ و ٦.
٢- (٢) قال العلامة المشكيني رحمه الله فى حاشيه الكفايه توضيحاً لاستدلال أبى حنيفه: وجه الاستدلال: أنّ الصلاة إمّا اسم للصحيح أو للأعمّ، وظاهر الكلام أنّ الخبر المقدر من أفعال العموم، وعلى الأوّل فلو دلّ الاستثناء على الإثبات لدلّ على وجود الصلاة عند وجود الطهاره، وجدت سائر الشرائط والأجزاء أو لا، وعلى الثانى لا يمكن حفظ ظهور الكلام، إذ ظاهره نفى وجود الصلاة عند فقدان الطهاره، وهو معلوم العدم، فلا بدّ من التجوّز إمّا فى لفظ الصلاة باستعماله فى الفرد الصحيح أو تقدير كلمه «صحيحه» لتكون صفة لاسم «لا» أو تقدير الخبر كلمه «صحيحه» فحينئذٍ لو دلّ الاستثناء على الحصر لدلّ على صحّه الصلاة عند فقدان - الظاهر أنّه خطأ ناشٍ من سهو القلم، والصحيح «وجدان» - الطهاره ولو انتفى سائر ما يعتبر أيضاً، إنتهى. كفايه الأصول المحشّى ٢: ٣٢٩.

«ممکن» أو «موجود» وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه، أما على الأوّل فلعدم دلالتها إلباعلى إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى لا وجوده، وأما على الثانى فلأنها وإن دلت على وجوده تعالى، إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر.

ما أفاده صاحب الكفاية فى كلمة التوحيد ونقده

وأجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله بأن المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفى ثبوته وجوده فى الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله يدل بالملازمه البينه على امتناع تحققه فى ضمن غيره تبارك وتعالى، ضروره أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب (١)، إنتهى.

وفيه: أن تفسير الإله بواجب الوجود مخالف للغة القرآن والتاريخ، فإن النبى صلى الله عليه وآله لم يأمرهم بقوله: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» إلا لأجل كونهم مشركين فى العباده، وإلا فهم كانوا معتقدين بتوحيد الذات والصفات والأفعال، ويشهد له قوله تعالى: «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ» (٢)، فإنه يدل على اعتقادهم بتوحيد الذات والأفعال، ويلزمه التوحيد فى الصفات أيضاً، كما يشهد على شركهم فى العباده قوله تعالى: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (٣)، وكلمه الإله بحسب اللغة أيضاً تكون بمعنى المعبود لا بمعنى واجب الوجود.

والحاصل: أن كلمة التوحيد سبقت لنفى ما يعتقد عبده الأوثان من الشرك

ص: ٢٤٣

١- (١) كفاية الأصول: ٢٤٨.

٢- (٢) لقمان: ٢٥، والزمر: ٣٨.

٣- (٣) الزمر: ٣. و «الزلفى» بمعنى: القربه، الدرجه، المنزله. م ح - ى.

فى العبادء؁ لا لإثبات وجود الواجب وتوحيده الذاتى حتى يرد الإشكال؁ فخبير «لا» يقدر «موجود» أى «لا إله موجود إلا الله» من دون أن يستلزم محذوراً؁ لأن معناها «لا شىء صالح للعبودىة موجود إلا الله».

ما استفاد من الجملة الاستثنائية

وبالجملة: استفاد من الجملة الاستثنائية ثلاثة أمور: حكم المستثنى منه؁ وحكم المستثنى؁ واختصاص الحكم الذى فى جانبه به من دون أن يعم غيره من أفراد المستثنى منه؁ ولا فرق فى دلالتها على الحصر بين الموجبه والسالبة؁ فكما أن قولنا: «ما جئنى من القوم إلا زيد» يدل على اختصاص المجىء بزيد؁ كذلك قولنا: «جئنى القوم إلا زيدا» يدل على انحصار عدم المجىء به؁ فالدلالة على الحصر لا تتوقف على النفى والاستثناء؁ بل يكفى فيها مجرد الاستثناء.

ثم لا يخفى أن الأمور الثلاثة المتقدمه كلها استفاد من منطوق الجملة الاستثنائية؁ وليس لنا أمر رابع كى يسمى بالمفهوم.

ما يقتضيه سائر أدوات الحصر

بخلاف سائر الأدوات التى قيل بدلالاتها على الحصر؁ نحو «إنما» و «بل» الإضرائية وتعريف المسند إليه باللام؁ فإن قوله تعالى: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» (١) يدل بمنطوقه على كون جزاء من حارب الله ورسوله وأفسد فى الأرض منحصرأ فى الأربعة؁

ص: ٢٤٤

وأما عدم كون جزائهم غيرها فلا بدّ من أن يستفاد من المفهوم لو قيل به.

هذا تمام الكلام فى مفهوم الاستثناء، وبه تمّ مباحث المفاهيم (١).

وحاصلها: أنّ الشرط والوصف لا يدلّان على المفهوم، بخلاف الغايه، فإنّها تدلّ عليه، وأمّا الاستثناء فدلالته على الحصر وكون الاستثناء من النفي إثباتاً وبالعكس فقد عرفت أنّها مربوطه بالمنطوق.

ص: ٢٤٥

١- (١) لم يتعرّض الأستاذ «مدّ ظلّه» لمفهوم اللقب والعدد، لكنّه أشار فى مطاوى كلماته إلى أنّ عدم دلالة اللقب على المفهوم أمر واضح. م ح - ي.

المقصد الرابع: في العام والخاص

اشاره

وفيه فصول

ص: ٢٤٧

الفصل الأول فى تعريف العام وأقسامه والفرق بينه وبين المطلق

كلام صاحب الكفايه حول ما عرّف به العام

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: قد عرّف العام بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقص بعدم الأطراد^(١) تارة والانعكاس اخرى بما لا- يلىق بالمقام، فإنّها تعاريف لفظيه تقع فى جواب السؤال عنه بالماء الشارحه، لا واقعه فى جواب السؤال عنه بالماء الحقيقته.

ثمّ استشهد على كون التعاريف بصدد شرح الاسم بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: كيف وكان المعنى المركز منه فى الأذهان أوضح ممّا عرّف به مفهوماً ومصداقاً، ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه المقياس فى الإشكال عليها بعدم الأطراد والانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهه تعتريه من أحد والتعريف لا بدّ أن يكون بالأجلّى كما هو أوضح من أن يخفى، فالظاهر أنّ الغرض من تعريفه إنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين

ص: ٢٤٩

١- (١) عدم أطراد التعريف عبارته عن عدم منعه من الأغيار، وعدم انعكاسه عبارته عن عدم كونه جامعاً للأفراد. م ح - ى.

ما لا شبهه في أنها أفراد العام ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام لا بيان ما هو حقيقته وماهيته.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محلّ الكلام بحسب الأحكام من أفراد ومصاديقه حيث لا يكون بمفهومه العام محلاً لحكم من الأحكام (١).

وحاصله: أنه لا يترتب على فهمه بكنهه ثمره فقهيته، إذ لم يترتب عليه بما له من المعنى المصطلح حكم فرعي، بل تترتب الأحكام الفرعية على أفراد ومصاديقه.

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من قبل المحشي

وناقش العلامة المشكيني رحمه الله في حاشيه الكفايه على كلا الوجهين حيث قال: ويرد على الأول أنّ ورود إشكال على كلام غير المعصوم لا يكشف عن عدم إرادته ظاهره، ولا ريب في كون ظاهرهم التعريف الحقيقي، لاسيما مع نقض بعضهم على الآخر بعدم الطرد أو العكس، ولو كان مرادهم اللفظي منه لم يكن له مجال.

وعلى الثاني أنهم كثيراً ما يبحثون عمّا لا ثمره له، مضافاً إلى أنه يترتب عليه ثمره اصوليه عنده، وهو تقدّم العام على المطلق عند التعارض كما صرح به في بحث المقدمه وإن عدل عنه في باب التعارض (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ٢٥٠

١- (١) كفايه الأصول: ٢٥٢.

٢- (٢) كفايه الأصول المحشي ٢: ٣٤٦.

والجواب عمّا أورده على أول الوجهين أنّ التعاريف المذكوره فى كلام الأصوليين وإن كانت ظاهره فى التعريف الحقيقى، إلّا أنّ البرهان الذى أقامه المحقّق الخراسانى رحمه الله على كونها بصدد شرح الاسم قرينه على عدم إرادته ظاهرها.

وبعبارة اخرى: إذا قال المتكلم: «رأيت أسداً يرمى» جعلت كلمه «يرمى» قرينه على التصرّف فى معنى «أسد» لا بالعكس، لأنّ ظهور «يرمى» فى معناه أقوى من ظهور «أسد» فى معناه.

وما نحن فيه أولى بذلك، لأنّ العلم بخروج بعض ما هو مصداق للعام قطعاً عن تحت تعاريفه المذكوره ودخول بعض ما هو أجنبيّ عنه كذلك فيها يستلزم اليقين بعدم إرادتهم التعريف الحقيقى.

وأما الإشكال الأوّل الذى أورده على ثانى الوجهين بقوله: «إنّهم كثيراً ما يبحثون عمّا لا ثمره له» فليس بمهمّ، فلا نتعرّض لجوابه.

وأما إشكاله الثانى، أعنى قوله: «مضافاً إلى أنّه يترتب عليه ثمره اصوليّه عنده، وهو تقدّم العامّ على المطلق عند التعارض»، فالجواب عنه أنّ تقدّم العامّ على المطلق إنّما هو لأجل كونه أقوى منه، فالعامّ بما هو عامّ لا دخل له فى التقدّم، كما أنّ الرمانّ بما هو رمانّ لا يكون مورداً لنهى الطيب حينما يقول:

«لا- تأكل الرمانّ لأنّه حامض»، بل بما هو حامض، فكأنّه قال: «لا تأكل الحامض» وكذلك الأمر فى المقام، فإنّ العامّ بملاك أقوائيه شموله لمورد الاجتماع يقدم على المطلق، فكأنّه قيل: «أقوى المتعارضين يقدم على الآخر» والعامّ المعارض للمطلق أحد مصاديق أقوى المتعارضين.

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله - من أنّ ما ذكره تعاريف لفظيّة للعالم واقعه في جواب السؤال عنه بالماء الشارحه لا في جواب السؤال عنه بالماء الحقيقيه - حقّ، فلا ينبغي النقض عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس.

الفرق بين العام والمطلق

إنّ العام يدلّ على مصاديق الطبيعه بالدلاله اللفظيّه الوضعيّه، فهو ناظر إلى الأفراد والكثرات من دون أن يدلّ على خصوصياتها الفرديّه وعوارضها المشخصه، فقول المولى: «أكرم كلّ عالم» يدلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من مصاديق العالم، كزيد وعمرو وبكر وخالد و... لكن بما أنّه عالم لا بما أنّه أبيض أو أسود، طويل القامه أو قصيرها، وزنه كذا، أبوه فلان، امّه فلانه و....

بخلاف ما إذا قال: «أكرم زيدا وعمراً وبكراً وخالداً» حيث يحكى عنهم بخصوصياتهم الفرديّه وعوارضهم المشخصه. في الفرق بين العام والمطلق

وبعبارة اخرى: إذا قال المولى: «أكرم العالم» يدلّ موضوع الحكم على الطبيعه والماهيه من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد أصلاً، وإذا قال: «أكرم زيدا وعمراً وبكراً وخالداً» يدلّ على الماهيه الموجوده المتشخصه بالتشخصات الفرديّه تفصيلاً، وأمّا إذا قال: «أكرم كلّ عالم» فهو برزخ بينهما، بمعنى أنّه يدلّ على أفراد الطبيعه إجمالاً، أى من دون أن يكون ناظراً إلى وجود هذه الأفراد أو تشخصاتها الفرديّه.

إن قلت: الفرديّه تلازم الوجود والتشخص.

قلت: نعم، لكن مقام الحكايه غير مقام الواقع، فإنّ كلّ فرد من أفراد العالم إنسان موجود ذو تشخصات مختصّه به خارجاً، لكن قوله: «كلّ عالم» لا يحكى عن جميع ما في الواقع، بل يحكى عن الكثرات والأفراد إجمالاً من دون

أن يدلّ على خصوصيّاتها الفرديّة تفصيلاً.

وبالجملة: يدلّ العامّ على العموم بالدلاله الوضعيه اللفظيه، بخلاف المطلق، فإنّه لا يدلّ على الإطلاق إلّا بمعونه مقدّمات الحكمه.

ويشهد عليه أنّه يكفي في دلاله «أكرم كلّ عالم» على العموم إحراز وضع لفظه «كلّ» له، ولا يكفي في دلاله «أحلّ الله البيع» و «أكرم العالم» على الإطلاق إحراز ما وضع له لفظه «البيع» و «العالم» بل لابدّ من جريان مقدّمات الحكمه.

ولا- ريب في أنّ الحاكم على الإطلاق هو العقل، فإنّه يحكم بأنّ المولى الحكيم العاقل العارف بوضع القانون إذا كان في مقام بيان جميع حدود موضوع حكمه ولم يأت بقرينه متّصله أو منفصله على تقييده ولم يكن قدر متيقّن في مقام التخاطب (1) فلا محاله يريد الموضوع بإطلاقه، وإلّا فلا يتوقّف دلاله اللفظ على معناه على كون الالفاظ حكيماً وفي مقام البيان.

والحاصل: أنّ بين العموم والإطلاق فرقاً ما هوياً، لأنّ الأوّل مستند إلى وضع اللفظ، والثاني إلى مقدّمات الحكمه التي هي مسأله عقليه.

ومنه انقدح أولاً: أنّ عدّ البحث عن المطلق والمقيّد من مباحث الألفاظ وأصالة الإطلاق من الأصول اللفظيه ممّا لا ينبغي.

وثانياً: لا- يصحّ ما في كلمات كثير من الأصوليين من ثبوت العموم تارة باللفظ، وأخرى بالعقل، وثالثه بالإطلاق، ومثّلوا للأوّل بكلمه «كلّ» وأمثالها، فإنّها وضعت للدلاله على العموم، وللثاني بالنكره واسم الجنس الواقعين في

ص: ٢٥٣

١- (١) عدّ بعض هذه الأمور ممّا يتوقّف عليه الإطلاق محلّ للإشكال والاختلاف، لكننا لسنا فعلاً بصدد قبولها أو ردّها. منه مدّ ظلّه.

سياق النفي أو النهي، لأنه إذا قال: «لا رجل في الدار» فليس فيه لفظ يصلح للدلالة على العموم، فإنّ «لا» تدلّ على النفي فقط، و «رجل» اسم جنس لا يدلّ على أزيد من الطبيعه والماهية، لكنّ العقل يحكم بأنّ الماهية توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم إلّا بانعدام جميع أفرادها.

ومثّلوا للثالث ب «أحلّ الله البيع» (١) فإنّ «البيع» هاهنا لفظ مطلق، لكنّه يدلّ على الشمول والعموم، فتكون الآية بمعنى «أحلّ الله كلّ بيع» ولا فرق بينهما إلّا في استناد العموم في الأوّل إلى الإطلاق ومقدّمات حكمه وفي الثاني إلى اللفظ.

وفيه أولاً: أنّه يستلزم عدم الفرق بين القسمين الأخيرين من العام، لاستناد كليهما إلى حكم العقل، غايه الأمر أنّ حكم العقل بالعموم في النكره الواقعه في سياق النفي يكون بملا-ك أنّ الماهية لا- تنتفى إلّا بانتفاء جميع أفرادها، وفي الإطلاق بملا-ك مقدّمات الحكمه، فالقول بأنّ استفاده العموم في مثل «لا رجل في الدار» مستند إلى العقل، وفي مثل «أحلّ الله البيع» إلى الإطلاق باطل.

وثانياً: أنا لا نسلم قاعده عقليّه باسم أنّ «الطبيعه لا تنعدم إلّا بانعدام جميع الأفراد» وقد تقدّم تفصيله في بعض مباحث النواهي (٢).

وملخصه: أنّه لا يعقل أن توجد الطبيعه بوجود فرد ولا تنعدم بانعدامه، بل يتوقّف انعدامه على انعدام جميع الأفراد، فإنّ الإنسان إذا وجد بوجود زيد فلا محاله يندعم بانعدامه، ولو كانت سائر مصاديقه موجوده.

إن قلت: هذا يستلزم أن تكون الطبيعه موجوده ومعدومه في آن واحد،

ص: ٢٥٤

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) راجع ص ٩-١٣.

وهو جمع بين النقيضين.

قلت: استحاله اجتماع المتقابلين مختصه بالوجودات الجزئيه، فلا يمكن أن يكون زيد مثلاً موجوداً ومعدوماً، أو أبيض وأسود، بخلاف الإنسان، فإنه يمكن أن يكون موجوداً في ضمن فرد، ومعدوماً بعدم فرد آخر، أو أبيض في ضمن المصداق المعروف للبياض، وأسود في ضمن المصداق المعروف للسواد.

كما أن ارتفاع النقيضين أيضاً في مقام ذات الماهيات لا يمتنع، فيقال: الماهيه من حيث هي هي ليست إلهي، لا موجوده ولا معدومه ولا أي شيء آخر.

وبالجملة: استحاله ارتفاع النقيضين واجتماع المتقابلين تختص بما إذا كان موضوعهما أمراً واحداً حقيقياً، بخلاف الماهيات الكلّيه، فإنها من حيث أنفسها وذواتها - وبعبارة اخرى: بحسب الحمل الأولى الذاتى - يسلب عنها الوجود والعدم، وبالإضافه إلى الخارج يمكن أن تتصف بالوجود والعدم كليهما.

والحاصل: أننا لا نسلم قاعده عقليه باسم «الماهيه لا تنتفى إلابانتفاء جميع أفرادها» لكى تستنتج منها عموميه النكره فى سياق النفى (1)، بل الماهيه كما توجد بوجود فرد واحد كذلك تنعدم بانعدامه.

وثالثاً: أنه كيف يمكن ثبوت العموم بالإطلاق فى مثل «أحلّ الله البيع»؟ مع أن العامّ يحكى عن الأفراد والكثرات، والمطلق لا يحكى إلّا عن صرف الماهيه، فإذا تمّت مقدّمات الحكمه التى يتوقّف الإطلاق عليها فى مثل «أحلّ الله البيع» و «أعتق رقبة» كان معنى الإطلاق فيهما أن تمام الموضوع فى حكم

ص: ٢٥٥

١- (١) بل عموميتها مستنده إلى قضاوه العرف كما سيأتى. م ح - ٥.

المولى هو البيع والرقبه، وأمّا قولنا فى الأوّل: سواء تحقّق بالصيغه أو بالمعاطاه مثلاً، وفى الثانى: سواء كانت مؤمنه أو كافره، فليس دخيلاً فى معنى الإطلاق، بل نضطرّ إليه لأجل ضيق التعبير فى مقام توضيح الإطلاق.

بل وكذلك الأمر فى الإطلاق الأحوالى، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم زيداً» وكان فى مقام البيان ولم يأت بقرينه على التقييد بالمجىء ولم يكن قدر متيقّن فى مقام التخاطب، يحكم العقل بأنّ تمام مطلوبه هو إكرام زيد، وأمّا قولنا: سواء جاء أم لم يجىء، فلا دخل له فى معنى الإطلاق، بل هو توضيح منّا.

والحاصل: أنّ القول بأنّ العموم تارة يثبت باللفظ، وأخرى بالعقل، وثالثه بالإطلاق مخدوش، وأنّ العامّ يدلّ على الأفراد والكثرات بالدلاله الوضعيه اللفظيه، والمطلق يدلّ على صرف الماهيه بمعونه مقدّمات الحكمه. فى أقسام العامّ

أقسام العامّ

لا إشكال ولا خلاف فى أنّ العامّ ينقسم إلى استغراقى ومجموعى وبدلى.

والمراد بالعامّ الاستغراقى أنّ كلّ فرد من أفراد مستقلّ فى الموضوعيه وله حكم مستقلّ وموافقه ومخالفه مستقلّ، فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» يتعدّد الإطاعه والعصيان بتعداد مصاديق العالم، بمعنى أنّهم لو كانوا عشره ولم يكرم العبد إلّاخمسه منهم لكان مطيعاً بإطاعات خمسّه وعاصياً بمعاصى كذلك، فيستحقّ المثوبه بالنسبه إلى كلّ عالم أكرمه والعقوبه لأجل كلّ عالم لم يكرمه.

والمراد بالعامّ المجموعى أن يكون للمولى غرض واحد متعلّق بالمجموع، بحيث لو أخلّ بفرد واحد منه لما تحقّق الامتثال أصلاً، ولو أتى بالجميع لكان امتثالاً واحداً، نحو «أكرم مجموع العلماء» بناءً على ظهوره فى العامّ المجموعى وأنّ أفراده نظير أجزاء الصلاه وشرائطها، فكما أنّ المصلّى إذا أتى بها بجميع

أجزائها وشرائطها لكانت إطاعه واحده، ولو أخلّ بجزء أو شرط واحد لما امتثل الأمر بها أصلاً، فكذلك العبد إن أكرم تمام العلماء لكان ممثلاً بامثال واحد، ولو أكرم تسعه منهم وأخلّ بواحد لما امتثل أمر المولى أصلاً.

والمراد بالعامّ البدلى أن يشمل لفظ العامّ بمفهومه جميع الأفراد على السواء، لكنّه بنفس ذلك المفهوم يقتضى كفايه الإتيان بفرد واحد، كما إذا قال: «أكرم أيّ عالم شئت» فإنّه عامّ، لشمول «أيّ عالم» جميع مصاديق العالم من دون أن يترجّح فرد على فرد آخر، لكن يحصل غرض المولى بإكرام واحد منهم.

إنّما الإشكال في أنّ انقسام العامّ إلى هذه الأقسام هل هو ناشٍ من كَيْفِيّته تعلق الأحكام به أو يستفاد من العامّ نفسه مع قطع النظر عن تعلق الأحكام؟

كلام صاحب الكفايه في ذلك

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى الأوّل، حيث قال:

ثمّ الظاهر أنّ ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقى والمجموعى والبدلى إنّما هو باختلاف كَيْفِيّته تعلق الأحكام به وإلّا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غايه الأمر أنّ تعلق الحكم به تارةً بنحو يكون كلّ فرد موضوعاً على حده للحكم، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لو أخلّ بإكرام واحد في «أكرم كلّ فقيه» مثلاً لما امتثل أصلاً، بخلاف الصوره الأولى، فإنّه أطاع وعصى، وثالثه بنحو يكون كلّ واحد موضوعاً على البدل بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل (1)، إنتهى.

ص: ٢٥٧

ثم أورد على نفسه إشكالاً في الحاشية وأجاب عنه بقوله:

إن قلت: كيف ذلك ولكلّ منها لفظ غير ما للآخر مثل «أى رجل» للبدلى، و«كلّ رجل» للاستغراقى؟

قلت: نعم، ولكنّه لا- يقتضى أن تكون هذه الأقسام للعامّ بدون ملاحظه اختلاف كيفيه تعلق الأحكام، لعدم إمكان تطرّق هذه الأقسام إلّا بهذه الملاحظه، فتأمل جيّداً(١).

ولا يخفى أنّ هذا الجواب لا يضمن ولا يُغنى من جوع، لأنّه صرف دعوى بلا دليل.

الحقّ في المسأله

فالحقّ أنّ ما ذكر للعامّ من الأقسام ثابت لنفسه حتّى فى المرتبه السابقه على تعلق الأحكام، لأنّ العرف يحكم بأنّ «كلّ عالم» ظاهر فى العموم الاستغراقى، و«مجموع العلماء» فى المجموعى، و«أى عالم شئت» فى البدلى وإن لم يتعلّق بها حكم.

ويؤيده قوله تعالى عن لسان موسى عليه السلام: «أَيُّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ»(٢) حيث استعملت كلمه «أى» فى البدليه بنحو الحقيقه بدون أن يتعلّق بها حكم إنشائى، مع أنّ كلمه «الأحكام» فى الكفايه ظاهره فى الأحكام الإنشائيه.

والحاصل: أنّ العامّ على ثلاثه أقسام حتّى فى الرتبه المتقدمه على تعلق

ص: ٢٥٨

١- (١) كفايه الأصول المحشّى ٢: ٣٤٩.

٢- (٢) القصص: ٢٨.

الحكم، لكنّه لا ينافى أن يستعمل كلّ قسم مكان الآخر مجازاً، أو يكون بعض الألفاظ مشتركاً بين الأقسام الثلاثة أو بين قسمين منها. في تقسيم المطلق إلى شمولي وبدلي

البحث حول تقسيم المطلق إلى شمولي وبدلي

يستفاد من كلمات بعض الأكابر - منهم المحقق الخراساني رحمه الله - أنّ المطلق ينقسم إلى شمولي وبدلي، وربما يمثّل للأوّل بقوله تعالى: «أحلّ الله البيع» (١) حيث تستفاد منه حلّيه جميع مصاديق البيع، وللثاني ب «أعتق رقبه» حيث يكفي لامثاله عتق رقبه واحده.

وفيه: أنّ البدليّ والشمول لا يستندان إلى الإطلاق.

أمّا البدليّ في مثل «أعتق رقبه» فلاّنها مستنده إلى حكم العقل بأنّ «الطبيعه توجد بوجود فرد واحد» (٢).

توضيح ذلك: أنّ للعقل حكّمين: أحدهما محقق للإطلاق، وهو حكمه عند تماميه مقدمات الحكمه بأنّ تمام ما له الدخل في موضوع الحكم ما ذكره المولى ولا دخل لغيره فيه، ثانيهما محقق للبدليّ، وهو حكمه بأنّ «الماهيه توجد بوجود فرد ما».

فالبديّيه أمر لا يستند إلى ما يستند إليه الإطلاق.

إن قلت: لا ريب في تأكيد المطلق بالعامّ البدليّ فيما إذا قال المولى: «جنّى برجل أيّ رجل شئت»، والدليل على كونه تأكيداً أنّ حذفه لم يخلّ بالمعنى، فلا محاله يكون مؤكّداً لكلمه «رجل».

ص: ٢٥٩

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) فإنّا وإن ناقشنا في حكم العقل بأنّ «الماهيه لا تنعدم إلّا بانعدام جميع أفرادها» إلّا أنّ حكمه بأنّها توجد بوجود فرد ما مسلّم لا يمكن الإشكال فيه. منه مدّ ظلّه.

فلو لم يدلّ كلمه «رجل» فى هذه الجملة على البدليّه فكيف يمكن تأكيدها بالعامّ البدلى؟

قلت: إنّنا لا نسلّم أن تكون كلمه «أىّ رجل» تأكيداً فى هذه الجملة، فإنّ عدم الاحتياج إلى كلمه لا تلازم كونها تأكيداً دائماً، بل لابدّ فى المؤكّد - بالكسر - أن لا يزيد معناه على معنى المؤكّد - بالفتح - والمقام ليس كذلك، لأنّ جملة «جئنى برجل» تدلّ بمعونه مقدّمات الحكمه على أنّ تمام الموضوع لأمر المولى هو المجرىء برجل، وأمّا مفاد «أىّ رجل شئت» فهو ما تقتضيه قاعده «الماهيّه توجد بوجود فرد ما»، فهو تأييد لهذه القاعده العقليه وبيان لفظى لها، فإنّها وإن لم تفتقر إلى البيان، إلّا أنّ المولى إذا أشعر بأنّ العبد ربما يغفل عنها يبينها فى قالب الألفاظ والعبارات.

وأمّا الشمول فى مثل «أحلّ الله البيع» فلا لفظ فى هذه الجملة يصلح لإفادته، فإنّ اللام تفيده الجنس، وكلمه «البيع» تدلّ على الماهيّه، بل لا يمكن الجمع بين الإطلاق والشمول، لأنّ الإطلاق يفيد أنّ تمام مراد المولى هو الماهيّه، والشمول ناظر إلى الأفراد، ولا ريب فى تحقّق المغايره بين الماهيّه والأفراد.

منشأ الفرق بين الإطلاق الشمولى والبدلى

فعلى هذا ما هو الفارق بين «أعتق الرقبه» و «أحلّ الله البيع» حيث يكفى فى الأوّل عتق رقبه واحده، ويستفاد من الثانى صحّه جميع ما يصدق عليه البيع، بحيث نتمسك للحكم بصحّه المعاطاه والنسيئه وعدم اعتبار العربيّه بإطلاق «أحلّ الله البيع»، بل قد نجد هذا الفرق فى موضوع واحد، مثل «الصلاه واجبه» و «الصلاه معراج المؤمن» حيث يتحقّق الامتثال فى الأوّل

بإتيان فرد واحد من الصلاة، ويدلّ الثاني على معراجيه جميع مصاديقها، فما هو منشأ الفرق بينهما؟

أقول: الموضوع في جميع هذه الجمل لا- يدلّ على أزيد من الطبيعه والماهيه، لكنّ الطبيعه إذا وقعت موضوعاً لحكم تكليفي وجوبى أو ندبى فالمطلوب هو إيجادها، وحيث إنّ العقل يحكم بأنّها توجد بوجود فرد ما فلا محاله يتحقّق الامتثال بإتيان فرد واحد كما تقدّم، فيكفى عتق رقبه واحده والإتيان بفرد واحد من الصلاة في امتثال «أعتق الرقبه» و «الصلاه واجبه».

بل قد تكون قرينه اخرى على إرادته فرد واحد في غير موارد الحكم التكليفي، كما إذا قلت: «جاءنى الرجل» وكان اللام للجنس لا للعهد(1)، فإننا نعلم من الخارج عدم مجيء جميع الرجال إلى بيتك، فلا محاله كان المراد مجيء فرد واحد منهم.

وأما إذا لم تكن موضوعاً لحكم تكليفي ولا- قامت قرينه اخرى على إرادته فرد واحد، مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «الصلاه معراج المؤمن» كان كلّ فرد من أفراد الماهيه محكوماً بالحكم الذى تشتمل عليه الجملة، لأنّ الحكم وإن تعلّق بالماهيه إلّا أنّها توجد فى ضمن كلّ فرد من أفرادها.

وبالجملة: قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» يكون بمعنى «أحلّ الله طبيعه البيع» وجملة «الصلاه معراج المؤمن» تكون بمعنى «ماهيه الصلاه معراج المؤمن»، لكننا نفسر «البيع» فى الأوّل بقولنا: سواء تحقّق بالصيغه العربيه أو الفارسيه أو بالمعاطاه ونفسر «الصلاه» فى الثانى بقولنا: سواء تحققت فى ضمن الصلاه التامه الأجزاء والشرائط الصادره عن القادر المختار أو فى ضمن الصلاه الواجده لبعض الأجزاء والشرائط الصادره عن العاجز عن بعضها الآخر.

ص: ٢٤١

١- (١) لأنها لو كانت للعهد لكانت الدلالة على الفرد المعهود لفظيه. م ح - ى.

أما الإشكال: فهو أنه ليس لنا لفظ يدلّ على العموم بحيث يستغنى عن التثبّت بمقدمات الحكمه، فإنّ الألفاظ الدالّّه على العموم كلفظه «الكلّ» وأمّالها تابعه لمدخولها، فإن اخذ مطلقاً فالكلّ يدلّ (1) على تمام أفراد المطلق، وإن اخذ مقيداً فهو يدلّ على تمام أفراد المقيد، والمفروض أنّ مدخول الكلّ ليس موضوعاً للمعنى المطلق، كما أنّه ليس موضوعاً للمعنى المقيد، بل هو موضوع للطبيعه المهمله الغير الآيبه عن الإطلاق والتقييد، فحيثُ قول المتكلم: «كلّ عالم» لا يدلّ على تمام أفراد العالم إلّا إذا احرز كون العالم الذى دخل عليه لفظ الكلّ مطلقاً، ومع عدم إحرازه يمكن أن يكون المدخول هو العالم العادل مثلاً، فيكون لفظ الكلّ دالاً على تمام أفراد ذلك المقيد، ولذا لو صرّح بهذا القيد لم يكن تجوّزاً أصلاً، لا فى لفظ العالم ولا فى لفظ الكلّ، وهو واضح، وأمّا النكره فى سياق النفي وما فى حكمها فلا يقتضى وضع اللفظ إلّا نفي الطبيعه المهمله، وهى تجماع مع المقيد كما أنّها تجماع مع المطلقه، والمحرز لكون الطبيعه المدخوله للنفي هى المطلقه لا المقيدّه ليس إلّامقدمات الحكمه، كما أنّ المحرز لكون الطبيعه المدخوله للفظ الكلّ مطلقه ليس إلّاتلك المقدمات، إذ بدونها يرّد الأمر بين أن يكون النفي وارداً على المطلق وأن يكون وارداً على المقيد.

وأما الدفع: فأجاب عنه المحقّق الحائرى رحمه الله بقوله:

إنّ الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفي أو اللفظ الدالّ على العموم كون

ص: ٢٤٢

١- (١) هذه العبارة منقوله عن درر الفوائد للمحقّق الحائرى رحمه الله، ولأجل ذلك ما غيرنا العبارات، وإن كان الحقّ أنّ كلمه «كلّ» مؤنّثه. م ح - ى.

ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا- أنه اخذ معرّفًا لما يكون هو المورد، ولا إشكال في أنّ ورود الكلّ على نفس مفهوم لفظ العالم مثلاً يقتضى استيعاب تمام الأفراد، كما أنّه لا إشكال في أنّ ورود النفي عليه يقتضى نفي تمام الأفراد.

نعم، يمكن كون الرجل في قولنا: «لا- رجل في الدار» معرّفًا لفرد خاصّ منه ويكون النفي وارداً عليه، ولكن هذا خلاف ظاهر القضية، فإنّ الظاهر أنّ مفهوم لفظ الرجل بنفسه مورد للنفي. في افتقار العامّ إلى مقدّمات الحكمه

ومحصّل الكلام: أنّه لا شكّ في أنّ قولنا: «كلّ رجل» وقولنا: «لا رجل» يفيدان العموم من دون احتياج إلى مقدّمات الحكمه (1). والسرّ في ذلك ما قلنا، ولو لا ذلك لما دلّ قولنا: «أكرم العالم مطلقاً» أيضاً على الإطلاق، إذ الإطلاق أيضاً وارد على مفهوم لفظ «العالم»، والمفروض أنّه مهمله يجتمع مع المقيّد، ولذا لو قال: «أكرم العالم العادل مطلقاً» لم يكن تجوّزاً قطّ، ولا شبهه في أنّ العرف والعقلاء لا يقفون عند سماع هذا الكلام ولا يطلبون مقدّمات الحكمه في مفهوم لفظ «العالم» الذي ورد الإطلاق عليه، ولعلّ هذا من شدّه وضوحه خفى على بعض الأساتيد، فتدبّر فيما ذكرنا (2)، إنتهى ملخصاً.

نقد كلام المحقّق الحائري رحمه الله

وفيه: أنّ قوله: «الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفي أو اللفظ الدالّ على العموم كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما» صحيح لا غبار عليه، لكنّ

ص: ٢٤٣

-
- ١- (١) قال المحقّق الحائري رحمه الله - في درر الفوائد: ٢١٢، التعليقه ١ -: والحاصل أنّه فرق بين أن يكون المدخول مجملاً مردّداً بين المطلق والمقيّد فيحتاج إلى المقدّمات، أو مهملاً جامعاً فيكفي لفظه الكلّ في تعيين الإطلاق. م ح - ي.
- ٢- (٢) درر الفوائد: ٢١١.

البحث فى ذلك المفهوم الذى جعل مورداً لأحدهما هل هو مطلق أو مقيد؟

وبعبارة اخرى: إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» يتوقف دلالته على وجوب إكرام كلّ عالم سواء كان عادلاً أم فاسقاً على إثبات أمرين:

أ - أن يكون نفس مفهوم لفظ «العالم» مدخولاً لفظه «كلّ» لا مفهوم العالم العادل.

ب - أن يكون ما دخل عليه لفظه «كلّ» موضوعاً بالأصالة لا معرّفاً لما هو الموضوع.

وما أفاده المحقق الحائرى رحمه الله لا يثبت إلّا الأمر الثانى، والمستشكل يدعى الافتقار إلى مقدمات الحكمة لإثبات الأمر الأول.

الحقّ فى الجواب عن الإشكال

(١)

وينبغى أن يجاب عنه بما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله، وهو أنّ مورد الإطلاق غير مورد العموم، فإنّ مورد الإطلاق ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعه من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد كما تقدّم، ومورد العموم ما إذا تعلّق الحكم بأفراد الطبيعه، ولو شككنا فى أنّ المولى هل أراد استيعاب أفراد نفس طبيعه العالم فى قوله: «أكرم كلّ عالم» أو استيعاب أفراد العالم العادل فعندنا أصل عقلاىى باسم «أصالة عدم الخطأ» لرفع الشكّ وإثبات أنّ مراده هو الأوّل، فيجب على العبد إكرام كلّ من هو مصداق طبيعه العالم، سواء كان عادلاً أو فاسقاً، كما نتمسك بها أيضاً فيما إذا قال المولى مكان «أكرم كلّ عالم»:

«أكرم زيداً وعمراً وبكراً» وعلمنا أنّ خالداً أيضاً من العلماء واحتملنا أنّ

ص: ٢٤٤

١- (١) هذا الجواب يختصّ بلفظه «كلّ» وما فى معناها من الألفاظ الموضوعه للعموم، بخلاف النكره فى سياق النفى، لما سيأتى من افتقارها فى إفاده العموم إلى جريان أصاله الإطلاق. م ح - ى.

المولى خطأ في عدم ذكره في زمره من أوجب إكرامهم، فكما أنّ أصله عدم الخطأ هو المرجع في رفع احتمال النقيضه في هذا الكلام الذى ذكر المولى فيه كلّ فرد فرد من العلماء تفصيلاً إلّواحداً منهم، فكذلك فيما إذا ذكرهم إجمالاً بقوله: «أكرم كلّ عالم»، وإن كان ثمره جريان أصله عدم الخطأ في الأوّل عدم شمول الحكم لمورد الشكّ وفي الثانى شموله له.

وبالجملة: مورد الإطلاق هو ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعه، والمرجع في موارد الشكّ في التقييد مقدمات الحكمه، ومورد العموم ما إذا تعلّق الحكم بأفراد الطبيعه، والمرجع في موارد الشكّ في دخل قيد في مدخول ألفاظ العموم يضيق دائرته هو أصله عدم الخطأ.

والحاصل: أنّ ألفاظ العموم بنفسها تدلّ على استغراق أفراد الطبيعه من دون حاجه إلى التمسك بالإطلاق.

ويشهد لما ذكرنا قضاء العرف بذلك، فإنّك إذا تفحصت جميع أبواب الفقه وفنون المحاورات لا تجد مورداً يتوقّف فيه العرف فى استفاده العموم من القضايا المسوّره بألفاظه من جهه عدم كون المتكلم فى مقام البيان كما يتوقّفون فى المطلقات إلى ما شاء الله (١).

هذا ما أفاده الإمام رحمه الله مع توضيح منّا، وهو كلام متين.

ولا يبعد أن يكون هذا مراد المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:

كما لا ينافى دلالة مثل لفظ «كلّ» على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيره، نعم، لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها (٢)، إنتهى.

ص: ٢٤٥

١- (١) تهذيب الأصول ٢: ١٦٠.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٥٤.

الفصل الثانى فى أفاظ العموم

أشاره

اعلم أنهم ذكروا للعموم أفاظاً:

١ - لفظه «كلّ» وما فى معناها، ولا إشكال فى دلالتها بالوضع على عموم مدخولها كما تقدّم.

٢ - النكره الواقعه فى سياق النفى.

ولا يخفى عليك أنّ البحث لا يختصّ بالنكره، بل يعمّ اسم الجنس أيضاً، والفرق بينهما أنّ اسم الجنس يدلّ على نفس الطبيعه والنكره على الطبيعه المقيده بقيد الوحده.

ولا يختصّ النزاع بالنفى أيضاً، بل يعمّ النهى (١)، سيّما بناءً على كون الأمر بمعنى طلب الفعل والنهى بمعنى طلب تركه (٢)، لاشتراكه حينئذٍ مع النفى فيما ذكروه ملاكاً للدلاله على العموم، وهو قاعده «الطبيعه لا تنعدم إلّا بانعدام جميع أفرادها»، ولأجل ذلك تمسّكوا بهذه القاعده هاهنا لإثبات دلالة النكره

ص: ٢٤٧

١- (١) وإليك أمثله الأقسام الأربعة: ١ - «ليس رجل فى الدار»، ٢ - «لا رجل فى الدار»، ٣ - «لا تكرم رجلاً»، ٤ - «لا تكرم الرجل» بناءً على كون اللام للجنس. م ح - ى.

٢- (٢) فى مقابل ما اختاره الأستاذ «مدّ ظله» من أنّهما عبارتان عن البعث والزجر الاعتباريين المتعلّقين بإيجاد الفعل. م ح - ى.

الواقعه فى سياق النفى على العموم، كما تمسكوا بها فى النواهى لإثبات اقتضاء النهى ترك جميع الأفراد(١).

فالبحث يعم الأقسام الأربعة، لكننا نعبر فى طىّ المباحث لأجل التسهيل بالنكره الواقعه فى سياق النفى فقط كما هو المتداول بينهم، فنقول:

لا إشكال ولا خلاف بينهم فى عدم دلالتها على العموم وضعاً، بخلاف لفظه «كلّ» حيث إنّها تدلّ عليه بالدلاله اللفظيه الوضعيه، ضروره أنّ قولنا: «ليس رجل فى الدار» لا يشتمل على لفظ يصلح لإفاده العموم، فإنّ «ليس» من أدوات النفى، و «رجل» لا يدلّ إلّاعلى الطبيعه، وتنوينه يفيد الوحده، وعدم دلاله «فى الدار» على العموم واضحه، وليس للمجموع سوى وضع مفرداته وضع على حده للعموم، إذ لم يدع أحد ذلك ولم نجد فى معاجم اللغه شاهداً عليه.

منشأ استفاده العموم من النكره فى سياق النفى

فذهب بعضهم إلى دلالتها عليه عقلاً، ولأجل ذلك قالوا: العموم قد يكون لفظياً وقد يكون عقلياً، ثمّ مثلوا للأوّل بلفظه «كلّ» وللثانى بالنكره الواقعه فى سياق النفى، كما فى كلام المحقق الحائرى رحمه الله(٢).

ومرادهم بالعموم العقلى هو العموم بملاك القاعده المشار إليها آنفاً، أعنى «الطبيعه لا تنعدم إلّابانعدام جميع مصاديقها».

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: ربما عدّ من الألفاظ الدالّه على العموم النكره فى

ص: ٢٤٨

١- (١) راجع ص ٩.

٢- (٢) درر الفوائد: ٢١٠.

سياق النفي أو النهي، ودلالته عليه لا- ينبغي أن ينكر عقلاً لضروره أنه لا- يكاد يكون طبيعه معدومه إلا إذا لم يكن فرد منها بوجود، وإلا كانت موجوده(١)، إنتهى.

وقد عرفت المناقشه فيه، فإنّ انعدام الطبيعه لا يتوقّف عقلاً على انعدام جميع أفرادها، بل تنعدم بانعدام فرد واحد، كما توجد بوجوده، وقد تقدّم البحث عنه مفصلاً(٢).

المختار فى المسأله

والحقّ أن يقال: إنّ الحاكم بدلالته على العموم هو العرف لا العقل، فإنّ الطبيعه وإن كانت تنعدم بانعدام بعض أفرادها عقلاً، إلا أنّها لا تكاد تكون معدومه عرفاً إلا إذا انعدم جميع مصاديقها.

نعم، العرف يوافق العقل فى الحكم بأنّها توجد بوجود فرد ما.

فهذه القاعده فى ناحيه وجود الطبيعه عقليته وعرفيته، وليست فى ناحيه عدمها إلا عرفيته.

ولا يخفى عليك أنّ هذا الحكم العرفى لا يرتبط بالتبادر، فإنّك قد عرفت عدم انسباق العموم من لفظ النكره فى سياق النفي إلى أذهان أهل العرف، فحكمهم بإفادتها العموم مستند إلى نفس قاعده «الطبيعه لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها»، فالنزاع بيننا وبين مثل المحقّق الخراسانى رحمه الله إنّما هو فى كون هذه القاعده عرفيه أو عقليه بعد الاتفاق على أنّ دلالته على العموم مستنده إليها لا إلى الوضع والتبادر من اللفظ.

ص: ٢٦٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٥٤.

٢- (٢) راجع ص ٩-١٣.

والحاصل: أنّ النكره الواقعه فى سياق النفى تفيد العموم عرفاً وإن لم تدلّ عليه وضعاً ولا عقلاً.

احتياجها فى الدلاله على العموم إلى الإطلاق

لكن دلالتها عليه تتوقف على جريان مقدمات الحكمه، كما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله حيث قال:

لكن لا يخفى أنّها تفيد إذا اخذت مرسله لا مبهمه قابله للتقييد، وإلاّ فسلبها لا يقتضى إلاّ استيعاب السلب لما اريد منها يقيناً لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافى كون دلالتها عليه عقليه، فإنّها بالإضافه إلى أفراد ما يراد منها لا الأفراد التى تصلح لانطباقها عليها(١)، إنتهى.

إن قلت: ما الفرق بين الألفاظ الموضوعه للعموم كلفظه «كلّ» وبين النكره الواقعه فى سياق النفى، حيث ذهبتم فى الأوّل إلى عدم احتياجه فى إفاده العموم إلى الإطلاق وفى الثانى إلى احتياجه إليه؟

قلت: قد عرفت أنّ لفظه «كلّ» موضوعه للعموم، فهى بلفظها ناظره إلى أفراد الطبيعه، لا إليها نفسها، ونتمسك لرفع احتمال دخل قيد فيها بأصالة عدم الخطأ من دون أن نفتقر إلى التمسك بالإطلاق الذى مورده ما إذا تعلق الحكم بنفس الطبيعه كما تقدّم تفصيله فى كلام سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

وأما النكره أو اسم الجنس فى سياق النفى أو النهى فلا لفظ فيهما يدلّ على العموم واستغراق الأفراد، فإنّ «لا» فى قولنا: «لا رجل فى الدار» تدلّ على

ص: ٢٧٠

النفى، و «رجل» على نفس طبيعه الرجل، وفي «الدار» على الظرفيه، فليس لنا لفظ ناظر إلى الأفراد والكثرات.

وكذلك قاعده «الطبيعه لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها» فإنها - سواء كانت قاعده عقليه كما عليه صاحب الكفايه، أو عرفيه كما هو الحق المختار - ناظره أيضاً إلى الطبيعه كما لا يخفى.

فإذا قال المتكلم: «ليس رجل في الدار» وشككنا في أنه أراد طبيعه الرجل أو الرجل العالم فلا بدّ أولاً من إثبات إطلاق كلمه «رجل» من طريق كون المتكلم حكيماً وفي مقام بيان جميع ما له دخل في مراده وعدم قيام قرينه على تقييده وعدم تحقّق قدر متيقّن في مقام التخاطب، كلّ ذلك لكي يثبت أنّ المنفى هو طبيعه الرجل المطلقه (١)، ثم بعد ذلك نتمسك بقاعده «الطبيعه لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها» لكي يثبت العموم.

ولا فرق في ذلك بين الطبيعه المنفيه والمنهيه عنها، وإن كان الأمر في النهي أظهر، فإنّه إذا قال: «لا تشرب الخمر» نشكّ طبعاً في أنه هل كان في مقام بيان تمام متعلّق حكمه، أو كان بصدد إشاره إجماليّه إلى الحكم من دون تحديد موضوعه بجميع حدوده وثغوره مثل آيه «أَفِيْمُوا الصَّلَاةَ» (٢)، فلا بدّ لاستفاده حرمه مطلق الخمر منه من إحراز تحقّق مقدّمات الحكمه.

والحاصل: أنّ مورد الإطلاق هو ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعه لا بالأفراد، فلا مجال لإجرائه في العمومات المستفاده من لفظه «كلّ» وامثالها، بل المرجع عند احتمال التقييد فيها أصاله عدم الخطأ، بخلاف النكره الواقعه في سياق النفي

ص: ٢٧١

١- (١) وبتعبير المحقق الخراساني رحمه الله: المرسله. م ح - ي.

٢- (٢) وردت هذه الآيه في مواضع من الكتاب العزيز، منها سوره البقره، الآيات ٤٣ و ٨٣ و ١١٠.

أو النهى، فإنَّ النهى أو النهى فيها ورد على طبيعته، وموضوع القاعده العقليّه أو العرفيّة التي يستند العموم إليها أيضاً هو الطبيعه، فلا بدّ لإثبات العموم فيها من إحراز الإطلاق لكي يثبت أنّ صغرى قاعده «الطبيعه لا تنعدم إلّا بانعدام جميع أفرادها» هي الطبيعه المطلقه لا المقيدّه(١).

٣ - المحلّي باللام، مفرداً كان أو جمعاً:

واختلفوا فيه على ثلاثه أقوال: أ - دلالتّه على العموم مطلقاً، كما يستفاد من بعض الكلمات، ب - عدم دلالتّه عليه كذلك، واختاره المحقّق الخراساني رحمه الله، ج - التفصيل بين الجمع والمفرد، فيدلّ الأوّل دون الثاني، وهو المشهور.

فلا بدّ من البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في المفرد المعرّف باللام

والحقّ أنّه لا يقتضى العموم، لعدم اقتضائه وضع «ال» ولا- مدخولها، أمّا «ال» فلاّنها تفيد تعريف الجنس(٢) تارة، والعهد الذهني(٣) أو الذكري(٤) اخرى، وتكون للترتين(٥) ثالثه، ولا أثر لوضعها للعموم في معاجم اللغه ولو

ص: ٢٧٢

١- (١) فاستفاده العموم في المقام تتوقّف على ثلاثه امور: أ - وقوع النكره أو اسم الجنس في سياق النهى أو النهى، وهذا أمر لفظي، ب - جريان الإطلاق فيما دخل عليه النهى أو النهى، وهذا أمر عقلي، لأنّك قد عرفت أنّ العقل هو الذي يحكم بأنّ المولى الحكيم العاقل العارف بموازين المحاوره إذا كان في مقام بيان جميع حدود موضوع حكمه ولم يأت بقرينه متّصله أو منفصله على تقييده ولم يكن قدر متيقّن في مقام التخاطب - على فرض كونه أيضاً من مقدّمات الحكمه - فلا- محاله يريد الموضوع بإطلاقه، ج - قاعده «الطبيعه لا تنعدم إلّا بانعدام جميع مصاديقها» وهذا أمر عرفي كما عرفت. م ح - ي.

٢- (٢) نحو قوله تعالى: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا». الأنبياء: ٣٠.

٣- (٣) نحو قوله تعالى: «إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ». التوبه: ٤٠.

٤- (٤) نحو قوله تعالى: «كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ». المزمل: ١٥-١٦.

٥- (٥) مثل قوله صلى الله عليه و آله: «الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنّه». كشف الغمّه في معرفه الأئمّه ١: ٥٢١.

بنحو المشترك اللفظي.

وأما مدخولها فلائته وضع لنفس الطبيعه والماهيه.

ولا- وضع للمجموع المركب منهما، لأنه وإن لم يمتنع ثبوتاً، إلا أن الدليل على خلافه إثباتاً، لأنه لو وضع بنحو المجموع للعموم لتبادر من لفظ «الإنسان» إلى الذهن عين ما يتبادر من لفظ «كل إنسان»، وكان قوله تعالى: «أحلَّ الله البيع» بمعنى «أحلَّ الله كلَّ بيع»، مع أن العرف يحكم بوجود الفرق بينهما من حيث المعنى، فإن الحكم تعلق بنفس الطبيعه في الأول وبأفرادها في الثاني.

على أن وضع المفرد المحلى باللام للعموم يستلزم اختصاص أصاله الإطلاق بالأسماء الخاليه من «ال» (١) مع أن أكثر الموارد التي تمسك الفقهاء والأصوليون فيها بأصاله الإطلاق هو المفرد المحلى باللام.

إن قلت: كل ذلك يقتضى منع دلالة على العموم لفظاً فلماذا لم يدل عليه إذا اقتضته مقدمات الحكمه، فإن المطلق تارة يكون شمولياً وأخرى بدلياً كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله.

قلت: أولاً: قد عرفت المناقشه في تقسيمه إلى شمولي وبدلي (٢).

وثانياً: سلمنا صحه هذا التقسيم، إلا أن القائل بالشمول في طائفه من المطلقات لا يريد به العموم، وإلا لما أنكر المحقق الخراساني رحمه الله دلالة المحلى باللام على العموم (٣) مع ذهابه إلى أن الإطلاق في مثل «أحلَّ الله البيع» يكون

ص: ٢٧٣

١- (١) لأن قولنا: «أكرم العالم» مثلاً لو كان عاماً ناظراً إلى الأفراد والكثرات بالوضع لما كان مجرى أصاله الإطلاق، لما عرفت من أن مورده هو الطبيعه لا الأفراد. م ح - ي.

٢- (٢) راجع ص ٢٥٩.

٣- (٣) وفيه: أن المحقق الخراساني رحمه الله وإن أنكر دلالة المحلى باللام على العموم وضعاً، إلا أنه صرح بدلالته عليه بالإطلاق، فإنه قال: «لكن دلالة على العموم وضعاً محل منع، بل إنما يفيدده فيما إذا اقتضته الحكمه أو قرينه اخرى». كفايه الأصول: ٢٥٥. م ح - ي.

والحاصل: أنّ المفرد المعرّف باللام لا يدلّ على العموم، لأنّ العرف يفهم من

«أحلّ الله التبيح» غير ما يفهم من «أحلّ الله كلّ بيع».

المقام الثانى: فى الجمع المحلّى باللام.

كلام صاحب الكفايه فيه

قد عرفت أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أنكر دلالة المحلّى باللام على العموم سواء كان مفرداً أو جمعاً، واستدلّ فى كليهما بعين ما قدّمناه فى المفرد المعرّف، من عدم وضع اللام للعموم ولا مدخوله (1) ولا وضع آخر للمركّب منهما.

نقد كلامه بالنسبه إلى الجمع

وبرهانه وإن كان تامّاً بالنسبه إلى المفرد إلماً أنّه مخدوش بلحاظ الجمع، لأنّ العرف يفهم العموم من مثل «أكرم العلماء» دون «أكرم العالم»، وهذا كاشف عن وضع الجمع المعرّف باللام للعموم، فلا- نسلم عدم وضع ثالث للمركّب، نعم، لا وضع لكلّ واحد من مصاديقه، بل وضع عنوان «الجمع المحلّى باللام» للعموم، فينطبق على كلّ واحد من مصاديقه، مثل «العلماء» و «البيوع» و «الرجال» و....

ص: ٢٧٤

١- (١) عدم دلالة المدخول على العموم واضح إذا كان مفرداً، وأمّا إذا كان جمعاً فلاّنه لو وضع للعموم لما صدق على أقلّ من تمام أفراده من المراتب الكثيره للجمع - التى منها أقلّ الجمع، وهو ثلاثه، بل اثنان عند المنطقيين - إلأبنحو المسامحه والتجوّز، وهل يمكن الالتزام بذلك؟! منه مدّ ظلّه.

هل العموم المستفاد منه يكون مجموعياً أو استغراقياً؟

ثمَّ إنَّه ربما يقال بكون عمومه مجموعياً، لأنَّ الجمع يقتضى نحو ارتباط وانسجام بين أفرادهِ، واللام الداخِل عليه لا يخالفه في ذلك، وإن خالفه في دلالته على أقلَّ من تمام أفرادهِ من المراتب الكثيره للجمع، لما عرفت من وضع المجموع المركَّب من اللام ومدخوله للعموم ولا يطلق على سائر مراتب الجمع إلَّا بنحو من العناية والتجوُّز.

وفيه: أنَّ الجمع لو اقتضى الارتباط بين أفرادهِ لكان كذلك في جميع مواردهِ، سواء كان محلِّي باللام أو مضافاً أو مجرداً، فلو قال المولى: «أكرم علماء البلد» أو قال: «جننى برجال» فأكرم العبد تمام علماء البلد إلَّا واحداً منهم في المثال الأوَّل وجاء برجلين في المثال الثانى لما امتثل أصلاً، مع أنَّ العرف يحكم بأنَّه أطاع بالنسبه إلى ما وافقه وعصى بالنسبه إلى ما خالفه، وكذلك الأمر في المعرّف باللام، فإنَّه إذا قال: «أكرم العلماء» فأكرم العبد تسعه منهم وفرضنا كونهم عشره، فالعرف يحكم بأنَّه أطاع وعصى.

والحاصل: أنَّ العموم المستفاد من الجمع المحلِّي باللام استغراقى، لأنَّه يتبادر منه عرفاً ولا شاهد على أنَّ الجمع يقتضى الانسجام والارتباط بين أفرادهِ.

فى حجّيه العامّ المخصّص فى الباقى

الفصل الثالث فى حجّيه العامّ المخصّص فى الباقى

اشاره

لا- إشكال فى جريان أصاله العموم فيما إذا شكّ فى أصل التخصيص، لكنهم اختلفوا فى جريانها فيما إذا خصّص بمتصل أو منفصل وشكّ فى التخصيص الزائد.

فذهب بعضهم إلى جواز التمسك بها مطلقاً، وبعضهم إلى عدمه كذلك، وفصل ثالث بين ما إذا كان المخصّص المعلوم متصلاً أو منفصلاً، فيجوز فى الأول دون الثانى.

ومنشأ هذا النزاع أنّ التخصيص هل هو كاشف عن التجوّز فى العامّ أم لا؟ لأنّ من قال بعدم حجّيته فى الباقى استدللّ عليه بأنّ التخصيص يستلزم المجازيه، والمجازات التى يحتمل استعمال العامّ فيها متعدده ولا مرجح يعين أحدها.

ومن قال بحجّيته فيه ذهب إلى أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز، لأنّ العامّ المخصّص استعمال فى عمومه، إذ التخصيص يوجب التصرف فى الإراده الجدّيه لا الاستعماليه.

ومن فصل ذهب إلى أنّ التخصيص بالمنفصل يستلزم المجازيه دون المتصل.

وبيان الحق في المسأله يتوقف على ذكر مقدمه حول حقيقه المجاز، فنقول:

قد عرفت في مبحث «استعمال اللفظ في المعنى المجازي»^(١) أنهم اختلفوا في حقيقه المجاز على أقوال ثلاثه:

فذهب المشهور إلى أنه عبارته عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

وخالفهم السكاكي في خصوص الاستعاره، حيث ذهب إلى أنها لم تطلق على المشبه إلا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به، فالاستعاره استعمال اللفظ فيما وضع له بادعاء توسعته بحيث يصدق على المعنى المجازي، فلأسد مثلاً أفراد حقيقته وادعائه.

والحق ما ذهب إليه المحقق الشيخ محمد رضا الاصفهاني صاحب كتاب «وقايه الأذهان» من تعميم ما أفاده السكاكي بحيث يعم المجاز المرسل، وتبعه في ذلك تلميذه المحقق العلامة قائد الثورة الإسلاميه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره، فالمجاز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، سواء كان استعاره أم مجازاً مرسلًا^(٢)، لكن لا بادعاء توسعه ما وضع له كما ذهب إليه السكاكي، ضروره عدم إمكان التوسعه في مثل «زيد حاتم»، فإن «حاتم» علم شخص، وليس له مفهوم كلي لكي يدعى توسعته بحيث يعم زيداً لأجل شباهته به في الجود، ولا يمكن ادعاء كونه بمعنى «من له الجود» بانسلاخه من العلميه والجزئيه بعدما سماه أبوه «حاتماً» حين ولادته من دون أن يخطر بباله أن يصير في المستقبل

ص: ٢٧٨

١- (١) راجع ص ٢٣٦-٢٤٢ من الجزء الأول.

٢- (٢) لا حاجه إلى توضيح هذا البحث وبيان الأدله والشواهد هنا لإثبات ما هو الحق المختار بعد ذكره في مبحث «استعمال اللفظ في المعنى المجازي» مفصلاً، فليراجع الطالب إلى هناك. م ح - ي.

جواداً مشهوراً بين الناس.

على أنه كثر على ما فرّ، فإنّ السكّاكي لأجل التحفّظ على ظرائف المجازات عدل عن مذهب المشهور إلى القول بكون الاستعاره استعمال اللفظ فيما وضع له، مع أنّ إطلاق «حاتم» على «من له الجود» استعمال له في غير ما وضع له كما لا يخفى.

بل يمكن أن يناقش في كلامه بالنسبه إلى أسماء الأجناس أيضاً، فإنّنا لو فرضنا توسعه معنى «الأسد» مثلاً بحيث يكون له أفراد ادّعائه كما له أفراد حقيقته لكان إطلاقه على هذا المعنى الادّعائي استعمالاً له في غير ما وضع له، لأنّ ما وضع له هو الماهيته المنطبه على خصوص الأفراد الحقيقيه، فالترم السكّاكي بمقاله المشهور من حيث لا يشعر.

فالحقّ أن يقال: ليس المجاز إبدال لفظ بلفظ آخر كما ذهب إليه المشهور، ولا تصرّفاً في معنى اللفظ كما عليه السكّاكي، بل تصرّفاً وادّعاءً في الانطباق والهوهويّه، فإذا قلنا: «زيد حاتم» أو «زيد أسد» استعمل كلّ من الموضوع والمحمول في معناه الحقيقي، لكنّ الحمل والحكم بالاتّحاد بينهما أمر ادّعائي.

وإذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى» كان الادّعاء في انطباق «أسد» على الرجل الشجاع الذي رآه المتكلّم من دون أن يتصرّف في معنى «الأسد» أصلاً.

فعلى هذا لا فرق بين المجاز في الكلمه والمجاز في الإسناد في أنّهما عباره عن كون الحمل والانطباق فيهما ادّعائياً.

هل التخصيص يستلزم المجازيه؟

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا ينبغي القول بمجازيه العامّ المخصّص بناءً على ما اخترناه في حقيقه المجاز، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم

الفَسَاق من العلماء» فلا توجيه للمجازية إلا بادعاء خروج العالم الفاسق عن تحت العام موضوعاً، فكما أننا نحكم ادعاءً أن الرجل الشجاع حيوان مفترس فيما إذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى» كذلك نحكم ادعاءً في المقام بأن العالم الفاسق ليس بعالم.

وهو خلاف الوجدان، فإننا حينما نلاحظ العام والخاص المتقدمين نفهم منهما أن «العلماء» عند المولى على فريقين: عدول وفساق، من دون أن يفرض خروج الفريق الثاني عن تحت عنوان «العلماء»، لكنه أخرجهم من الحكم بوجوب الإكرام، فالتخصيص خروج حكيم لا موضوعي، وهذا هو الفارق بينه وبين الحكومه.

إنما الكلام في مجازية العام المخصص بناءً على مذهب المشهور من كون المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

كلام صاحب الكفاية في ذلك

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنه لا يصدق التخصيص على التخصيص بالمتصل أصلاً، إذ ليس لنا حكم عام أريد تضييق دائرته بالاستثناء ونحوه، بل إطلاق التخصيص عليه إنما هو من قبيل «ضيق فم الركيه»^(١).

سلمنا انطباق عنوان التخصيص عليه، لكنه لا يستلزم التجوز، لأننا إذا قلنا: «أكرم العلماء إلا الفساق منهم» فلو كان استعمال «العلماء» مجازاً لكان بمعنى «العلماء العدول» وحينئذ لا يصح استثناء فساقهم إلا بنحو الاستثناء المنقطع كما لا يخفى، فلا بد من القول باستعمال لفظ «العلماء» في معناه الحقيقي

ص: ٢٨٠

العام لكي يصح ورود الاستثناء عليه.

وأما التخصيص بالمنفصل فربما استدلوا على استلزامه التجوز بأن اللفظ الموضوع للعموم استعمل في غير ما وضع له، أعنى خصوص غير مورد المخصيص، إذ لو أراد معناه بعمومه لاستلزم أن ينقلب المخصيص ناسخاً، لأن الفرق بين التخصيص والنسخ أن التخصيص عبارته عن إخراج مورد المخصيص عن حكم العام من أول الأمر بحيث لا يعمه حكمه في زمان من الأزمنة أصلاً، والنسخ عبارته عن قطع استمرار الحكم في الزمن الثاني بعدما كان ثابتاً في الزمن الأول.

نقد القول بالمجازية

والحق في رده ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أن لنا إرادة استعمالية وجدديه، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفساق من العلماء» نستكشف أن مراده الجددي من الدليل العام مغاير لمراده الاستعمالي، لأنه استعمله في جميع العلماء ومراده الجددي خصوص العلماء الذين لم يتصفوا بالفسق، فأين استعمال اللفظ في غير ما وضع له كي تصح دعوى المجازية؟

إن قلت: كان المولى قادراً على تفهيم جميع مقصده بدليل واحد، كأن يقول:

«أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق» والإتيان بالدليل العام مع علمه بأنه سيخصيه إغراء بالجهل، لأن العبد يتخيل أن إرادته الجدديه تعلقت بإكرام جميع العلماء، فإذا ورد المخصيص ص علم أن مراده الجددي غير مراده الاستعمالي، فما فائده هذا النحو من المحاوره؟

قلت: إن الشارع المقدس سلك في التفهيم والتفهم وكذا في التقنين طريقه

العقلاء، ولا ريب في أن طريقتهم في مقام ضرب القانون توجيه الحكم إلى موضوع عامّ ثمّ استثناء ما تقتضى المصلحه إخراجهُ من ذلك القانون الكلّي.

نعم، إنّ العقلاء من البشر ربما كانوا يجهلون حين التقنين بموارد الاستثناء بل يعرفونها تدريجاً في مقام العمل وتنفيذ القانون، بخلاف الشارع، فإنّه عالم بجميع موارد المصالح والمفاسد ولا تدريج في علمه بالعمومات والمخصّصات، إلّا أنّ المصلحه قد تقتضى تأخير إبلاغ موارد الاستثناء، كما أنّها كانت تقتضى بيان الأحكام بالتدريج في صدر الإسلام.

وبالجملة: العقلاء والشارع يشتركان في أن طريقتهم في مقام إعطاء القانون توجيه الأحكام إلى الموضوعات العامّة لتكون مرجعاً في موارد الشكّ وحجّه على الموالى والعييد، ثمّ العقلاء يخصّصون تلك القوانين بعد علمهم بموارد التخصيص، والشارع يخصّصها بعد حلول أوان بيان المخصّصات.

ولو لا سلوك الشارع مسلك العقلاء في ذلك لحكم بالتناقض بين العامّ والخاصّ، ضروره أنّ الموجه الكلّي نقيض السالبه الجزئيّه كما قرّر في المنطق، فلا بدّ من الحكم بتناقض قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) مع قوله: «حَرَّمَ الرَّبَا» (٢) لو رأيناها من منظر العقل وبحسب الموازين المنطقيّه.

لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ طريقه الشارع هي طريقه العقلاء الذين لا يرون العامّ والخاصّ متناقضين في جوّ التقنين (٣)، بل يجمعون بينهما بالجمع

ص: ٢٨٢

١- (١) المائدة: ١.

٢- (٢) البقره: ٢٧٥.

٣- (٣) وإن كانا في مقام الإخبار متناقضين، فإنّ قولنا: «ما جاءني من القوم أحد» يكون نقيضاً لقولنا: «جاءني من القوم زيد». منه مدّ ظلّه.

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله بتوضيح منّا (١).

وملخصه: أنّ الإرادة الجدّيه وإن تعلّقت بغير مورد المخصّص من سائر أفراد العام، إلّا أنّ الإرادة الاستعماليه - وبعبارة اخرى - إرادته جعل القانون تعلّقت بالعام بعمومه، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» كان البعث إلى إكرام جميع العلماء، لكن لا لغرض الانبعاث إلى إكرام الجميع، بل البعث بالنسبه إلى إكرام عدولهم لأجل الانبعاث دون إكرام فساقهم، كما أنّ البعث فى الأوامر الامتحانيه ليس لغرض الانبعاث أصلاً.

ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المقام

وقد ناقش المحقق النائنى رحمه الله فيما أفاده صاحب الكفايه بأنّ حقيقه الاستعمال ليس إلّا إلقاء المعنى بلفظه بحيث لا يكون الشخص حال الاستعمال ملتفتاً إلى الألفاظ، بل هى مغفول عنها، وإنّما تكون الألفاظ قنطره ومرآه إلى المعانى، وليس للاستعمال إرادته مغايره لإيراده المعنى الواقعى، فالمستعمل إن كان قد أراد المعانى الواقعه تحت الألفاظ فهو، وإلّا كان هازلاً. والحاصل: أنّ تفكيك الإرادة الاستعماليه عن الإراده الواقعيه ممّا لا محصل له، بل العام قبل ورود التخصيص عليه وبعده يكون على حدّ سواء فى تعلّق الإراده به وأنّ هناك إرادته واحده متعلّقه بمفاده، فهذا الوجه ليس بشىء.

ص: ٢٨٣

بل التحقيق، هو أن يقال: إنَّ كَلِمًا من أداه العموم ومدخولها لم يستعمل إلّما في معناه، والتخصيص سواء كان بالمتّصل أو بالمنفصل لا يوجب المجازيّة، لا في الأداه، ولا في المدخول.

أمّا في الأداه: فلأنّ الأداه لم توضع إلّالللدلاله على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، وهذا لا يتفاوت الحال فيها بين سعه دائره المدخول، أو ضيقه، فلا- فرق بين أن يقال: «أكرم كلّ عالم» وبين أن يقال: «أكرم كلّ إنسان» فإنّ لفظه «كلّ» في كلا المقامين إنّما تكون بمعنى واحد، مع أنّ الثاني أوسع من الأوّل، وذلك واضح.

وأمّا في المدخول: فلأنّ المدخول لم يوضع إلّماللطبيعه المهمله المعرّاه عن كلّ خصوصيّة، فالعالم مثلاً- لا يكون معناه إلّالامن انكشف لديه الشىء، من دون دخل العدالة والفسق والنحو والمنطق فيه أصلاً، فلو قيد العالم بالعدل أو النحوى أو غير ذلك من الخصوصيّات والأنواع لم يستلزم ذلك مجازاً في لفظ العالم، لأنّه لم يرد من العالم إلّالامعناه ولم يستعمل في غير من انكشف لديه الشىء، والخصوصيّة إنّما استفيدت من دالّ آخر، وعلى هذا لا يفرق الحال بين أن يكون القيد متّصلاً بالكلام أو منفصلاً، أو لم يذكر تقييد أصلاً لا- متّصلاً ولا- منفصلاً، ولكن كان المراد من العالم هو العالم العادل مثلاً، فإنّه في جميع ذلك لم يستعمل العالم إلّالفي معناه، فمن أين تأتي المجازيّة؟ وأيّ لفظ لم يستعمل في معناه؟ حتّى يتوهّم المجازيّة فيه (1).

إنتهى كلامه ملخصاً.

ص: ٢٨٤

ويرد على الفقيه الأولى من كلامه أنّ المحقق الخراساني رحمه الله لم يلتزم بتغاير الإرادتين في جميع الموارد، لكي يرد عليه إشكال المحقق النائيني رحمه الله، فإنك قد عرفت أنّ العامّ والخاصّ إذا وردا في مقام الإخبار، كأن يقال: «ما جئني من القوم أحد» و «جئني من القوم زيد» كانا متعارضين، ولا يصحّ اعتذار المتكلم بأن مراده الجدّي من العامّ غير زيد.

بل التزم بتفكيك الإراده الاستعماليّه عن الجدّيّه في خصوص مقام التقنين، وهو متين، وقد عرفت التوضيح الكامل في تقريبه.

وأما ما أفاده من التحقيق لإبطال القول بالمجازيّة في العامّ المخصّص، ففيه:

أنّه تامّ في المخصّص المتّصل دون المنفصل، لأنّ الأدباء قالوا: «للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام كونه مشتغلاً به» فلم ينعقد للكلام ظهور قبل الفراغ عنه، بخلاف ما إذا فرغ (1)، فإنّ أصاله الظهور تجري حينئذٍ لكشف مراده من دون أن نتوقف فيها لأجل احتمال الإتيان بقيد منفصل، فإذا قال:

«أكرم كلّ عالم عادل» أو «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» فلا مجال لتوهم المجازيّة فيه بعين التقريب الذي ذكره المحقق النائيني رحمه الله.

وأما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفساق من العلماء» فلا يخلو إمّا لم ينعقد ظهور للدليل العامّ قبل الإتيان بالمخصّص، أو كان له ظهور في عمومّه، أو في خصوص العلماء العدول.

لا مجال للأول، لما عرفت من اتّفاقهم على جريان أصاله الظهور الكاشفه

١- (١) فيصير الكلام بعد الفراغ ظاهراً في المعنى الحقيقي في مثل «رأيت أسداً» والمجازي في مثل «رأيت أسداً يرمى» فإنّ مورد أصاله الظهور أعمّ من الحقيقيه والمجاز. منه مدّ ظلّه.

عن مراد المتكلم بعد فراغه من الكلام.

ولا للثاني، لأن إرادته العموم لا تلائم الإتيان بالمخصيص، بل تناقضه، فلا بد من أن يعامل بينهما معاملة المتعارضين، مع أنهم لم يعاملوا بينهما كذلك، ولا المحقق النائني رحمه الله يلتزم به، بل اتفقوا على التوفيق بينهما بالجمع الدلالي.

وأما الثالث: فهو يستلزم استعمال كلمه «العالم» في غير ما وضع له، وهو «العالم العادل»، فيكون مجازاً لو لم نقل بكونه خطأً، لعدم اشتماله على العلائق المجوّزه للمجاز(1).

لا يقال: هاهنا احتمال رابع، وهو أن يكون مدخول «كلّ» مستعملاً في طبيعه المهمله التي لا تأتي من التقييد، لا المطلقه، لكي يستلزم التناقض بين الدليلين، ولا المقيدة، ليستلزم الخطأ أو التجوّز.

فإنه يقال: إرادته الطبيعه المهمله تقتضى عدم جريان أصله العموم حتى عند الشكّ في أصل التخصيص، مع أنّ جريانها متفق عليه، وإن اختلفوا في جريانها في مورد الشكّ في التخصيص الزائد.

فالطريق الوحيد للفرار عن مجازية العامّ المخصّص بالمنفصل - بناءً على مذهب المشهور في حقيقه المجاز - هو ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من الالتزام بتغاير الإرادة الاستعماليه والجديّه، فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثم قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» استعمل العامّ في عمومه، لكن المراد الجديّ خصوص العلماء العدول، فلا يلزم محذور مجازية العامّ المخصّص ولا محذور تناقض الدليلين.

ص: ٢٨٦

١- (١) إن قلت: كيف لا تكون علائقه موجوده مع أنّ المستعمل فيه جزئي، وما وضع له اللفظ المستعمل كلّى؟ قلت: ليس لنا علاقه باسم علاقه الكلّي والجزئي، بل علاقه الكلّ والجزء. منه مدّ ظله.

والحاصل: أنّ تخصيص العام لا يستلزم التجوّز، سواء كان المخصّص متّصلاً أو منفصلاً، ولا فرق في ذلك بين مبني المشهور في حقيقه المجاز وبين ما اخترناه تبعاً لسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره وأستاذه المحقّق الاصفهاني رحمه الله، فلا تنلّم حجّيه العام في تمام الباقي بسبب التخصيص، فيجوز التمسّك به عند الشكّ في التخصيص الزائد، كما يجوز التمسّك به عند الشكّ في أصل التخصيص.

نعم، لو قلنا بأنّه يستلزم المجازيّة لما جرت أصاله العموم لرفع احتمال تقييد العام بقيد آخر، لتعدّد المجازات حسب مراتب الخصوصيات وعدم قيام برهان على كون تمام الباقي أرجحها وأقربها، ولا فائده في تفصيله بعد إقامه البرهان على بطلان القول بالمجازيّة رأساً.

فى التمسك بالعام فى الشبه المفهومىة للمخصص

الفصل الرابع فى التمسك بالعام فى الشبه المفهومىة أو المصادقته للمخصص

اشاره

فها هنا مقامان من البحث:

المقام الأول: فى الشبه المفهومىة

اشاره

ولها صور أربع، لأن المخصص المجمل تارة يكون مردداً بين الأقل والأكثر، وأخرى بين المتباينين، وفى كل منهما إما أن يكون متصلاً أو منفصلاً.

الصورة الأولى: ما إذا كان المخصص متصلاً مردداً بين الأقل والأكثر، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء إلا الفساق منهم» وشكنا فى أن الفاسق هل هو خصوص مرتكب الكبيره أو الأعم منه ومن مرتكب الصغيره.

فلا إشكال فى بقاء العالم الذى لم يصدر منه ذنب أصلاً تحت العام، وكذا لا إشكال فى دخول العالم الذى ارتكب الكبيره فى المخصص.

إنما الإشكال فىمن يرتكب الصغيره من العلماء، فنشك فى أنه هل هو باقى تحت العام ليجب إكرامه، أو ينطبق عليه المخصص كى لا يجب؟

ربما يقال بجريان أصله العموم فيه، فإنها أصل عقلاىى يرجع إليه عند الشك فى خروج مصاديق العام عن تحته.

ص: ٢٨٩

ويظهر المناقشه فيه بملاحظه أمرين:

أ - أنّ أصاله العموم ليست أصلاً مستقلاً، بل هي شعبه من أصاله الظهور(١).

ب - أنّ الاستثناء بمنزله الوصف، فكأنه قال: «أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق».

وحينئذ فلا ريب في ظهوره في وجوب إكرام خصوص من احرز أنه عالم غير فاسق، ولا يعمّ من شكّ في عالميته أو في عدم فاسقيته، إذ لا بدّ من إحراز الصغرى في مورد لينطبق عليه الكبرى.

وبعبارة اخرى: لا ينعقد ظهور للكلام ما دام المتكلم مشتغلاً به، فلا تجرى أصاله العموم - التي هي شعبه من أصاله الظهور - في ناحيه العامّ إذا خصّص بقيد متّصل مردّد بين الأقلّ والأكثر.

بل لا يصدق عليه التخصيص حقيقه كما تقدّم، لأنّ التخصيص عباره عن إخراج بعض الأفراد عن حكم العامّ الذي انعقد له ظهور في العموم، فلا ينطبق إلّا على التخصيص بالمنفصل.

فالمرجع في المقام هو أصاله البراءه.

الصوره الثانيه: ما إذا كان المخصّص منفصلاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفساق من العلماء».

والحقّ أنّ أصاله العموم جاريه في هذه الصوره، لما تقدّم من انعقاد الظهور

ص: ٢٩٠

١- (١) كما أنّ أصاله الحقيقه في قولنا: «رأيت أسداً» أيضاً شعبه منها، ولأجل هذا لو كان الكلام ظاهراً في المعنى المجازي، كأن يقال: «رأيت أسداً يرمى» تجرى أصاله الظهور بالنسبه إلى المعنى المجازي من دون أن تجرى أصاله الحقيقه، فتمام الملاك في مثل أصالتي الحقيقه والعموم هو مسأله الظهور. منه مدّ ظله.

للكلام بعد فراغ المتكلم عنه، فتقديم الخاص المنفصل على العام إنما هو من باب تقديم الأظهر على الظاهر، لا من باب كشفه عن عدم ظهور العام في العموم، وأظهره الخاص إنما هو في القدر المتيقن، وفي هذا المقدار يرفع اليد عن ظهور العام قطعاً، وأما الفرد المشكوك انطباق عنوان المخصّص عليه فليس المخصّص حجّة فيه، فضلاً عن كونه أظهر، فرفع اليد عن العموم فيه طرح للحجّة المستقرّة من دون معارض.

كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المسألة

وناقش فيه العلّامة المجدّد مؤسس الحوزة العلميّة بقم المقدّسه المحقّق الحائري رحمه الله بقوله:

وفيه نظر، لإمكان أن يقال: إنّه بعدما صارت عادة المتكلم جاريه على ذكر التخصيص منفصلاً عن كلامه (١) فحال المخصّص المنفصل في كلامه حال المتّصل في كلام غيره، فكما أنّه يحتاج في التمسك بعموم كلام سائر المتكلمين إلى إحراز عدم المخصّص المتّصل إمّا بالقطع وإمّا بالأصل، كذلك يحتاج في التمسك بعموم كلام المتكلم المفروض إلى إحراز عدم المخصّص المنفصل أيضاً، فإذا احتاج العمل بالعام إلى إحراز عدم التخصيص بالمنفصل فاللازم الإجمال فيما نحن فيه، لعدم إحراز عدمه، لا بالقطع ولا بالأصل، أمّا الأول: فواضح، وأمّا الثاني: فلما مضى من أنّ جريانه مخصوص بمورد لم يوجد ما يصلح لأن يكون مخصّصاً، والمسألة محتاجه إلى التأمل (٢)، إنتهى كلامه.

لكنّه رحمه الله عدل في التعليقه عمّا ذكره في المتن بقوله:

ص: ٢٩١

١- (١) والمخصّصات الشرعيّة تكون كذلك. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الدرر.

٢- (٢) درر الفوائد: ٢١٥.

والإنصاف خلاف ما ذكرنا، ووجهه أنه لو صحَّ ما ذكر لما جاز تمسُّك أصحاب الأئمة عليهم السلام بكلام إمام زمانهم، لأنه كالتمسُّك بصدر كلام متكلم قبل مجيء ذيله، فحيث جرى ديدنهم على التمسُّك دلَّ ذلك على استقرار ظهور الكلام وعدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصدر الكلام الواحد الصادر في المجلس الواحد مع ذيله، غاية الأمر لو فرض صدور الحكم المخالف من الإمام اللاحق كشف ذلك عن كون مؤدَّى العام السابق حكماً ظاهرياً بالنسبة إلى أهل ذلك الزمان أعني ما قبل صدور الخاص (١)، إنتهى كلامه.

إن قلت: فهل لا فرق في التمسُّك بأصالة العموم بين كلام من يعتاد بإتيان المخصِّصات المنفصلة، كما في الكتاب والسنة، وبين كلام غيره؟

قلت: لا. فرق بينهما في أصل الظهور في العموم، ولا في جواز التمسُّك بأصالة العموم، وإنما الفرق بينهما في أن جواز التمسُّك بها يتوقَّف على الفحص عن المخصِّص في الأوَّل دون الثاني، ولأجل ذلك اشترطوا الفحص عنه قبل التمسُّك بالعمومات الشرعيَّة دون عمومات الموالى العرفيَّة (٢).

والحاصل: أن أصالة العموم تجرى في الفرد المشكوك انطباق عنوان المخصِّص عليه فيما إذا كان المخصِّص منفصلاً مردداً بين الأقلِّ والأكثر، غاية الأمر أن جريانها في الشريعة مشروط بالفحص عن المخصِّص واليأس عن الظفر به.

الصورة الثالثة: ما إذا كان المخصِّص متصلاً مردداً بين المتباينين، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء إلّازيداً» وشككنا في أنه هل أراد زيد بن عمرو

ص: ٢٩٢

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) لأنَّ من عادة العرف وصل المخصِّصات بالعمومات عكس الشارع المقدَّس. منه مدَّ ظله.

وحيث عرفت أنه لا يكاد ينعقد ظهور للكلام ما دام المتكلم مشتغلاً به فالعام يصير مجملاً حقيقه(٢) بالنسبه إلى كلا المتباينين، لأنّ إجمال المخصّص يسرى إلى العام، فلا يجوز التمسك به في شيء منهما، إذ لا ظهور له فيهما، لكي تجرى أصاله العموم التي هي شعبه من أصاله الظهور، فالمرجع في كلا المتباينين هو أصاله البراءه.

نعم، لا ينثلم ظهور العام في غيرهما من سائر مصاديقه وأفراده، فيجوز التمسك بأصاله العموم فيها.

الصوره الرابعه: ما إذا كان المخصّص منفصلاً مردّداً بين المتباينين، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم زيدا العالم».

ولا- يجوز التمسك بالعام هاهنا أيضاً في شيء من المتباينين، لأنّ ظهوره في العموم وإن كان لا ينكر، إلّا أنّ إجمال المخصّص يسرى إليه حكماً ويسقطه عن الحجّيه، ضروره أنّ التمسك بأصاله العموم في كليهما مخالف لمقتضى التخصيص(٣) ، وفي أحدهما ترجيح من غير مرجح، فلا بدّ من التمسك بذيل الأصول الجاريه في مقام العمل.

ولا يخفى أنّ المخصّص تارة يشتمل على حكم مضادّ لحكم العام، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب إكرام العلماء، والآخر على حرمة إكرام زيد العالم المرّد

١- (١) هذا فيما إذا لم يرد «من يسمّى زيد» وإلّا لعمّهما، بل وغيرهما إذا كان المسمّى زيد من بين العلماء أكثر من شخصين. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الإجمال الحقيقي في مقابل الإجمال الحكمي الآتي عن قريب. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وذلك لأنّ المخصّص وإن كان مجملاً- بالنسبه إلى كلّ من المتباينين، إلّا أنّه حجّه في عدم دخول كليهما معاً تحت حكم العام. م ح - ي.

بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر، وأخرى على حكم مخالف لحكمه بحيث لا يمتنع امتثال كليهما معاً، كما إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه.

ولا ريب في أنّ الأول من مصاديق دوران الأمر بين المحذورين، فيرجع فيه إلى أصالة التخيير.

وأمّا الثاني فهل هو مورد أصالة الاحتياط؟ لأنّ الاشتغال اليقيني بتكليف عام يقتضى البراءة اليقينية، ولا نعلم بالبراءة لو تركنا إكرام زيد بن عمرو أو زيد بن بكر في المثال السابق.

أو هو مورد أصالة البراءة، لأنّ العام وإن كان حجّه، إلّا أنّنا نعلم إجمالاً - بابتلائه بحجّه أقوى، فإنّ المخيّص وإن كان مجملاً بالنسبة إلى كلّ من زيد بن عمرو وزيد بن بكر، إلّا أنّنا نعلم إجمالاً بمغلوبية أصالة العموم به، فالشكّ في وجوب إكرام كلّ منهما من قبيل الشكّ في التكليف، وهو مجرى أصالة البراءة.

والحقّ هو التفصيل بين أقسام العام، وإن اخترنا في دوره السابقه جريان أصالة البراءة مطلقاً.

توضيح ذلك: أنّ العامّ المجموعى مشتمل على تكليف واحد لا يمثل إلّا بالموافقه في جميع أفرادها، بحيث لو أخلّ العبد بواحد منها لما امتثل أصلاً كما تقدّم، فلا بدّ في المثال المذكور - على فرض كون العامّ مجموعياً - من إكرام كلّ من زيد بن عمرو وزيد بن بكر، وإلّا لم تحصل البراءة اليقينية من الاشتغال اليقيني المستفاد من العامّ.

بخلاف العامّ الاستغراقى، لأنّ التكليف فيه متعدّد بتعداد أفراد العامّ، ولكلّ منها موافقه ومخالفه مستقلّه، فإذا امتثل العبد التكليف في الأفراد المعلوم بقائها تحت العامّ يشكّ في وجوب إكرام زيد بن عمرو وزيد بن بكر، فتجرى أصالة

البراءه فى كلّ منهما.

إن قلت: العلم إجمالاً بوجوب إكرام أحدهما يقتضى كونه من موارد الاشتغال، لكونه من مصاديق الشكّ فى المكلف به.

قلت: ليس لنا علم إجمالى فى المقام، بل الموجود هو أصاله العموم، وليس لسان أصاله العموم وجوب إكرام أحدهما، كالعالم الإجمالى بوجوب صلاه الظهر أو الجمعة فى يوم الجمعة، والبيئه القائمه بخمرية أحد الإنائين، بل لسانها وجوب إكرام كليهما، ونحن نعلم بكذبها فى أحدهما الذى هو مورد التخصيص، فأصاله العموم الجارىه فى المقام فى كلّ من المتباينين بمنزله الأمارتين المتعارضتين، والقاعده تقتضى تساقطهما(1).

نعم، الأخبار العلاجيّه الوارده فى خصوص تعارض الخبرين هى المتبّع وإن كانت على خلاف القاعده، وأمّا سائر الأمارات المتعارضه فتبقى تحتها.

وإذا تساقط أصاله العموم بالنسبه إلى زيدبن عمرو وزيدبن بكر كليهما فالمرجع هو أصاله البراءه فيهما، فلا يجب إكرامهما بحسب الحكم الظاهرى.

هذا ما يقتضيه التحقيق فى العامّ المجموعى والاستغراقى.

ويلحق العامّ البدلى بالمجموعى فى هذا البحث، لأننا نشكّ فى حصول براءه الذمّه من الاشتغال اليقينى بإتيان أحد المتباينين الذين يحتمل انطباق المخصّص على كلّ منهما، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم أى عالم شئت» ثمّ قال: «لا يجب إكرام

ص: ٢٩٥

١- (١) ولا فرق فى كون القاعده تساقط المتعارضين بين ما إذا كان تعارضهما بالذات، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شىء والآخر على عدم وجوبه، فإنّ كليهما بمفهومه يطرد الآخر، أو بالعرض، كما فى المقام، حيث إنّ أصاله العموم الجارىه فى كلّ منهما لا تطرد الأخرى، إذ يمكن أن يكون كلّ من زيدبن عمرو وزيدبن بكر واجب الإكرام، إلّا أنّنا نعلم خارجاً بمقتضى التخصيص عدم وجوب إكرام أحدهما، فيقع بينهما التعارض بالعرض. منه مدّ ظلّه.

زيد العالم» فلا- ريب فى اشتغال ذمه المكلف بتكليف واحد، وهو وجوب إكرام واحد من العلماء، فلو أكرم زيدبن عمرو أو زيدبن بكر فى مقام الامتثال لشكّ فى فراغ ذمته من التكليف المعلوم، لاحتمال كونه مورد التخصيص، نعم، لو أكرم كليهما لقطع بالفراغ كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الشبهه المفهوميه.

ص: ٢٩٤

المقام الثانى: فى الشبهه المصداقيه

اشاره

إنّ مورد الشبهه المصداقيه هو الشكّ فى دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العامّ فى المخصّص، مع كون المخصّص مبيّناً لا إجمال فيه، وإنّما الإجمال فى المصداق، فلا يدرى أنّ هذا الفرد متّصف بعنوان الخاصّ فخرج عن حكم العامّ، أم لم يتّصف فهو مشمول لحكم العامّ.

ولابدّ قبل البحث فيها من ذكر نكته لكى يتّضح محلّ النزاع:

وهى أنّه لا إشكال ولا خلاف فى عدم جواز التمسك بدليل إذا شكّ فى كون شىء مصداقاً لنفس ذلك الدليل، سواء كانت الشبهه وجوبيه، كما إذا قال:

«أكرم كلّ عالم» وشككنا فى كون زيد مثلاً عالماً أم جاهلاً، أو تحريمه، كما إذا قال: «لا تشرب الخمر» وشككنا فى كون مايع خمراً أو خلاً(1)، لأنّ جواز التمسك بدليل فى مورد يتوقّف على إحراز دخول ذلك المورد فى موضوع ذلك الدليل.

ولا كلام أيضاً فى عدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه للمخصّص المتّصل، لما عرفت من عدم انعقاد ظهور مستقلّ للعامّ مجرداً عمّا اتّصل به من

ص: ٢٩٧

١- (١) فإنّهم وإن اختلفوا فى كون المرجع فى الشبهات التحريميه الموضوعيه أصاله البراءه أو الاشتغال، إلّا أنّهم لم يختلفوا فى خروجها عن تحت الدليل اللفظى. منه مدّ ظلّه.

القيود، فلقول المولى: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» ظهور واحد، لدلالته على وجوب إكرام العلماء الموصوفين بعدم الفسق، فلا يجوز التمسك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام زيد لو شككنا في عدالته وفسقه (1)، كما لا يجوز التمسك بها لو شككنا في عالميته وجاهليته.

فيختصّ النزاع بالشبه المصداقيه للمخصّص المنفصل.

وقد وقع التمسك بالعامّ فيها من السيد محمّد كاظم اليزدي رحمه الله في بعض الموارد من عروته.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

لكن ذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى عدم الجواز، كما لا يجوز في المخصّص المتّصل، فإنّه قال:

وأما إذا كان مجملاً مصداقاً، كما لو تردّد زيد بين أن يكون فاسقاً أو غير فاسق، لأجل الشبه المصداقيه، ففي الرجوع إلى العامّ وعدم الرجوع خلاف، والأقوى عدم الرجوع إليه، لأنّ عنوان العامّ قبل العثور على المخصّص كان تمام الموضوع للحكم الواقعي بمقتضى أصالة العموم المحرزه لعدم دخل شيء في موضوع الحكم غير عنوان العامّ، فيكون مفاد قوله: «أكرم العلماء» - بمقتضى أصالة العموم - هو وجوب إكرام كلّ عالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، وسواء كان نحوياً أو غير نحو، ولكن بعد العثور على المخصّص يخرج عنوان العامّ عن كونه تمام الموضوع ويصير جزء الموضوع، والجزء الآخر هو عنوان

ص: ٢٩٨

١- (١) لعدم إحراز كونه موصوفاً بعدم الفسق، فالتمسك بالعامّ لإثبات وجوب إكرامه يكون من قبيل التمسك بالدليل في الشبه الموضوعية لنفس ذلك الدليل، وقد عرفت عدم جوازه. م - ح - ي.

الخاصّ، وتسقط أصله العموم بالنسبه إلى ما تكفّله الخاصّ، ولا يكون مفاد العامّ وجوب إكرام العالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، بل يكون مفاد العامّ بضميمه المخصّص هو وجوب إكرام العالم الغير الفاسق، فيكون أحد جزئي الموضوع عنوان «العالم» وجزئه الآخر «غير الفاسق»، فكما أنّه لو شكّ في عنوان العامّ من جهة الشبهه المصادقيه لا يجوز التمسك بالعامّ بالنسبه إلى المشتبه، كذلك لو شكّ في عنوان الخاصّ من جهة الشبهه المصادقيه لا يجوز التمسك بالعامّ لإحراز حال المشتبه، لأنّه لا فرق حينئذٍ بين مشكوك العلم وبين مشكوك الفسق، بعدما كان لكلّ منهما دخل في موضوع الحكم، وكلّ دليل لا يمكن أن يتكفّل وجود موضوعه، بل الدليل إنّما يكون متكفلاً لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه ملخصاً.

وحاصله: أنّه ليس للعامّ المخصّص بالمنفصل ظهور مستقلّ مع قطع النظر عن ملاحظه مخصّصه، فهو في ذلك كالعامّ المخصّص بالمتّصل، فكما لا يجوز التمسك بالعامّ في الشبهه المصادقيه للمخصّص المتّصل فكذلك لا يجوز فيما إذا كان منفصلاً.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله

لكنّه مبنيّ على ما تقدّم (2) منه رحمه الله من إنكار تفكيك الإراده الاستعماليه عن الإراده الجدّيّه، وأمّا بناءً على ما عرفت من تغاير الإرادتين واستقلال ظهور

ص: ٢٩٩

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٥٢٥.

٢- (٢) راجع ص ٢٨٣.

كُلٌّ من الدليلين فكلٌّ واحد من العامِّ والخاصِّ حجَّه برأسه، ولا أساس لما أفاده هذا المحقِّق الجليل رحمه الله.

فلا بدُّ من تركيز البحث على هذا المبنى الصحيح، فنقول:

غايه ما يمكن أن يستدلَّ به لإثبات جواز الرجوع إلى العامِّ في المقام أنَّ الخاصَّ إنّما يزاحم العامِّ فيما كان فعلاً حجَّه، ولا يكون حجَّه فيما اشتبه أنَّه من أفرادهِ، فخطاب «لا تكرم فساق العلماء» لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شكَّ في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل «أكرم العلماء» ولا يعارضه، فإنَّه يكون من قبيل مزاحمه الحجَّه بغير الحجَّه.

والحقُّ في جوابه ما أفاده المحقِّق الخراساني رحمه الله (١)، وتوضيحه يحتاج إلى ذكر معنى الحجَّه وما يتمُّ به الحجَّيه:

الحجَّه عبارته عمَّا يصلح لأنَّ يحتجَّ به المولى على العبد وبالعكس (٢)، وهذا يتوقَّف على إحراز ثلاثه امور مترتبه:

أ - أصل الظهور، بمعنى أن يكون اللفظ ظاهر المعنى، لا مجملاً كاللفظ المشترك المستعمل من دون قرينه معيَّنه.

ب - أصاله الظهور، وهى أن يكون المتكلم استعمل اللفظ في ذلك المعنى الذى له ظهور فيه، ولا فرق في ذلك بين أن يستعمله في المعنى الحقيقي، نحو «رأيت أسداً» أو المجازى، نحو «رأيت أسداً يرمى»، فإنَّ أصاله الظهور كاشفه عن المراد الاستعمالى في كليهما، غايه الأمر أنَّ أصاله الظهور الجارىه في المعنى الحقيقي تسمى أصاله الحقيقة أيضاً، كما أنَّها فى العمومات تسمى أصاله

ص: ٣٠٠

١- (١) كفايه الأصول: ٢٥٨.

٢- (٢) فتفسيرها بالمنجزية والمعذرية كما فعل صاحب الكفايه رحمه الله تفسير بلازم المعنى. م ح - ٥.

ج - أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه والجديّه، بمعنى أنّ المتكلم لو لم يأت بقرينه على مخالفه مراده الجدي مع الاستعمالي فالأصل تطابقهما.

فلا يصح الاحتجاج بدليل إلّا إذا كان واجداً لهذه الأصول الثلاثة.

إذا عرفت هذا فانقدح لك أنّ ظهور العام في العموم واستعماله فيه ممّا لا يكاد ينكر في المقام، لكن أصاله التطابق بين الإرادتين لا تجرى فيه، بل المراد الجدي منه يختص بغير مورد المخصّص، وهو العالم غير الفاسق، بخلاف المخصّص، فإنّ الأمور الثلاثة المقومه للحجّيه تامه فيه، فللمولى إرادتان جدّيتان: إحداهما: تعلقت بعدم وجوب إكرام الفساق من العلماء، وهذه تستفاد من الخاص، والأخرى: تعلقت بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق، وهذه تستفاد من العام بعد ورود الخاص وتقدمه عليه، فلا يجوز التمسّك بواحد منهما في الفرد الذي شكّ في فسقه بحسب الأمور الخارجيه، لعدم إحراز كونه فاسقاً كي يعمه الخاص، ولا كونه غير فاسق كي يندرج تحت المراد الجدي من العام.

إن قلت: ما الفرق بين المقام وبين المخصّص المنفصل المرّد مفهوماً بين الأقل والأكثر (1)، حيث أجزتم هناك التمسك بالعام فيما شكّ انطباق عنوان الخاص عليه دون المقام.

قلت: الفرق بينهما أنّ الخاص هاهنا حيث يكون مبيّناً لا غبار عليه فبضميمه أصاله الظهور وأصاله التطابق بين الإرادتين يكون بمفهومه الظاهر

١- (١) كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا- تكرم الفساق من العلماء» وشككنا في أنّ الموجب للفسق هل هو خصوص ارتكاب الكبيره أو الأعم منه ومن ارتكاب الصغيره. م ح - ي.

المبين حجّه في مقابل العامّ ومقدّمًا عليه، فلا يجوز التمسك بالعامّ إلّا فيما احرز خروجه عن تحت عنوان الخاصّ.

بخلاف المخصّص المجمعل مفهوماً، فإنّه لا- ظهور له، فلا يكون حجّه في مقابل العامّ، لما عرفت من توقّف الحجّيه على امور ثلاثه، أولها الظهور، نعم، إذا كان أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر فهو حجّه بالنسبه إلى الأقلّ الذي هو القدر المتيقّن، إذ لا ريب في ظهوره بهذا المقدار، فلا يجوز التمسك بالعامّ بالنسبه إليه، وأمّا بالنسبه إلى ما زاد على الأقلّ فيكون المخصّص بمنزله مخصّص جديد محتمل، وقد عرفت جواز التمسك بالعامّ في موارد الشكّ في التخصيص الزائد.

هذا إذا كان المخصّص لفظياً.

القول في الشبه المصادقته للمخصّص اللبّي

كلام صاحب الكفايه فيها

وأما إذا كان لبياً ففصل المحقق الخراساني رحمه الله بين ما كان واضحاً بحيث يصحّ أن يتكلّ عليه المتكلّم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتمّصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعامّ إلّا في الخصوص. وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العامّ في المصادق المشتبه على حجّيته، كظهوره فيه. والسرّ في ذلك أنّ الكلام الملقى من السيّد حجّه ليس إلّا ما اشتمل على العامّ الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً إذا قال المولى: «أكرم جيرانى» وقطع بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوّاً له منهم كان أصله العموم باقيه على الحجّيه بالنسبه إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته، لعدم حجّه اخرى بدون ذلك على خلافه. بخلاف ما إذا

كان المخصّص لفظياً، فإنّ قضيه تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لا يعمّ الخاصّ، كما كان كذلك حقيقةً فيما كان الخاصّ متصلاً، والقطع بعدم إرادته العدو لا يوجب انقطاع حجّيته إلّا فيما قطع أنه عدوّه، لا فيما شكّ فيه. كما يظهر صدق هذا من صحّ مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه، لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحّ الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوه كما لا يخفى على من راجع الطريقه المعروفه والسيره المستمره المألوفه بين العقلاء التي هي ملاك حجّيه أصاله الظهور، وبالجملة: كان بناء العقلاء على حجّيتها بالنسبه إلى المشتبه هاهنا بخلافه هناك، ولعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما بإلقاء حجّتين هناك، وتكون قضيتهما بعد تحكيم الخاصّ وتقديمه على العامّ كأنه لم يعمّه حكماً من رأس، وكأنه لم يكن بعامّ، بخلافه هاهنا، فإنّ الحجّاه الملقاه ليست إلّا واحده، والقطع بعدم إرادته إكرام العدو في «أكرم جيرانى» مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلّا فيما قطع بخروجه من تحته، فإنّه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه، فلا بدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّاه أقوى على خلافه (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وحاصل ما ذكره فى الفرق بين المخصّص المنفصل اللفظى وبين ما بحكمه من اللبى وجهان:

أ - أنّ الحجّاه الصادره من قبل المولى متعدده فى الأوّل دون الثانى.

ب - بناء العقلاء على حجّيه أصاله الظهور بالنسبه إلى المشتبه إذا كان المخصّص لبياً، بخلاف ما إذا كان لفظياً.

ص: ٣٠٣

١- (١) كفايه الأصول: ٢٥٩.

أقول: لو ثبت بناء العقلاء على الفرق بينهما - كما قال صاحب الكفايه - فلا إشكال فى لزوم اتّباعه، فإنّ بنائهم حجّه فى جميع الموارد ولو لم نعلم وجهه، لكنّ الكلام فى إحراز هذا البناء فيما نحن فيه.

وأما ما ذكره من مسأله تعدّد الحجّه فى اللفظى دون اللبى فيظهر المناقشه فيه بملاحظه أمرين:

أحدهما: أنّ الحجج العقلية أيضاً مربوطه بالمولى، فإنّ العقل يدرك فى المثال أنّ المولى لم يرد جدّاً إكرام الأعداء من جيرانه.

الثانى: أنّ ما يدركه العقل إنّما هو الحكم الكلى، أعنى عدم وجوب إكرام الأعداء، وأما الجزئيات مثل كون زيد مثلاً عدوّاً للمولى فلا يرتبط بحكم العقل (١).

فعلى هذا لا فرق بين المخصّص اللفظى واللبى فى عدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهات المصادقيه.

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المسأله

إنّ المحقّق العراقى رحمه الله استدلّ فى كتاب «مقالات الأصول» لإثبات عدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه المصادقيه - سواء كان المخصّص لفظياً أو لبياً - بوجه آخر غير ما اخترناه، وهو أنّ حجّيه كلام المولى يتوقّف على امور مترتبه متلاحقه، لأنها تابعه للدلاله التصديقيه (٢)، وهى تابعه لأن يكون المولى فى

ص: ٣٠٤

١- (١) فهذا المخصّص اللبى يكون مثل قول المولى: «لا- تكرم الأعداء من جيرانى» فى كونه متعرّضاً للكبرى الكليّه دون المصاديق الجزئيه. م - ح - ي.

٢- (٢) قدّموا الدلاله إلى قسمين: التصوريّه، والتصديقيه، فالدلاله التصوريّه أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظه، ولو علم أنّ اللفظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقى عند استعمال اللفظ فى معنى مجازى، مع أنّ المعنى الحقيقى ليس مقصوداً للمتكلّم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهى أو النائم أو الغالط. والدلاله التصديقيه دلالة اللفظ على أنّ المعنى مراد المتكلّم. م - ح - ي.

مقام تفهيم مراده الجدّي، وهو متوقّف على تصوّر المراد.

فإذا كان المولى شاكاً في عالميه زيد لم يتصوّر وجوب إكرامه حينما يقول:

«أكرم كلّ عالم» كى يتعلّق إرادته بتفهيمه ويدلّ عليه كلامه بالدلاله التصديقيه، ويكون حجّه فيه (١).

هذا حاصل ما أفاده في كتاب مقالات الأصول.

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله

وفيه أولاً: أنك قد عرفت أنّ المولى عند إلقاء العمومات يكون بصدد بيان الحكم الكلى، لا-الجزئيات والمصاديق، فإنّ العمومات وإن كانت ناظره إلى الأفراد إجمالاً، إلّا أنّها لا تدلّ عليها بخصوصياتها الفرديه، فإذا قال: «أكرم كلّ عالم» أراد وجوب إكرام كلّ فرد فرد من مصاديق العالم، وأمّا تشخيص كون زيد مثلاً عالماً فهو من وظائف العبد لا من وظائف المولى، بل ليس كلامه حجّه في الموضوعات (٢)، ولأجل ذلك إذا علم العبد بأنّ هذا السابح في البحر المشرف على الغرق ابن المولى وجب عليه إنقاذه وإن تخيل المولى أنه عدوّه.

وثانياً: أنّ مشكوك العالميه الذى ذكره بعنوان المثال شبهه مصداقيه لنفس العامّ ولا نزاع في عدم جواز الرجوع إلى دليل فيما شكّ انطباق موضوعه عليه،

ص: ٣٠٥

١- (١) مقالات الأصول ١: ٤٤٣.

٢- (٢) نعم، إذا كان المولى عالماً بحقائق الأمور كان بيان الموضوع من قبله موجباً لانكشافه عندنا، فيجب علينا اتّباعه لأجل علمنا بالموضوع لا تعبداً. م ح - ي.

بل النزاع في جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصص.

وثالثاً: أنّ محلّ النزاع إنّما هو ما إذا شكّ العبد في مصداقيه شيء للمخصص لا إذا شكّ المولى، فقوله رحمه الله: إنّ المولى إذا كان شاكاً في عالميّة زيد لم يتصوّر وجوب إكرامه - إلى آخر كلامه - لا يرتبط بالمقام.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في الشبهه المصداقيه للمخصص اللبّي

تقدّم البحث حول ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله في المخصص اللفظي المجمل مصداقاً.

وأما المخصص اللبّي فقد ذهب إلى تفصيل فيه غير التفصيل المتقدم من صاحب الكفايه، فإنّه قال:

وأما إذا كان المخصص لبياً من إجماع، أو عقل ضروري، أو نظري، فالأولى أن يقال: إنّ لو ورد عام، وعلم أنّ المولى لا يريد جميع ما ينطبق عليه عنوان العام كيفما اتفق، فإن كان الذي لم يتعلق إرادته به من العناوين التي لا تصلح إلّا أن تكون قيدياً للموضوع - ولم يكن إحراز انطباق ذلك العنوان على مصدايقه من وظيفه الأمر والمتكلم، بل كان من وظيفه الأمور والمخاطب - ففي مثل هذا يكون حال المخصص اللبّي كالمخصص اللفظي، في عدم صحّه التعويل على العام فيما شكّ كونه من مصاديق الخارج، وذلك كما في مثل قوله عليه السلام:

«انظروا إلى رجل قد روى حديثنا إلخ»^(١)، حيث إنّ عامّ يشمل العادل وغيره، إلّا أنّه قام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذي يرجع إليه في القضاء، فتكون العدالة قيدياً في الموضوع، ولا يجوز الرجوع إلى العموم عند

ص: ٣٠٦

١- (١) ورد مضمونه في وسائل الشيعه ١٣٧:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

الشك في عداله مجتهد، كما إذا كان اعتبار العداله بدليل لفظي.

وإن كان الذي لم يتعلّق إرادته به من العناوين التي لا تصلح أن تكون قيداً للموضوع - وكان إحرازها من وظيفه الأمر والمتكلم، بأن كان من قبيل الملاكات - ففي مثل هذا يجوز الرجوع إلى العام في الشبهه المصادقيه، وذلك كما في مثل قوله عليه السلام: «اللهم العن بنى اميه قاطبه»^(١) حيث يعلم أنّ الحكم لا يعم من كان مؤمناً من بنى اميه، لأنّ اللعن لا يصيب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العام لانتفاء ملاكه، لمكان أنّ ملاك اللعن هو الشقاوه، فكأنّ قوله عليه السلام: «اللهم العن بنى اميه قاطبه» قد تكفل ملاك الحكم بنفسه وهو الشقاوه، ومعلوم أنّ السعيد يقابل الشقي، فليس في السعيد ملاك الحكم، ولكن إحراز أنّ في بنى اميه سعيداً إنّما هو من وظيفه المتكلم، حيث لا يصحّ له إلقاء مثل هذا العموم إلّا بعد إحراز ذلك، ولو فرض أنّه علمنا من الخارج أنّ «خالد بن سعيد» مثلاً كان سعيداً مؤمناً، كان ذلك موجباً لعدم اندراجه تحت العموم، ولكن المتكلم لم يبيّنه لمصلحه هناك اقتضت ذلك، فلا يجوز لنا لعنه، لمكان علمنا بعدم ثبوت ملاك الحكم فيه، وأما إذا شككنا في إيمان أحد من بنى اميه فاللازم الأخذ بالعموم وجواز لعنه، لأنّه من نفس العموم يستكشف أنّه ليس بمؤمن^(٢). وأنّ المتكلم أحرز ذلك، حيث إنّ من وظيفته كان إحراز ذلك، فلو لم يحرز أنّ المشكوك شقيّ لما ألقى العموم كذلك، ولا ينافي ذلك علمنا بإيمان بعض الأفراد لو فرض علمنا بذلك، فإنّ عدم جواز اللعن إنّما هو لمكان علمنا بعدم إرادته

ص: ٣٠٧

-
- ١- (١) في كامل الزيارات، ص ١٧٩: «اللهم العن يزيد وأباه، والعن عبيدالله بن زياد... وبنى اميه قاطبه». م ح - ي.
٢- (٢) في ترتب عليه سائر آثار غير المؤمن أيضاً، من عدم جواز مناكحته، وعدم وجوب تغسيله وتكفينه والصلاه عليه إذا مات، وحرمة دفنه في مقابر المسلمين، وغير ذلك من آثار غير المؤمن. م ح - ي.

من العموم، وأين هذا ممّا إذا شكّك في إيمان أحد؟ فإنّ أصله العموم تكون حينئذٍ جاريه، ويكون المعلوم الخروج من التخصيص الأفرادى، حيث إنّ لم يؤخذ عنواناً قيماً للموضوع، ولم يخرج عن العموم إلّا بعض الأفراد التي يعلم عدم إرادته من العموم.

والحاصل: أنّ الضابط الكلّي في صحّحه التعويل على العامّ عند الشبهه المصداقيه، هو أنّ الخارج لا يمكن ولا يصحّ أخذه قيماً للموضوع، كما في المثال، حيث إنّ لا يصحّ أن يقال: «اللهمّ العن بنى امّيه قاطبه إلّا الخير منهم» أو «العنوا بنى امّيه إلّا الخير منهم»، فإنّ مثل حكم اللعن بنفسه لا يصلح أن يعمّ المؤمن، حتّى يكون خروج الخير من باب التخصيص والتنويع، بخلاف خروج الفاسق عنّ يعتبر قضائه، فإنّه يصلح أن يكون قيماً، بل لا يصلح إلّا لذلك، وفي هذا القسم من المخصّص اللبّي لا يفرق الحال فيه بين أن يكون من العقل الضرورى، أو النظرى، أو الإجماع، فإنّه في الجميع يصحّ التعويل على العامّ في الشبهات المصداقيه، كما أنّه في القسم الأوّل أيضاً لا يفرق الحال فيه في أنحاء المخصّص اللبّي في عدم الصحّحه (1).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله في المخصّص اللبّي

وقبل الورود في مناقشه كلامه لابدّ من بيان الفرق بين التخصيص الأفرادى والعنوانى، فنقول:

المخصّص الأفرادى: هو ما يُخرج الأفراد بخصوصياتها الفرديّه عن تحت

ص: ٣٠٨

العام، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال بدليل آخر: «لا تكرم زيدا» وبدليل ثالث: «لا تكرم عمراً» وبدليل رابع: «لا تكرم بكرًا» (١)، فإذا شككنا هاهنا في خروج فرد آخر فلا إشكال في أن المرجع هو أصله العموم، لأنه من قبيل الشك في التخصيص الزائد الذي عرفت أنه مجرى أصله العموم.

والمختص العنوانى: هو ما تعلق الحكم بعنوان عام لا يدل على خصوصيات مصاديقه تفصيلاً، سواء تعلق بنفس العنوان، نحو «لا تكرم الفاسق من العلماء» أو استفيد تعلقه به من التعليل، كما إذا قال: «لا تكرم زيد العالم لأنه فاسق».

ولا ريب في أن الموضوع في التخصيصات العنوانية هو واقعته العنوان، سواء علم به العبد أو لم يعلم، فالخارج من تحت العام هو الفاسق الواقعى، لا من علم العبد بكونه فاسقاً.

إذا عرفت هذا فنقول:

لا فرق بين المثاليين الذين ذكرهما الميرزا رحمه الله لتنوع المخصّص اللبى إلى نوعين، فإن قيام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذى يرجع إليه فى القضاء من قبيل التخصيص العنوانى، لأنّ هذا الإجماع يدلّ على خروج عنوان «الفاسق» عن حكم جواز الرجوع إلى المجتهد ويقيد به بقيد العدالة، فكأنه عليه السلام قال: «انظروا إلى رجل قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا وكان عادلاً».

وهكذا الأمر فى المثال الثانى، لأنّ العقل يحكم بعدم تناسب اللعن مع

ص: ٣٠٩

١- (١) ذكر المخصّصات الثلاثة فى كلام الأستاذ «مدّ ظلّه» إنّما هو من باب المثال، لأنه لو اكتفى بواحد منها لكان التخصيص أفرادياً أيضاً. م - ح - ي.

الإيمان، فلا بدّ من خروج عنوان «المؤمن» عن حكم جواز لعن بنى امية.

فالمخصّص في كلا- المثالين عنواني، فلا- ينظر إلى الأفراد بخصوصياتها الفرديّة، ولا- دخل لعلم المكلفين وجهلهم فيه، لأنّ الخارج هو واقعته الفاسق وواقعته المؤمن، لا ما تعلق به علم العبد منهما.

غايه الأمر أنّ التخصيص في الأوّل مقتضى الإجماع وفي الثانی ممّا حكم به العقل، لكنّه لا يكون فارقاً في المسأله، كما اعترف به صريحاً في آخر كلامه.

وحاصل جميع ما تقدّم في هذا الفصل عدم جواز التمسك بالعامّ إلّا في الشبهه المفهوميّه للمخصّص المنفصل المرّدّد بين الأقلّ والأكثر، وأمّا الشبهات المفهوميّه للمخصّص المتّصل مطلقاً، والمنفصل المرّدّد بين المتباينين، وجميع الشبهات المصدقيه - سواء كان المخصّص متّصلاً أو منفصلاً، لفظياً أو لبيّاً - فلا يجوز التمسك بالعامّ فيها أصلاً.

وينبغي التنبيه على امور: في العامّين من وجه

الأوّل: في العامّين من وجه

إذا قال المولى في دليل: «أكرم العلماء» وفي دليل آخر: «لا تكرم الفساق» ثم علمنا أنّ زيدا مثلاً عالم، لكن شككنا في فاسقيته بنحو الشبهه المصدقيه، فقد اختلفوا في جواز التمسك بالعامّ المعلوم انطباق عنوانه عليه، وهو قوله: «أكرم العلماء».

والخلاف مبنيّ على كون العامّين من وجه بالنسبه إلى مادّه الاجتماع داخلين تحت مسأله اجتماع الأمر والنهي أو المتعارضين أو المتزاحمين.

فلا بدّ من أفراد كلّ من الاحتمالات الثلاثه بالبحث، فنقول:

أمّا الاحتمال الأوّل: فبمبنىّ على أن لا تختصّ مسأله الاجتماع بما إذا تعلق

الأمر والنهي بطبيعتين متصادقتين في الخارج، بل تعمّ ما إذا تعلّقاً بعنوانين عامّين ناظرين إلى الأفراد والكثيرات كما فيما نحن فيه. إن قلت: لا- يكون المقام مع ذلك من مصاديق مسأله الاجتماع، لعدم المندوحه فيه، فإنّ العبد لا يقدر على امتثال الأمر بوجه مجاز في مورد الاجتماع.

قلت: قد عرفت أنّ الحقّ هو عدم اعتبار قيد المندوحه في محلّ النزاع من مسأله الاجتماع(١).

وكيف كان، فعلى القول بكون ما نحن فيه من موارد تلك المسأله واختيار القول بجواز الاجتماع فيها - كما هو الحقّ - فلا إشكال في شمول كلا الدليلين للفرد الذي يكون مصداقاً لهما، فيجب ويحرم إكرام العالم الفاسق.

ولو أحرزنا عالميّة فرد وشككنا في فاسقيّته، فلا إشكال في عدم جواز التمسك ب «لا تكرم الفساق» لما عرفت من عدم جريان الدليل في الشبهه المصداقيه لنفسه، وأمّا التمسك بقوله: «أكرم العلماء» فلا مانع منه، بل إذا كان حجّه في معلوم الفسق - لأجل جواز اجتماع الأمر والنهي - فلا بدّ من أن يكون حجّه في مشكوك الفسق بطريق أولى.

وأما الاحتمال الثاني: فمبنيّ على أن لا يختصّ التعارض بتنافي الدليلين في تمام مفادهما، بل يعمّ ما إذا تنافيا في بعضه.

وعليه فلو أحرزنا عالميّة زيد وفاسقيّته كليهما لتساقط الدليلان بالنسبه إليه بمقتضى القاعده الأولى في الأمارتين المتعارضتين، فيرجع فيه إلى الأصول العمليّه، وهى أصاله التخيير إذا دار أمره بين المحذورين، كما دلّ أحد الدليلين

ص: ٣١١

١- (١) راجع ص ٤١.

على الوجوب والآخر على الحرمة، وأصالة البراءة إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه.

ولو أحرزنا عالميته وشككنا في فاسقيته - كما هو محلّ البحث - فالمرجع هو الدليل المعلوم صدق عنوانه عليه، وهو «أكرم العلماء»، لسلامته عن المعارض بعد عدم جريان الدليل الآخر فيه، للشكّ في كونه مصداقاً له.

هذا بناءً على التسايط الذي اقتضته قاعده الأوليه العقليه في المتعارضين.

وأما إذا وقع التعارض بنحو العموم من وجه بين الخبرين، فالمتّبع هو الأخبار العلاجيّه الوارده في مورد تعارض الخبرين، فلو فرض ترجيح قوله:

«لا تكرم الفساق» بأن كان موافقاً للمشهور مثلاً كان مادّه الاجتماع - وهو «العالم الفاسق» - داخلاً في قوله: «لا تكرم الفساق».

وهذا كاشف عن تعلق الإراده الجدّيّه في قوله: «أكرم العلماء» بالعلماء الموصوفين بعدم الفسق.

فإذا كان شخص عالمياً مشكوك الفسق لا يمكن التمسك بواحد من الدليلين، لعدم إحراز كونه فاسقاً كي يدخل تحت الدليل الناهي، ولا عالمياً غير فاسق ليعمه المراد الجدّي من الدليل الآمر.

وبالجملة: لا فرق في نتيجة هذا البحث بين العامّين من وجه، وبين العامّ والخاصّ الذين تقدّم البحث عنهما، غايه الأمر أنّ تقدّم الخاصّ على العامّ هناك كان بملاك أقوائيه الظهور، وتقدّم الدليل الراجح على الآخر هاهنا بملاك المرجّحات المستفاده من الأخبار العلاجيّه.

وأما الاحتمال الثالث - أعني كون العامّين من وجه من مصاديق باب

أ - ما اخترناه تبعاً لسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من فعلية الحكمين المتزاحمين معاً (٢).

فعلية لا بد من الأخذ بالأهمّ منهما في مادّة الاجتماع، ولو لم يكن أحدهما أهمّ فالعبد مخير في أخذ أيّهما شاء.

ولو كان انطباق أحد العنوين مقطوعاً وانطباق الآخر مشكوكاً، كما إذا أحرزنا عالميّة شخص وشككنا في فاسقيته فلا إشكال في وجوب الأخذ بالدليل المشتمل على العنوان المتيقّن، وأمّا الدليل الآخر فليس حجّه فيه أصلاً، لعدم إحراز موضوعه.

ب - عدم فعلية كلا الحكمين المتزاحمين، بل الحكم الفعلي تابع لأقوى المقتضيين، وأمّا المقتضى الآخر فلا يؤثر عند التزاحم إلّا في الحكم الإنشائي.

وعليه لو كان أقوى المقتضيين منطبقاً على قوله: «لا تكرم الفساق» مثلاً لكان هو المرجع في العالم الفاسق، دون «أكرم العلماء»، وأمّا في العالم المشكوك الفسق فلا يمكن التميّك بواحد منهما، أمّا «لا تكرم الفساق» فلعدم إحراز الفاسقيّة، وأمّا «أكرم العلماء» فلا إنّ تقدّم «لا تكرم الفساق» عليه في مادّة الاجتماع قرينه على اختصاص الحكم الفعلي في «أكرم العلماء» بخصوص العلماء الموصوفين بعدم الفسق، وإن كان الحكم الإنشائي فيه يعمّ كلّ عالم، سواء كان

ص: ٣١٣

١- (١) الفرق بين التعارض والتزاحم هو أنّ ملاك الحكم موجود في الطرفين في باب التزاحم، لكنّ المكلف لا يقدر على امتثال كليهما، مثل إنقاذ الغريقين، فإنّ إنقاذ كلّ منهما مشتمل على المصلحه، لكنّ المكلف لا يقدر إلّا على إنقاذ أحدهما، بخلاف باب التعارض، فإنّ ملاك الحكم يختصّ بأحد المتعارضين، مثل الخبرين الذين يدلّ أحدهما على وجوب صلاه الجمعة، والآخر على حرمتها. م ح - ٥.

٢- (٢) راجع مسأله الترتب من مبحث الضدّ ص ٤٤٧-٤٦١ من الجزء الثاني.

عادلاً أو فاسقاً، فلا يجرى قوله: «أكرم العلماء» إلّا فيمن احرز كونه عالماً غير فاسق.

والحاصل: أنّ ما نحن فيه نظير الشبهه المصداقيه للمخصّص المنفصل، غايه الأمر أنّ عدم جواز التمسك بـ «أكرم العلماء» في المصداق المشتبه كان هناك لأجل تضييق دائره المراد الجدّي، وهاهنا لأجل تضييق دائره الحكم الفعلی.

هذا تمام الكلام في التنبيه الأول. في استصحاب عدم عنوان المخصّص

التنبيه الثاني: في استصحاب عدم عنوان المخصّص

لا إشكال في جريان استصحاب عدم عنوان المخصّص للحكم بخروج المورد المشتبه عن تحته، كما إذا كان زيد العالم غير فاسق، ثم شككنا في صيرورته فاسقاً، فيستصحب عدم فاسقيته ويحكم بخروجه عن تحت قول المولى: «لا تكرم الفساق من العلماء».

إنّما الإشكال في أنّه هل يجرى للتمسك بالعامّ أيضاً، فيحكم بوجوب إكرام زيد بمقتضى قوله: «أكرم كلّ عالم» أم لا؟

فيه ثلاثه أقوال:

فذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى جريانه مطلقاً، والمحقّق العراقي إلى عدمه كذلك، وفصل سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بين الاستصحابات العدميّة المتعارفه التي للعدم حاله سابقه، كالمثال المتقدّم، وبين استصحاب العدم الأزلي، كأصالة عدم قرشيّه المرأه، فيجرى في الأوّل دون الثاني.

ص: ٣١٤

استدلَّ المحقق العراقي رحمه الله لإثبات عدم جريان الأصل الموضوعي مطلقاً بأنَّ التخصيص ليس كالتقييد في اقتضائه لإحداث عنوان إيجابي أو سلبي في الأفراد الباقية بعد التخصيص، بحيث يوجب تقييد موضوع الحكم في نحو قوله:

«أكرم كلَّ عالم» بالعالم العادل، أو العالم الغير الفاسق، بل قضيته مجرد إخراج بعض الأفراد أو الأصناف عن تحت حكم العام الموجب لقصر حكم العام ببقية الأفراد والأصناف، فخرج فسّاق العلماء عن تحت قوله: «أكرم كلَّ عالم» بمقتضى الدليل الخاصّ نظير موتهم، فكما أنّ موت بعض أفراد العالم لا يقتضى تقييد العام، كذلك إخراجهم بالدليل الخاصّ، فليس للعام قيد كى يدعى إحرازه بالأصل الموضوعي.

فلا بدّ من الرجوع في المشكوك إلى الأصول الحكمية الجارية فيه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غيرهما، وإلا فلا مجال للتشبّث بالأصول الموضوعية لاندراج المشكوك فيه في موضوع العام والحكم عليه بحكمه.

إن قلت: ما ذكرتم مخالف لملازمه عقليته قطعيه، وهى أنّ زبداً إذا كان عالماً، فإن كان غير فاسق وجب إكرامه بمقتضى «أكرم كلَّ عالم» وإن كان فاسقاً حرم إكرامه بمقتضى «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فإذا جرى استصحاب عدم فاسقيته وسقط دليل الخاصّ بالنسبه إليه كان واجب الإكرام.

قلت: هذا لازم عقلي لا يترتب على المستصحب (1) إلّا على القول بالأصل

ص: ٣١٥

١- (١) فإنَّ الأصول الموضوعية لا تجرى إلّا لإثبات حكم شرعي، كاستصحاب خمريه مايع للحكم بحرمة، أو نفيه، كاستصحاب عدم خمريته للحكم بعدم حرمة، وأما اللوازم والملازمات العقلية فلا تترتب عليها. منه مدّ ظله.

هذا ما أفاده رحمه الله مع توضيح مّا.

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله

وفيه: أنّ مبنى كلامه مردود عندنا، فإنّنا لا- نسلم أنّ التخصيص بمنزله موت بعض الأفراد، وأنّه لا- يقتضى تقييد العامّ كما لا يقتضيه الموت، فإنّ التخصيص وإن كان لا يتصرّف في ظهور العامّ، ولا في أصله الظهور، إلّا أنّه يقتضيه بالنسبة إلى أصله التطابق بين المراد الجدّي والاستعمالي (٢) كما عرفت، فإنّ قول المولى: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» كاشف عن تعلّق إرادته الجدّيّة في «أكرم كلّ عالم» بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق.

سلمنا عدم اقتضاء التخصيص تقييد العامّ أصلاً، لكنّ القول بكون استصحاب عدم فاسقيته زيد لأجل الحكم بوجوب إكرامه مثبتاً غير صحيح، لأنّ آثار المستصحب العقليّة وإن لم تترتب عليه، إلّا أنّ ترتّب آثار حكمه الشرعي ولو كانت عقليّة ممّا لا مانع منه، ألا ترى أنّ استصحاب خمريّه ما يع يقتضى حرمة، ثمّ يحكم العقل بلزوم إطاعه هذا التكليف التحريمي؟

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّنا نستصحب عدم فاسقيته زيد لأجل الحكم بعدم حرمة إكرامه، وعدم حرمة إكرامه ملازم عقلاً لوجوب إكرامه، لأنّ العالم أمره دائر بين هذين الحكمين فرضاً، فإذا انتفى أحدهما ثبت الآخر لا محاله.

ص: ٣١٤

١- (١) نهاية الأفكار ١ و ٥٢٧:٢، ومقالات الأصول ١:٤٤٤.

٢- (٢) بل على القول بأنّ التخصيص يستلزم التجوّز في العامّ كان التخصيص قرينه على استعماله في غير مورد المخصّص، فكان تقييداً له بالنسبة إلى أصله الظهور التي هي المرحلة الثانيه من مراحل حجّيه الدليل. منه مدّ ظلّه.

قال المحقق الخراسانى رحمه الله لإثبات جريان الأصل الموضوعى مطلقاً (١):

إيقاظ: لا يخفى أنّ الباقي تحت العامّ بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاتثناء من المتّصل لما كان غير معنون بعنوان خاصّ (٢)، بل بكلّ عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ (٣)، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعى فى غالب الموارد إلّما شدّ (٤) ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العامّ، وإن لم يجز التمسك به بلا كلام، ضروره أنّه قلّمّا لم يوجد عنوان يجرى فيه أصل ينقح به أنّه ممّا بقى تحته، مثلاً إذا شكّ أنّ امرأه تكون قرشيّه أو غيرها فهى وإن كانت إذا وجدت إمّا قرشيّه أو غير قرشيّه، فلا أصل يحرز به أنّها قرشيّه أو غيرها، إلّا أنّ أصله عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش تجدى فى تنقيح أنّها ممّن

ص: ٣١٧

١- (١) أى سواء كان من الاستصحابات المتعارفه أو من قبيل استصحاب العدم الأزلى. م ح - ي.

٢- (٢) فلا- يعنون قوله: «أكرم كلّ عالم» بعد ورود قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء» بعنوان خاصّ، كأن يكون بمعنى «أكرم كلّ عالم غير فاسق» كى نحتاج إلى إحراز كون العالم غير فاسق، بل يكفى عدم تحقّق عنوان المخصّص. وبعبارة اخرى: مجموع العامّ والخاصّ يقتضيان أنّ زيداّ العالم إذا لم يتحقّق بينه وبين الفسق علاقه وارتباط - نظير السالبة المحصّله التى تصدق حتّى مع انتفاء الموضوع - يجب إكرامه، ولا- نحتاج إلى إحراز اتّصافه بأنّه غير فاسق بنحو الموجه المعدوله التى لا تصدق إلّامع وجود الموضوع المتّحد مع المحمول. نعم، حيثما يكن الموضوع فى المثال موجوداً، فإن كان فسقه ذا حاله سابقه عدميه يمكن إحراز اتّصافه بأنّه غير فاسق بالاستصحاب، لكنّنا لا نحتاج إليه، بل يكفى جريان استصحاب عدم تحقّق الارتباط بينه وبين الفسق بنحو السالبة المحصّله، وتظهر الثمره فى استصحاب العدم الأزلى الذى لا يمكن إثبات الاتّصاف به أصلاً. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

٣- (٣) أى المخصّص. م ح - ي.

٤- (٤) قال المشكّينى رحمه الله فى الحاشيه: مراده من الشاذّ هو الذى شكّ فيه لتبادل الحالتين، ولا شكّ فى ندرته. كفايه الأصول المحشّى ٢: ٣٨٩.

لا- تحيـض إلـى خمسين، لأنّ المرأه التي لا- يكون بينها وبين قریش انتساب أيضاً باقيه تحت ما دلّ على أنّ المرأه إنّماترى الحمرة إلى خمسين، والخارج عن تحته هي القرشيّه، فتأمّل تعرف(١).

إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله

أقول: أصل كلامه رحمه الله متين، إذ يكفي استصحاب عدم عنوان المخصّص للتمسك بالعام (٢)، لكن تمثيله باستصحاب عدم الأزلي مخدوش (٣)، لأنّه لايجرى عندنا، ومحلّ بحثه وإن كان مسأله الاستصحاب، إلّا أنّه ينبغي تحقيقه هاهنا أيضاً، لكونه محلّ الابتلاء في المقام وفي كثير من سائر الموارد، فنقول:

تبيين القول في استصحاب عدم الأزلي يتوقف على امور:

ص: ٣١٨

١- (١) كفايه الأصول: ٢٦١.

٢- (٢) لا يقال: إنّه عباره اخرى عن التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه للمخصّص. فإنّه يقال: كلّا، فإنّ نفس الشكّ في عنوان المخصّص يكفي في الرجوع إلى العام في الشبهه المصدقيه على القول به، وأمّا في المقام فنحن نتمسك - بعد الشكّ في عنوان المخصّص - بذيل استصحاب عدمه لو كان له حاله سابقه عدميه، ثمّ بمعونته نتمسك بالعام. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) ولعلّ الذي يدعوه إلى هذا المثال أمران: أ - أنّه مثال فقهي واقعي مستفاد من الروايات، بخلاف التمثيل ب «أكرم كلّ عالم» و «لا- تكرم فتية العلماء»، فإنّه مثال فرضي. ب - أنّه لو مثل بهذا المثال أو نحوه لأمكن أن يتخيّل اختصاص جريان الاستصحاب بموارد الاتّصاف، لأنّ الموضوع في موارد الشكّ من هذا المثال حيث يكون موجوداً يمكن إحراز اتّصافه بأنّه غير فاسق بالاستصحاب، فيتخيّل أنّه لايجرى في موارد عدم الاتّصاف، مثل أصاله عدم تحقّق الارتباط بين زيد مثلاً وبين الفسق، إذ لا طريق إلى القول بجريانه في هذه الموارد إلّا بالالتزام باستصحاب عدم الأزلي. منه مدّ ظلّه.

إنَّ المنطقيين والأصوليين اتفقوا على أنَّ القضية الحملية مركَّبه من ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبه بينهما.

لكن يمكن المناقشه فيه بأنَّ النسبه لا تتقوم إلَّا بأمرين متغايرين (1)، ولا تغاير بين الموضوع والمحمول في الحملات المستقيمه المتعارفه، وهذا واضح في الحمل الأولى الذاتى، كقولنا: «الإنسان إنسان» أو «الإنسان حيوان ناطق» (2)، وأمَّا في الحمل الشائع، فلأننا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان زيد فرداً من أفراد الإنسان، ولا تغاير بين الكلِّى وفرده، ولذا يوجد بوجوده، والفرد وإن كان متشخصاً بالتشخصات الفردية دون الكلِّى، إلَّا أنه لا يقتضى تغايرهما بعد كونهما متحدين في الوجود.

بل لا- تغاير بين الموضوع والمحمول في مثل «زيد قائم» أيضاً، فإنَّ «القيام» وإن كان مغايراً لـ «زيد» إلَّا أنَّ «القائم» الذى هو المحمول في القضية لا يغيره، بل زيد مصداقه ومتحد معه خارجاً.

فلا تغاير بين الموضوع والمحمول في الحملات المستقيمه، سواء كان الحمل أولياً ذاتياً أو شائعاً صناعياً.

ولأجل ذلك قال المحقق الخراسانى رحمه الله فى مبحث المشتق: ملاك الحمل هو الهوهويه والاتحاد (3).

ص: ٣١٩

١- (١) لكونها رابطه بين شيئين. م ح - ى.

٢- (٢) كون هذا مثلاً- للحمل الأولى مبنى على صدق هذا الحمل على صرف اتحاد الموضوع مع المحمول ماهية وإن تغاير مفهوماً. منه مدّ ظله.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٧٥.

لكن لا- يلائمه ما التزم به فى موارد من كفايته - منها مسأله «إطلاق اللفظ وإرادته شخصه»(١) - من اشتمال القضية على النسبه، فإن النسبه حاكيه عن تغاير الموضوع والمحمول.

إن قلت: التزامهم بوجود النسبه فى القضية اللفظيه لا ينافى اتحاد الموضوع مع المحمول فى الواقع الخارجى.

قلت: كلاً، فإن القضية الملفوظه التى يتكلم بها المتكلم، والمعقوله التى يتصورها قبل التكلم مرآه للواقع وحاكيه عنه، فكيف يمكن أن تشتمل القضية الملفوظه والمعقوله على النسبه، وكان بين الموضوع والمحمول فى القضية الواقعيه المحكيه اتحاد وهو هويّه؟!

هذا فى الحملات المستقيمه.

وأما القضايا الحملية المأوله مثل «زيد له القيام» فظاهرها وإن كان مركباً من ثلاثه أجزاء: موضوع ومحمول متغايرين، ونسبه يدل عليها لفظ «له» إلا أن الجار متعلق بمحذوف، وتقديره مثلاً «زيد كائن له القيام» ولا ريب فى أن الموضوع متحد مع هذا المقدر الذى هو المحمول فى الواقع، فهذا النوع من القضايا وإن كانت مشتمله على النسبه بحسب الظاهر، لكنّها فاقدته لها واقعاً.

وإذا عرفت أنه لا- يمكن الالتزام باشتمال القضية الحملية على النسبه فلا- يصحّ بعض التعابير المتداوله بين المنطقيين وعلماء البلاغه:

منها: تعريف القضية بأنها «ما يشتمل على النسبه التامه التى يصحّ السكوت عليها» مثل «زيد قائم».

ص: ٣٢٠

ويؤيد عدم صحه هذا التعريف انا لو سلمنا اشتغال الموجبات على النسبه فلا يمكن الالتزام به فى السوالب، فانها صريحه فى سلب النسبه.

فالصحيح ان يقال فى تعريف القضيه: «انها ما يحكى عن الواقع بحكاية تصديقيه» فى مقابل مثل كلمه «زيد» و «زيد القائم» فان حكاية مثلها تصوريه.

ان قلت: التصور والتصديق ايضاً يشتملان على النسبه، كما قال التفتازانى فى تهذيب المنطق: «العلم ان كان ادعائاً للنسبه فتصديق، وإلا فتصور» (١) فما ذكرتم كتر على ما فر.

قلت: هذا ايضاً من التعابير التى لا يمكن قبولها، فلا بد من ان يعبر ب «العلم ان كان ادعائاً لاتحاد شىء مع شىء آخر فتصديق وإلا فتصور».

ومنها: تعريف القضايا الصادقه بانها «ما يكون لنسبتها واقع تطابقه» والكاذبه بانها «ما يكون لنسبتها واقع لا تطابقه».

والحق ان يقال: ان كان الاتحاد الذى يخبر عنه فى القضيه مطابقاً للواقع فالقضيه صادقه، وإلا فكاذبه.

الثانى: فى أنواع القضيه

القضيه سواء كانت موجبه أو سالبه تنقسم إلى المحصيه والمعدوله، فالموجبه مثل «زيد قائم» و «زيد لا قائم» والسالبه مثل «ليس زيد بقائم» و «ليس زيد بلا قائم».

ص: ٣٢١

١- (١) الحاشيه على تهذيب المنطق: ١٤.

الفرق بين الموجبه المعدوله المحمول والسالبه المحصله

لا- يخفى عليك أنّ الموجبه ولو كانت معدوله المحمول تفتقر إلى وجود الموضوع، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» بخلاف السالبه المحصله، فإنّها تصدق بانتفاء الموضوع كما تصدق بانتفاء المحمول.

على أنّ بينهما فرقاً معنوياً، وهو أنّ الموجبه المعدوله المحمول - نحو «زيد لا قائم» - تدلّ على اتّحاد الموضوع مع المحمول المشتمل على حرف السلب، وأمّا السالبه المحصله - مثل «ليس زيد بقائم» - فتدلّ على سلب اتّحادهما، ولا ريب في كون الأولى أكد في المعنى (١)، ألا ترى أنّ دلالة قولنا بالفارسيه: «زيد بي پول است» على فقر زيد أكد وأقوى من قولنا: «زيد پول دار نيست»؟

وبه اتّضح الفرق بين الموجبه المحصله والسالبه المعدوله أيضاً، ضروره أنّ الأولى في الدلاله على المعنى أكد، ألا ترى أنّ دلالة قولنا: «زيد عطشان» على عطش زيد أقوى من دلالة قولنا: «زيد ليس بلا عطشان» وحكاية قولنا بالفارسيه: «زيد پول دار است» عن غنى زيد أكد من حكاية قولنا: «زيد بي پول نيست»؟

الموجبه السالبه المحمول

ثمّ إنّ هاهنا قسمًا خامساً من القضايا سمّوها الموجبه السالبه المحمول، وهي ما يكون محموله قضيه سالبه مرتبطه بالموضوع بالضمير ونحوه، كما إذا علمت أنّ كلّ من في المدينه الفلاتيه مؤمن سوى شخص واحد، وعرفت زيدا أيضاً،

ص: ٣٢٢

١- (١) لأنّ قولنا: «زيد لا قائم» يدلّ على اتّحاد «زيد» مع نقيض «القائم» بخلاف قولنا: «ليس زيد بقائم» فإنّه يدلّ على سلب الاتّحاد بين «زيد» وبين نفس «القائم» بدون أن يدلّ على الاتّحاد بينه وبين نقيضه. م ح - ي.

ولكنك لم تعلم أنه هو ذلك الشخص الذي لا يكون مؤمناً، فيقال لك: «زيد هو الذي ليس بمؤمن»^(١).

ولا يخفى عليك أن الذي يصدق حتى مع انتفاء الموضوع إنما هو خصوص السالبة المحصّله، بخلاف الأقسام الأربعة الأخرى، وهي السالبة المعدولة، وجميع الموجبات^(٢)، أعني الموجبة المحصّله، والمعدولة، والسالبة المحمول^(٣).

الثالث: في كيفية ارتباط العامّ بعدم عنوان المخصّص

إذا عرفت أن التخصيص بالمنفصل يقيّد المراد الجدّي من العامّ بعدم عنوان المخصّص، فهل ارتباط العامّ بهذا القيد العدمي يكون بنحو الموجبة المعدولة المحمول، أو الموجبة السالبة المحمول، أو السالبة المحصّله التي تصدق حتى مع انتفاء الموضوع؟

لا يمكن الالتزام بالاحتمال الثالث، ضروره أن المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثم قال: «لا تكرم فساق العلماء» واستنتجنا من مجموعهما أن إرادته

ص: ٣٢٣

١- (١) وهذا القسم من القضايا اختصت في كلماتهم بالموجبات، لكنّه لا وجه له ظاهراً، لإمكان تصوّرها في السوالب أيضاً، كما أن يقال: «ليس عمرو هو الذي ليس بمؤمن». منه مدّ ظله.

٢- (٢) لكن افتقار الموجبات إلى وجود الموضوع إنما هو في القضايا التي ظرف الحمل والاتّصاف فيها هو الخارج، كمسأله القيام والقعود والعدالة والفسق ونحوها، بخلاف ما إذا كان ظرف حملها الذهن، مثل «الإنسان حيوان ناطق» حيث إنّ الحمل فيه ليس بلحاظ الخارج، وكذا قضيه «الإنسان كلّى» فإنّ عروض الكليّيه على الإنسان إنما هو في وعاء الذهن، لكن مع قطع النظر عن وجوده الذهني، إذ الإنسان الموجود في الذهن بلحاظ وجوده الذهني جزئي، لأنّ التشخص كما يتحقّق بالوجود الخارجي، كذلك يتحقّق بالوجود الذهني. منه مدّ ظله.

٣- (٣) وافتقار الموجبات الثلاث إلى وجود الموضوع واضح، لما عرفت من أن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» وأمّا السالبة المعدولة فلأنّ النفي في النفي في قولنا: «زيد ليس بلا قائم» يقتضى الإثبات. هذا ما أفاده «مدّ ظله» في دوره الأولى. م ح - ٥.

الجدّيّه تعلّقت بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق، فلا ريب في أنّ لوجود العالم دخلاً قطعياً في وجوب الإكرام، ولا يمكن القول بأنّ موضوع الحكم هو «العالم غير الفاسق» بنحو السالبه المحصّيه له، أي سواء وجد العالم ولم يرتبط بالفسق، أو لم يوجد لكي يكون فاسقاً.

فلا بدّ من أن يكون ارتباط العامّ بعدم عنوان المحصّيه ص من قبيل الموجه المعدوله المحمول، أو الموجه السالبه المحمول (1)، وقد عرفت أنّ الموجبات التي يكون الحمل أو الاتّصاف (2) فيها بلحاظ الخارج - كالقيام والقعود والعداله والفسق - تحتاج إلى وجود الموضوع.

إذا عرفت هذا فلا بدّ من ملاحظه استصحاب العدم الأزلي، كاستصحاب عدم قرشيّه المرأه وعدم قابليّه الحيوان للتذكيه، وأنّه هل يمكن جريانه، كما ادّعاه المحقّق الخراساني رحمه الله أم لا؟ فنقول:

إذا دلّ دليل على أنّ «كلّ امرأه ترى الحمره إلى خمسين» ودليل آخر على أنّ «المرأه القرشيّه ترى الحمره إلى ستين» نستنتج منهما أنّ الإراده الجدّيّه في دليل العامّ تعلّقت بقضيّه موضوعها موجه معدوله، كـ «المرأه اللا قرشيّه» أو سالبه المحمول، كـ «المرأه التي لا تكون قرشيّه» ولا يمكن أخذ الموضوع بنحو السالبه المحصّيه له التي تصدق مع انتفاء الموضوع، لأنّ القرشيّه وعدمها من أوصاف المرأه الموجوده في الخارج.

فحيث لا يمكن تصوير استصحاب عدم القرشيّه بحيث يرتبط بدليل العامّ وينقح موضوعه إلّابأحد وجهين:

ص: ٣٢٤

-
- ١- (١) أو السالبه المحصّله التي يكون موضوعها موجوداً. م ح - ي.
 - ٢- (٢) إن كانت بصوره الوصف. منه مدّ ظلّه. ولا فرق بين الخبر والوصف إلّامن حيث علم المخاطب وجهله بمضمون كلام المتكلم، فإنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، والأوصاف قبل العلم بها أخبار. م ح - ي.

١ - ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في مجلس درسه، من أنّ استصحاب العدم الأزلي لا يجري بالنسبة إلى عوارض الماهية، كزوجية الأربعة، لأنّ عروضها عليها لا تتوقف على وجودها الخارجي أو الذهني، بل لو فرض لماهية الأربعة تقرّر وثبت سوى الخارج والذهن لكانت زوجاً، فلا يمكن أن يقال:

ماهية هذه الأربعة الفلانية لم تكن زوجاً قبل أن توجد، فنستصحب عدم زوجيتها.

بخلاف عوارض الوجود، كقرشيّة المرأة، لإمكان أن يقال: ماهية هذه المرأة لم تكن قرشيّة (١) قبل أن توجد، فنستصحب عدم قرشيّة ماهيتها.

وفيه: أنّ الماهية أمرٌ اعتباري، والأصالة إنّما هي للوجود، كما ذهب إليه أكابر الفلاسفة، وقال الحكيم السبزواري في منظومته:

إنّ الوجود عندنا أصيل دليل من خالفنا عليل (٢)

فليس لنا في المقام قضيه متيقّنه، لعدم كون الماهية في الواقع شيئاً لتتّصف بالقرشيّة وعدمها.

إن قلت: فما معنى تقسيم اللازم إلى لازم الوجود ولازم الماهية، وأنّ الزوجية من لوازم ماهية الأربعة؟

قلت: ليس المراد من لازم الماهية أنّ عروض هذا اللازم عليها لأجل تقرّر وتأصل لها سوى وجودها الذهني والخارجي، بل المراد أنّ ماهية الأربعة مثلاً

ص: ٣٢٥

١- (١) لعدم عروض القرشيّة على ماهية المرأة قبل وجودها، لكونها من عوارض الوجود، لا من عوارض الماهية. م ح - ي.

٢- (٢) شرح المنظومه، قسم الفلسفه: ١٠.

لو كانت تتحقّق في غير وعاء الذهن والخارج لعرضت عليها الزوجيّة أيضاً، فمسأله لوازم الماهيّة مسأله تعلّيقه.

٢ - أنّ المستصحب هو عدم قرشيّه المرأه بنحو السالبه المحصّيه له، لكنّها حيث تصدق مع وجود الموضوع وانتفائه كانت القضيّه المتيقّنه في المقام بانتفاء الموضوع، والمشكوكه مع وجوده وانتفاء المحمول، فنقول - مشيراً إلى المرأه التي تجاوزت خمسين سنه :- هذه المرأه لم تكن قرشيّه، لأنّها لم تكن موجوده حتّى تكون قرشيّه، والآن نشكّ فيها، فنستصحب عدمها.

وفيه: أنّه يشترط في الاستصحاب اتّحاد القضيّه المتيقّنه والمشكوكه، مع أنّهما متغايرتان موضوعاً في المقام، لأنّ المتيقّنه سالبه محصّيه بانتفاء الموضوع، والمشكوكه بانتفاء المحمول، وصدق السالبه المحصّيه له على كليهما لا يقتضى اتّحادهما، كما أنّ الحيوان يصدق على الإنسان والفرس مثلاً مع كونهما متباينين.

على أنّه أصل مثبت، لأننا نقول: هذه المرأه لم تكن قرشيّه قبل أن توجد، فنستصحب هذا المعنى إلى لحظه وجودها، ثمّ يحكم العقل بارتباطها بعد وجودها بهذا العدم المستصحب.

والحاصل: أنّ استصحاب عدم عنوان المخصّيه ص فيما إذا كان جارياً ينقح موضوع العامّ بالنسبه إلى المراد الجدّي منه، ويقتضى التمسّيك به، وهذا في الاستصحابات المتعارفه، فإذا قال المولى في دليل: «أكرم كلّ عالم» وفي دليل آخر: «لا تكرم فساق العلماء» ثمّ شككنا في فاسقيّه زيد العالم، لكننا نعلم أنّه لم يكن فاسقاً قبلاً، نستصحب عدم فاسقيّته، فيرتبط هذا العدم المستصحب بموضوع العامّ بنحو الموجه المعدوله، أو الموجه السالبه المحمول، أو السالبه

المحصّله التي يكون موضوعها موجوداً، فيكمل المراد الجدّي من العامّ.

وأما استصحاب الأعدام الأزلّيه فلا يجرى عندنا حتّى نبحت في أنّه هل ينقح موضوع العامّ أم لا؟

فالمرجع هو الأصول العمليّيه الأخر في الشبهات المصدقيه للمخصّص إذا لم يجر فيها أصل موضوعي، إمّا لعدم كونها ذات حاله سابقه وجوديّه أو عدميّه، أو كون حالتها السابقه من الأعدام الأزلّيه، والأصل الحكمي الجارى في المقام هو البراءه في بعض الموارد، والاشتغال في بعضها الآخر.

هذا تمام الكلام في التنبيه الثاني. في التمسك بالعامّ إذا شكّ لا من جهه تخصيصه

التنبيه الثالث: في التمسك بالعامّ إذا شكّ لا من جهه تخصيصه

ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شكّ في فرد لا من جهه احتمال التخصيص، بل من جهه اخرى، كما إذا شكّ في صحّه الوضوء أو الغسل بمايع مضاف، فيستكشف صحّته بعموم مثل «أوفوا بالنذور» فيما إذا وقع متعلّقاً للنذر، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء، وفاءً للنذر، للعموم، وكلّما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحاً، للقطع بأنّه لو لا صحّته لما وجب الوفاء به.

وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحّه الإحرام قبل الميقات والصيام في السفر إذا تعلّق بهما النذر كذلك.

بيان ما هو الحقّ في المسأله

والتحقيق أنّه لا يجوز التمسك بمثل «أوفوا بالنذور» للحكم بصحّه الوضوء والغسل بمايع مضاف حتّى في مورد النذر، فضلاً عن استنتاج صحّتهما مطلقاً.

توضيح ذلك: أنه إذا نذر أن يتوضأ أو يغتسل بما يع مضاف كان هاهنا دليلان: أحدهما: «أوفوا بالنذور»، ثانيهما: «لا نذر إلفى طاعه الله»^(١).

وهذا الدليل الثاني إمّا أن يكون مخصّصاً للدليل الأوّل أو حاكماً عليه، فلو كان مخصّصاً كانت المسألة من مصاديق الشبهه المصداقيه للمخصّص، لأننا نشكّ في أنّ الوضوء بالماء المضاف هل هو طاعه الله أم لا؟ وقد عرفت عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصّص.

وإن كان حاكماً فليس لنا إلدليل واحد، لأنّ الحاكم لا يكون دليلاً مستقلاً، بل هو شارح ومفسر للدليل المحكوم، إمّا بتوسعته أو تضيقه، فكأنه قيل في المقام: «أوفوا بالنذور في طاعه الله».

وبعبارة اخرى: إذا قلنا بحكومته «لا نذر إلفى طاعه الله» على «أوفوا بالنذور» كان بمنزله مخصّصه المتصل.

فالشكّ في صحه الوضوء بالماء المضاف إذا تعلق به النذر يكون من قبيل الشبهه المصداقيه لنفس العام بناءً على الحكومه، ولا خلاف في عدم جواز التمسك بالعام فيها.

ولو فرض كون الحاكم والمحكوم دليلين مستقلين لما جاز التمسك بالعام أيضاً في المقام، لأنّ العام يتضيق هاهنا بالحاكم عليه كما يتضيق بما يخصّصه، فلا يجوز التمسك به في الشبهه المصداقيه للدليل الحاكم بعين ملاك عدم جواز التمسك به في الشبهه المصداقيه للمخصّص، لاشتراكهما في النتيجة، وإن كان الأوّل بلسان الحكومه، والثاني بلسان التخصيص.

وانقدح بذلك أنّ المقام من مصاديق مسأله التمسك بالعام في الشبهه

ص: ٣٢٨

١- (١) ورد مضمونه في كنز العمال ٧١٣:١٦، الحديث ٤٦٤٧٨.

المصدقيه للمخّصّص حقيقهً أو ملاكاً (١)، فلا يصحّ عدّه من قبيل التمسّك به فيما إذا شكّ في فرد لا- من جهه احتمال التخصيص، بل من جهه اخرى.

وأما قياس ما نحن فيه بمسأله الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر فقياس مع الفارق من جهتين:

الأولى: أنّه من قبيل قياس المشكوك بالمعلوم، لأنّ الدليل الخاصّ يقتضى صحّه الإحرام قبل الميقات والصيام في السفر إذا تعلّق بهما النذر كذلك، فصحّتهما معلومه عندنا، بخلاف الوضوء بالماء المضاف إذا تعلّق به النذر، حيث إنّنا نشكّ في صحّته، ولأجل ذلك يتمسّك الخصم بعموم «أوفوا بالنذور» لأجل تصحيحه.

الثانيه: أنّ صحّه الإحرام قبل الميقات والصيام في السفر تختصّ بما إذا تعلّق بهما النذر، ضروره بطلانهما لو لم يكونا كذلك، مع أنّ الخصم يدعى صحّه الوضوء والغسل بالماء المضاف مطلقاً، سواء تعلّق بهما النذر أم لا.

التحقيق حول نذر الإحرام قبل الميقات

(٢)

ولا- بأس بالإشاره إلى وجه صحّه الإحرام قبل الميقات فيما إذا تعلّق به النذر، وإن كان تفصيله موكولاً إلى كتاب الحجّ من الفقه، لكونها مسأله فقهيه، فنقول:

في المسأله أدلّه ثلاثه:

١ - الأخبار الصحيحه الوارده في المواقيت، الدالّه على عدم جواز الإحرام

ص: ٣٢٩

١- (١) أو من مصاديق التمسّك بالدليل في الشبهه المصدقيه لنفسه. م ح - ي.

٢- (٢) وبه يظهر التحقيق حول نذر الصيام في السفر. م ح - ي.

قبلها، فإنه عليه السلام قال في بعضها: «لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها»^(١).

وكلمه «لا ينبغي» في هذه الأحاديث تدلّ على عدم الجواز، بقريته سائر الروايات.

فإطلاق هذه الأخبار يقتضى عدم مشروعته الإحرام قبل الميقات حتّى فيما إذا تعلّق به النذر.

٢ - ما دلّ على أنه يشترط في متعلّق النذر أن يكون راجحاً شرعاً، وهو قوله عليه السلام: «لا نذر إلّا في طاعة الله».

٣ - ما دلّ على صحّة خصوص نذر الإحرام قبل الميقات ووجوب الوفاء به^(٢).

ويمكن الجمع بين هذه الطوائف الثلاث من الأدلّة بأحد وجهين:

الأول: تقييد الطائفة الأولى الدالّة على عدم جواز الإحرام قبل الميقات مطلقاً بالطائفة الثالثة الدالّة على صحّته بل وجوبه إذا تعلّق به النذر، وبملاحظه الطائفة الثانية - أعنى «لا نذر إلّا في طاعة الله» - نستكشف أنّ الإحرام قبل الميقات راجح مشروع ذاتاً، وإنّما لم يؤمر به استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر، فحاصل الجمع بين الأدلّة أنّه لا يجوز الإحرام قبل الميقات إلّا في صورته النذر.

الثاني: أنّ الإحرام قبل الميقات فاقد للمشروعته الذاتيه كما يقتضيه الدليل

ص: ٣٣٠

١- (١) وسائل الشيعه ٣٠٨:١١، كتاب الحج، الباب ١ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣٢٦:١١، كتاب الحج، الباب ١٣ من أبواب المواقيت. فالمقتضى لصحّة الإحرام قبل الميقات فيما إذا تعلّق به النذر إنّما هو دليل خاصّ، لا عموم مثل «أوفوا بالنذور». منه مدّ ظله.

وأما الدليل الثاني - أعني «لا نذر إلأى طاعة الله» - فإن كان بمعنى توقّف صحّحه النذر على رجحان المنذور ذاتاً مع قطع النظر عن تعلق النذر به، بإطلاقه يقيّد بالدليل الثالث الذي يقتضى صحّحه الإحرام قبل الميقات إذا تعلق به النذر، ويستتج من الجمع بين الأدلّة أنّ متعلّق النذر لا بدّ من أن يشتمل على الرجحان الذاتى إلأى مورد الإحرام قبل الميقات، فإنّه فاقد للمشروعية الذاتيه، ومع ذلك يصحّ نذره ويجب الوفاء به.

وإن كان بمعنى توقّف صحّحه النذر على مشروعية المنذور مطلقاً، أى سواء كان مشروعاً ذاتاً أو صار كذلك بسبب النذر، فالجمع بين الأدلّة الثلاثة يقتضى القول بأنّ الإحرام قبل الميقات فاقد للرجحان الذاتى، لكنّه يصير راجحاً بسبب النذر، وهو يكفى فى صحّحه المنذور ووجوب الوفاء بالنذر، فيرتفع التنافى بين الأدلّة.

إشكال السيّد الحكيم رحمه الله على هذا الجمع الأخير، وجوابه

وناقش فيه سيّدنا المحقّق الحكيم رحمه الله فى مستمسكه بقوله:

هذا على ظاهره غير معقول، لأنّ صحّحه النذر مشروطه بمشروعية المنذور، فلو كانت مشروعيته بالنذر لزم الدور، ولا يمكن العمل بالأخبار إذا دلّت على أمر غير معقول (١)، إنتهى.

وفيه: أنّ ما يتوقّف على رجحان المنذور هو صحّحه النذر المطلقه ومن جميع الجهات، وما يتوقّف عليه الرجحان المسبّب عن النذر هو صحّته من سائر

ص: ٣٣١

الجهات (١) غير جهة الرجحان، فالصحّة التي تتوقّف على رجحان المنذور غير الصحّة التي يتوقّف الرجحان عليها. في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

التنبيه الرابع: في دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

إذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم زيدا» وشككنا في أنّ زيدا هل هو عالم، فيكون الدليل الثاني مخصّصاً للأول، أو جاهل، فلا علاقه بين الدليلين، لخروجه عن تحت العامّ تخصّيصاً ولو لم يكن الدليل الثاني، فهل يجوز حينئذ التمسك بأصالة العموم للحكم بجهالة زيد وترتيب جميع ما للجاهل من الآثار عليه أم لا؟

ذهب بعض الفقهاء إلى جواز التمسك، ولذا استتجوا من عدم منجسيه الغساله عدم نجاستها.

توضيح ذلك: أنّ لنا دليلاً عاماً يدلّ على أنّ «كلّ نجس منجس» وقام دليل آخر على عدم منجسيه الغساله، لكن نشكّ في أنّها نجسه، ليكون خروجها عن تحت العامّ تخصّيصاً له، أو طاهره، لتكون خارجه عنه بنحو التخصّص ولا يكون بين الدليلين علاقه وارتباط.

فتمسّكوا بعموم العامّ ورتّبوا عليه طهاره الغساله، لأنّ عدم منجسيّتها إذا انضمّ بأصالة العموم الجاربه في «كلّ نجس منجس» ينتج كونها طاهره، فيجوز شربها واستعمالها في الوضوء والغسل وسائر ما يترتّب على الماء الطاهر من الآثار.

وبعبارة اخرى: تمسّكوا لإثبات دعواهم بعكس النقيض للدليل العامّ، فإنّ

ص: ٣٣٢

١- (١) كإجراء الصيغه بالعربيّه، والتلفظ ب «لله على» بناءً على اعتبارهما في النذر. منه مدّ ظله.

قوله: «كلّ نجس منجّس» إذا كان صادقاً بمقتضى أصاله العموم لصدق عكس نقيضه أيضاً، وهو «كلّ ما لا يكون منجّساً لا يكون نجساً».

التحقيق في المسأله

والحقّ أنّه لا مجال للتمسّك بأصاله العموم في المقام، لأنّ مجراها هو الشكّ في المراد، لا في كيفيّة الاستعمال، فإنّها أصل عقلائي كسائر شعب أصاله الظهور، ولا يرجع العقلاء إليها إلّا في موارد الشكّ في المراد.

بل لو شككنا في رجوعهم إليها فيما إذا علم المراد وشكّ في كيفيّة الاستعمال لكفى في عدم حجّيتها، لأنّ جريان الأصول العقلائيّه يتوقّف على الإحراز، كالأدلّه اللبّيّه.

نعم، لا يخفى عليك أنّ أصاله العموم لا تختصّ بمثل ما إذا انحصر زيد في فرد واحد عالم وشكّ في خروجه عن تحت «أكرم كلّ عالم»، بل تجرى أيضاً فيما إذا قال المولى: «لا تكرم زيدا» وكان مجملاً مردّداً بين فردين: أحدهما عالم والآخر جاهل، فتمسّك هاهنا أيضاً بعموم «أكرم كلّ عالم» لتشخيص مراد المولى، أعني وجوب إكرام زيد العالم.

ويلزمه عقلاً أنّ قوله: «لا تكرم زيدا» ينطبق على زيد الجاهل، فإنّ الأصول العقلائيّه ليست كالأصول التبعديّه (1) في عدم حجّيته مثبتاتها من اللوازم العقليّه والعاديّه.

هذا تمام الكلام في الشبهه المفهوميه والمصداقيه وما يتعلّق بهما.

ص: ٣٣٣

١- (١) مثل الاستصحاب. منه مدّ ظلّه.

الفصل الخامس فى الفحص عن المخصّص

أشاره

هل يجوز العمل بالعامّ مطلقاً أم يتوقّف على الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به؟ فيه خلاف.

وقبل الخوض فى البحث لابدّ من ذكر امور:

الأول: أنّ أصله العموم أصل عقلائي، وملاك حجّيتها - على التحقيق - هو الظنّ النوعى لا الشخصى.

فالبحث فى توقّف جريان أصله العموم على الفحص عن المخصّص وعدمه يبتنى على فرض كون حجّيتها من باب الظنّ النوعى.

الثانى: أنّ حجّيه أصله العموم - على التحقيق - تعمّ المشافهين وغيرهم، بل جميع الظواهر حجّه لمن قصد إفهامه وغيره، فيجوز لمن سمع كلام المولى من وراء الجدار أن يحتجّ بظاهره، كما يجوز لمن القى إليه.

الثالث: أنّ البحث إنّما هو فيما إذا لم يعلم تخصيص العامّ تفصيلاً أو إجمالاً، وأمّا إذا علم تخصيصه ولو إجمالاً - كما إذا كان هاهنا عامّيان وقع التخصيص على أحدهما ولا نعلمه بعينه - فليس داخلاً فى مبحث الفحص عن المخصّص، إذ لا إشكال فى وجوب الفحص حينئذٍ.

الرابع: أن النزاع إنما هو في موارد احتمال التخصيص بالمنفصل، وأما التخصيص بالمتصل فلا معنى للبحث في وجوب الفحص عنه، بل إذا قال المولى: «أكرم العلماء» واحتملنا أنه أراد خصوص العدول منهم وأخطأ في تبيينه بنحو من أنحاء التخصيص بالمتصل (١)، فالمرجع عند العقلاء لرفع هذا الاحتمال هو أصالة عدم الخطأ، كما هي المرجع فيما إذا قال: «أكرم زيدا» واحتملنا أنه أخطأ وأراد عمراً، أو قال: «رأيت أسداً» واحتملنا أنه أراد المعنى المجازى وأخطأ في عدم ذكر القرينه، فإن أصالة عدم القرينه من مصاديق أصالة عدم الخطأ.

التحقيق في المسألة

إذا عرفت هذا فاعلم أن العمومات - كما قال صاحب الكفاية - على قسمين:

القسم الأول: ما كان صادراً في مقام (٢) التقنين (٣)، فطريقه العقلاء في هذا القسم وضع القوانين العامه أولاً، ثم تخصيصها بأدله منفصله.

وهذه الطريقه متبعه عند الشارع المقدس أيضاً.

نعم، الذي يدعو العقلاء إلى فصل المخصّصات عن العمومات القانونيه هو

ص: ٣٣٦

١- (١) كالتوصيف بالعدول أو استثناء الفساق. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) هذا التعبير أجود من تعبير المحقق الخراساني رحمه الله ب «ما إذا كان في معرض التخصيص». منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) اعلم أن التقنين يتوقف على أمرين: أحدهما: كون الكلام إنشاءً، الثاني: كون الخطاب عاماً ولو بالنسبه إلى صنف من الناس، فإن قلت: «ما رأيت في هذه المدرسه أحداً» لم يكن قانوناً، لعدم كونه إنشاءً، وكذلك إذا قال المولى لعبده: «أكرم كلّ عالم» لكون الخطاب شخصياً، بخلاف قوله تعالى - في سوره آل عمران: ٩٧ - «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» لكونه في مقام إنشاء وجوب الحجّ على كلّ مستطيع، فهو واجد للأمرين الذين يتوقف جعل القانون عليهما. منه مدّ ظلّه.

جهلهم ببعض المصالح عند التقنين، فيزعمون أنّ المصلحة في جعل القانون بنحو عامّ، ثمّ يتبيّن لهم - في مقام التنفيذ والإجراء - عدم ترتّب مصلحه على بعض أفرادها، بل ربما يترتّب عليها المفسده، فيتوصّلون إلى إخراجها بالمخصّصات المنفصله.

وحيث إنّ الجهل لا يتطرّق إلى الشارع «سبحانه وتعالى» العليم بكلّ شيء، فتخصيص العمومات الشرعيّه بالأدله المنفصله عنها إنّما هو لبعض مصالح تقنضيه، كما أنّ المصلحة كانت تقتضى بيان الأحكام تدريجاً في صدر الإسلام.

وبالجملة: لا- فرق بين طريقه الشارع والعقلاء في تخصيص العمومات القانونيّة بأدله منفصله، فهذا كتاب الله تعالى والجوامع الحديثيّة بأيدينا، كم من عمومات فيها خصيّة صت بما ينفصل عنها بأزمنه طويله، وإن كان وجه الانفصال في الشرعيّات مجهولاً لنا، وفي القوانين العقلانيّه معلوماً.

ولا يجوز التمسك بهذا القسم من العمومات قبل الفحص عن المخصّص، وذلك لأنّ أصله العموم أصل عقلائي، واستقرّ سيره العقلاء على عدم التمسك بالعمومات القانونيّة قبل الفحص، ولو لا القطع به فلا أقلّ من الشكّ.

لا يقال: لا وجه للتشكيك في عملهم بالعامّ قبل الفحص.

فإنّه يقال: كيف وقد ادّعى إجماع الفقهاء على عدم جواز العمل به قبله، فضلاً عن نفى الخلاف عنه، والإجماع المنقول وإن لم يكن حجّه إلّا أنّه يوجب الشكّ في عمل العقلاء، وهو يكفي لعدم جواز التمسك به، لتوقف جريان الأصول العقلانيّه على إحراز بنائهم عليه.

والحاصل: أنّ صدور العامّ إذا كان لأجل التقنين فلا يجوز العمل به قبل

الفحص عن المخصّص.

القسم الثانى: ما كان صادراً لا فى مقام التقنين، سواء كان المتكلم فى مقام الإخبار، كما إذا قال: «ما رأيت فى هذه المدرسه أحداً» أو لم يعمّ الخطاب، كما إذا قال لعبدته: «أكرم كلّ عالم».

فلا بأس بالرجوع إلى هذا القسم من العامّ قبل الفحص عن المخصّص.

وذلك لتناقض العامّ والخاصّ بحسب القواعد المنطقيّة، ضروره أنّ القضيتين إذا اختلفتا فى الكمّ والكيف - كما فى المقام - تحقّق التناقض بينهما فى المنطق، إلّا أنّ العقلاء يفرّقون بين العامّ الصادر فى مقام التقنين وغيره، فيوافقون المنطقيين فى القسم الثانى ويرونه نقيضاً لمخصّصه، فلا يجوزون للمتكلّم أن يخصّصه بدليل منفصل، بخلاف القسم الأوّل، فإنّهم كثيراً ما يخصّصون العمومات القانونيّة بما ينفصل عنها، إذ لا تناقض بينهما عندهم، فالتزموا بالفحص عن المخصّص قبل التمسك بهذا القسم من العمومات، دون القسم الآخر.

وحيث إنّ جميع العمومات الشرعيّة المستودعه فى الكتاب والسنة صدرت فى مقام التقنين فلا يجوز التمسك بها إلّا بعد الفحص فى مظانّ المخصّصات واليأس عن الظفر بها.

هل بين الفحص فى المقام وفى الأصول العمليّة فرق؟

اعلم أنّهم يتكلّمون تارةً: فى الفحص عن المخصّص أو المقيد فى مبحث العامّ والخاصّ أو المطلق والمقيد، وأخرى: فى الفحص عن الأماره المعبره فى مبحث الأصول العمليّة.

ص: ٣٣٨

توضيح ذلك: أنّ الأصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة (١) تتوقّف على الفحص عن الأدلّة الاجتهاديّة واليأس عن الظفر بها، ولا فرق في ذلك بين الأصول الشرعيّة والعقليّة.

أمّا الأصول الشرعيّة فليقام الإجماع على عدم جواز التمسّك بمثل «رفع ما لا يعلمون» و «لا تنفض اليقين بالشكّ» ونحوهما إلّا بعد الفحص عن الأماره المعتره الوارده في موردها.

وأمّا الأصول العقليّة فلارتفاع موضوعها لو كان في موردها دليل اجتهادي، فإنّ موضوع البراءه العقليّة عدم البيان، وموضوع أصاله التخيير دوران الأمر بين المحذورين وعدم دليل على أحدهما في البين، وموضوع قاعده الاشتغال هو العلم الإجمالي بوجود أو حرمة أحد الشئيين وعدم قيام أماره على واحد من الطرفين، فلا بدّ من الفحص في مظانّ البيان والدليل لكي يحرز عدمه وينقح موضوعات هذه الأصول.

وبالجملة: كما يجب الفحص عن المخصّص والمقيد قبل التمسّك بالعامّ والمطلق، كذلك يجب الفحص عن الأمارات المعتره قبل التمسّك بالأصول العمليّة.

فهل بين الفحصين فرق؟

كلام صاحب الكفايه في ذلك

قال المحقّق الخراساني رحمه الله: نعم، فإنّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم الحجّيّه، بخلافه هناك، فإنّه بدونه لا حجّه، ضروره أنّ العقل بدونه يستقلّ باستحقاق

ص: ٣٣٩

١- (١) وأمّا الأصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة فقد قام الإجماع أو الروايه على عدم توقّف الرجوع إليها بالفحص عمّا يرفع الشكّ عن موردها. منه مدّ ظلّه.

المؤاخذه على المخالفه، فلا- يكون العقاب بدونه بلا- بيان والمؤاخذه عليها من غير برهان، والنقل وإن دلّ على البراءة أو الاستصحاب في مورد هما مطلقاً، إلا أنّ الإجماع بقسميه على تقييده به (١)، إنتهى.

وحاصله: أنّ أصله العموم حجّه حتّى بدون الفحص، لأنّ المخصّص لو كان لكان حجّه أقوى، لا- حجّه فى مقابل اللاجّه، بخلاف الأصول العمليّه العقليّه والشرعيّه فى الشبهات الحكميّه، فإنّها ليست بحجّه فى موارد الأدلّه الاجتهاديّه.

فالفحص فى مبحث العامّ والمطلق فحص عن الحجّه الأقوى المزاحمه لأصله العموم والإطلاق، وفى مبحث الأصول العمليّه عن أصل وجود الحجّه، لأنّ حجّيتها متولّده من الفحص واليأس عن الظفر بأماره معتبره، فلا حجّه لنا إلّا بعده.

نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله

وفيه: أنّ الفحص عن المخصّص أيضاً فحص عن أصل وجود الحجّه، لتوقف الحجّيه - كما عرفت (٢) - على ثلاثه امور: منها أصله التطابق بين الإراده الاستعماليّه والجدّيّه، وهى لا تجرى قبل الفحص عن المخصّص.

نقد التمسك بالعلم الإجمالى لإثبات وجوب الفحص

ثمّ إنّه استدلّ بعضهم لإثبات توقّف أصله العموم والإطلاق على الفحص بأننا نعلم إجمالاً بوجود مقيّدات ومخصّصات فيما بأيدينا من الكتب للعمومات

ص: ٣٤٠

١- (١) كفايه الأصول: ٢٦٦.

٢- (٢) راجع ص ٣٠٠.

والإطلاقات، فلا يجوز التمسك بأصالتي العموم والإطلاق إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالمخصيص والمقتيد، لأن التمسك بهما في جميع الأطراف مخالفه عمليه للعلم الإجمالي، وفي بعضها ترجيح بلا مرجح.

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من خروج موارد العلم الإجمالي عن محل النزاع - أنه أخص من المدعى، لأن العلم الإجمالي بالمخصيصات دائر بين الأقل والأكثر، فإذا عثرنا بالمقدار المتيقن منها وخصصنا العمومات بها انحل إلى العلم التفصيلي والشك البدوي، فالتمسك بأصاله العموم فيما زاد على الأقل كان من قبيل التمسك بها عند الشك البدوي في التخصيص.

وبالجملة: الاستدلال بالعلم الإجمالي لا يقتضى وجوب الفحص إلا بتعداد القدر المتيقن من المخصصات، مع أن المدعى هو أن التمسك بكل عام يتوقف على وجوب الفحص، ولو كان المخصص ممّا احتمل وجوده بنحو الشبهه البدويّه، فلا بدّ من أن يكون المدرك لوجوب الفحص غير العلم الإجمالي، وهو ما ذكرناه من سيره العقلاء.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وقال المحقق النائيني رحمه الله في مقام الجواب عن الإشكال والدفاع عن الاستدلال: إنّ المعلوم بالإجمال تارة: يكون مرسلًا غير معلّم بعلامه يشار إليه بتلك العلامه، وأخرى: يكون معلّمًا بعلامه يشار إليه بتلك العلامه، وانحلال العلم الإجمالي بالعثور على المقدار المتيقن إنّما يكون في القسم الأول، وأمّا القسم الثاني فلا ينحلّ بذلك، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين.

وضابط القسمين: هو أن العلم الإجمالي كلياً إنّما يكون على سبيل المنفصله المانع الخلو المنحلّه إلى قضيتين حمليتين.

وهاتان القضيتان تارة: تكونان من أول الأمر إحداهما متيقنه والأخرى مشكوكه، بحيث يكون العلم الإجمالي قد نشأ من هاتين القضيتين، ويكون العلم الإجمالي عبارته عن ضمّ قضيه مشكوكه إلى قضيه متيقنه ليس إلّا، كما إذا علم إجمالاً بأنه مديون لزيد، أو علم بأنّ في هذه القطيعه موطوء، وتردد الدين بين أن يكون خمسه دراهم أو عشره، أو تردد الموطوء بين أن يكون خمسه أو عشره، فإنّ هذا العلم الإجمالي ليس إلباره عن قضيه متيقنه:

وهى كونه مديوناً لزيد بخمسه دراهم، أو أنّ فى هذه القطيعه خمس شياه موطوءه، وقضيه مشكوكه: وهى كونه مديوناً لزيد بخمسه دراهم زائداً على الخمسه المتيقنه، أو أنّ فى هذه القطيعه خمس شياه موطوءه زائداً على الخمسه المتيقنه، ففى مثل هذا العلم الإجمالي ينحلّ قهراً بالعثور على المقدار المتيقن، إذ لا علم حقيقه بسوى ذلك المقدار المتيقن، والزائد عليه مشكوك من أول الأمر، ولم يتعلّق العلم به أصلاً، ولا يصحّ جعله طرفاً للعلم، ولم يتعلّق العلم به بوجه من الوجوه، فلا معنى لجعله من أطراف العلم، فالعلم الإجمالي فى مثل هذا من أول الأمر منحلّ، وذلك واضح.

وأخرى: لا تكون القضيتان على هذا الوجه، أى بأن يكون من أول الأمر إحداهما متيقنه والأخرى مشكوكه، بل تعلّق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف ممّياً تعلّق العلم بها بوجه، بحيث لو كان الأكثر هو الواجب لكان ممّياً تعلّق به العلم وتنجز بسببه وليس الأكثر مشكوكاً من أول الأمر بحيث لم يصبه العلم بوجه من الوجوه، بل كان الأكثر على تقدير ثبوته فى الواقع ممّياً أصابه العلم، وذلك فى كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال معلماً بعلامه كان قد تعلّق العلم به بتلك العلامه، فىكون كلّ ما اندرج تحت تلك العلامه

وانطبقت عليه ممّا تعلّق العلم به، سواء في ذلك الأقلّ والأكثر، وحينئذٍ لو كان الأكثر هو الثابت في الواقع، فقد تعلّق العلم به، لمكان تعلّقه بعلامته، وذلك كما إذا علمت أنّي مديون لزيد بما في الدفتر، فإنّ جميع ما في الدفتر من دين زيد قد تعلّق العلم به، سواء كان دين زيد خمسة أو عشرة، فإنّه لو كان دين زيد عشرة فقد أصابه العلم، لمكان وجوده في الدفتر وتعلّق العلم بجميع ما في الدفتر، وأين هذا ممّا إذا كان دين زيد من أوّل الأمر مردّداً بين الخمسة والعشرة؟ فإنّ العشره في مثل ذلك ممّا لم يتعلّق بها العلم بوجه من الوجوه، وكانت مشكوكه من أوّل الأمر، فلا موجب لتنجزها على تقدير ثبوتها في الواقع.

بخلاف ما إذا تعلّق العلم بها بوجه، ولو لمكان تعلّق العلم بما هو من قبيل العلامه لها، وهي بعنوان «كونها في الدفتر» فإنّها قد تنجّزت على تقدير وجودها في الدفتر، وفي مثل هذا ليس له الاقتصار على المقدار المتيقّن، إذ لا مؤمن له على تقدير ثبوت الأ-كثر في الواقع بعدما ناله العلم وأصابه، فحال العلم الإجمالي في مثل هذا الأقلّ والأكثر حال العلم الإجمالي في المتباينين في وجوب الفحص والاحتياط.

وإن شئت قلت: كان لنا هنا علمان: علم إجمالي بأنّي مديون لزيد بجميع ما في الدفتر، وعلم إجمالي آخر بأنّ دين زيد عشرة أو خمسة، والعلم الثاني غير مقتضٍ للاحتياط بالنسبه إلى العشره، والعلم الإجمالي الأوّل مقتضٍ للاحتياط بالنسبه إليها، لتعلّق العلم بها على تقدير ثبوتها في الواقع، واللامقتضى لا- يمكن أن يزاحم المقتضى، ونظير ذلك ما إذا علم بأنّ في البيض من هذه القطيعه موطوء، فإنّ كلّ أبيض موطوء في هذه القطيعه فقد تعلّق العلم به وأوجب

تنجزه، فلو عثر على مقدار متيقن من البيض موطوء ليس له إجراء أصاله الحل بالنسبه إلى الزائد، لأنه لا مؤمن له على تقدير وجود موطوء آخر في البيض.

وإذ قد عرفت ذلك، فنقول: ما نحن فيه يكون من العلم الإجمالي المعلم المقتضى للفحص التام الغير المنحل بالعثور على المقدار المتيقن، لأن العلم قد تعلق بأن في الكتب التي بأيدينا مقيدات ومخصصات وأحكاماً إلزامية (١)، فيكون نظير تعلق العلم بأني مديون لزيد بما في الدفتر، فيكون كل مقيد ومخصص وحكم إلزامي ثابت فيما بأيدينا من الكتب قد أصابه العلم وتعلق به، وقد عرفت أن مثل هذا العلم الإجمالي لا ينحل بالعثور على المقدار المتيقن، بل لابد فيه من الفحص التام في جميع ما بأيدينا من الكتب، فتأمل فيما ذكرناه من قسمي العلم الإجمالي، فإنه لا يخلو عن دقه (٢)، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

وناقش فيه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله تارة بالنقض، وأخرى بالحل:

أما النقض: فهو أن لكل معلوم بالإجمال علامه أو علامات يشار إليه بها من دون فرق بين القسمين المذكورين في كلامه رحمه الله، فإنك إذا اقتضت من زيد مثلاً دراهم، ثم شككت بين كونها خمسه أو عشره، فللاقتراض زمان ومكان

ص: ٣٤٤

١- (١) عطف «الأحكام الإلزامية» على «المقيدات» و «المخصصات» إنما هو لعدم اختصاص كلام المحقق النائيني رحمه الله هاهنا بالفحص عن المخصيص والمقيد قبل التمسك بالأصول اللفظية، بل يعم كلامه الفحص عن الحكم الإلزامي قبل التمسك بالأصول العمليه النافيه للتكليف، واستدل على وجوب الفحص في البابين بالعلم الإجمالي بأن فيما بأيدينا من الكتب أحكاماً إلزامية على خلاف الأصول النافيه للتكليف، ومقيدات ومخصصات للعمومات والإطلاقات. م - ح - ٥.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ٥٤٣.

وغايه، فيمكن الإشارة إلى المعلوم بالإجمال بمثل عنوان «ما اقترضته يوم الجمعة» أو «فى المدرسه» أو «لأجل اشتراء الدار» فلا فرق بين هذه العناوين وبين عنوان «ما فى الدفتر» فلو كانت هذه العلامه موجب له عدم انحلال العلم الإجمالى فكذلك تلك العلامات.

وأما الحل: فهو أنّ العنوان المعلوم بالإجمال على قسمين:

أ - أن يكون نفسه موضوعاً للحكم الشرعى.

وهو تارة: يكون أمراً واحداً بسيطاً لم يقدر عليه المكلف بالمباشره، بل بواسطه أمر مركب مردّد بين الأقلّ والأكثر، كالطهور(١) الذى جعل شرطاً للصلاه فى قوله عليه السلام: «لا صلاه إلّا بطهور»(٢)، فإنّه متحصّل من الوضوء المركب فرضاً إمّا من خمسّه أجزاء أو ستّه.

ولا- إشكال فى وجوب الاحتياط فى هذا القسم، لأنّه من مصاديق الشكّ فى المحصّل، وإذا صلّينا مع الوضوء الفاقد للجزء المشكوك شككنا فى كونها مشتمله على الطهور الذى هو شرط لها، فلم يحصل الفراغ اليقينى من الاشتغال اليقينى.

وأخرى: يكون نفسه مقدوراً بالمباشره، ومركباً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كالصلاه التى امر بها فى قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»(٣)، فلو شككنا مثلاً فى جزئيه السوره لها لكانت ممّا يسمّى عندهم بالأقلّ والأكثر الارتباطيين.

واختلفوا فى كونه مجرى البراءه أو الاشتغال على أقوال: ثالثها ما ذهب إليه

ص: ٣٤٥

١- (١) بناءً على كون الطهور حاله نفسائيه متحصّله من الوضوء والغسل والتميم لا نفس هذه الأمور. منه مدّ ظله.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٣٦٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٣- (٣) البقره: ٤٣ و ٨٣ و ١١٠.

المحقق الخراساني رحمه الله من جريان البراه الشرعيه دون العقليه (١).

ب - أن لا يكون العنوان المعلوم بالإجمال موضوعاً للحكم الشرعي، بل يكون مقارناً أو ملازماً له، كعنوان «ما في الدفتر» الذي مثل به المحقق النائيني رحمه الله، فإنه معلوم مردد بين الخمسه والعشره، لكن الحكم الشرعي لم يتعلق به، بل تعلق بالدين، فإن الشارع حكم بوجوب أداء الدين، لا بوجوب أداء ما في الدفتر، نعم، «ما في الدفتر» مقارن للدين، لكن ثبت في محله أن ما هو ملازم لموضوع الحكم الشرعي لا يجب أن يكون محكوماً بحكمه، فضلاً عما يقارنه، وذلك لعدم قيام برهان على لزوم وجوب شيء إذا كان ملازمه واجباً. نعم، لا يمكن أن يكون محكوماً بحكم غير قابل للجمع مع حكم ملازمه، كما أن يكون أحدهما واجباً والآخر حراماً، فإذا أمكن تغير الحكم في المتلازمين لأمكن في المتقارنين أيضاً بطريق أولى.

والعلم الإجمالي في هذا القسم ينحل إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي فيما زاد عليه.

توضيح ذلك: أن لنا هاهنا علمين: علم إجمالي بآتي مديون لزيد بجميع ما في الدفتر، وعلم إجمالي آخر بأن دين زيد خمسه أو عشره.

والعلم الأول وإن كان لا ينحل، لاستواء نسبه «ما في الدفتر» إلى الأقل والأكثر، إلا أنه لا ينجز التكليف، لعدم تعلقه بموضوع الحكم، بل بما هو مقارن للموضوع (٢) لما عرفت من أن الواجب هو أداء الدين، لا أداء ما ثبت

ص: ٣٤٦

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٣-٤١٧.

٢- (٢) ويشترط في منجزيه العلم الإجمالي أن يتعلق بحكم شرعي، كالعلم بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه في يومها، أو بموضوع ذي أثر شرعي، كالعلم بخمريه هذا المائع أو ذلك المائع، وأما إذا تعلق بما هو مقارن أو ملازم لموضوع الحكم فلا يقتضى التنجز. منه مدّ ظله.

والعلم الإجمالى الثانى الذى تعلق بأنّ دين زيد خمسة أو عشرة ينحلّ إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشكّ البدوى فيما زاد عليه.

والعجب من هذا المحقّق الجليل، كيف التزم بالفرق بين مثل ما إذا ثبت الدين فى الدفتر وبين ما إذا لم يثبت؟! فقال باشتغال الذمّه بالنسبه إلى الأ-كثّر فى الأوّل، حتّى فيما إذا لم يكن الدفتر فعلاً- بيده(1) أو لم يكن الاطلاع على ما ثبت فيه سهل الوصول(2)، وبراءتها عمّا زاد على الأقلّ فى الثانى، فهل لصرف الثبوت فى الدفتر هذا الأثر المهمّ؟!

والحاصل: أنّه ليس لتعلق العلم الإجمالى بما يقارن أو يلازم موضوع الحكم الشرعى - كعنوان «ما فى الدفتر» - دور فى لزوم الاحتياط.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ الذى يمنع العقلاء من التمسك بأصالة

ص: ٣٤٧

١- (١) كما إذا ضلّ الدفتر، أو ذهب به السيل. م ح - ى.

٢- (٢) وأمّا إذا كان الاطلاع عليه سهل الوصول، كما إذا كان الدفتر تحت اختياره، بحيث يطّلع على مقدار الدين بالنظر إليه بسرعه، فلا يجوز له الاكتفاء بدفع الأقلّ، بل يجب عليه الرجوع إلى الدفتر ودفع المقدار الذى ثبت فيه، لكنّه ليس من مقتضيات العلم الإجمالى، بل حتّى فيما إذا كانت الشبهه بدويّه - بأن كان شاكّاً فى كونه مديوناً لزيد - لا يجوز له إجراء البراءه إذا كان قادراً على إثباته ونفيه بسهولة، فإذا علم بأنّه على تقدير كونه مديوناً لأثبته فى الدفتر وكان الرجوع إليه سهلاً يجب عليه الرجوع ولا- يجوز له التمسك بالبراءه، مع أنّ الفقهاء والأصوليين قالوا بجريان أصالة البراءه بدون الفحص فى الشبهات البدويّه الموضوعيّه. وبالجملة: إذا كان رفع الشبهه متوقفاً على أمر سهل الوصول يجب الفحص، سواء كانت الشبهه بدويّه أو مقرونه بالعلم الإجمالى. نعم، استثنى منه باب النجاسات، إذ لا يجب الفحص قبل إجراء البراءه فى شبهاتها البدويّه حتّى فى الموارد السهله، لدلاله صحيحه زراره - الوارده فى وسائل الشيعه ٣: ٤٦٦، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١ - على عدم وجوب النظر إلى الثوب عند الشكّ فى إصابته شيئاً من النجس. منه مدّ ظلّه.

العموم والإطلاق قبل الفحص هو العلم الإجمالي بأصل وجود مخصّصات ومقيّدات، لا العلم الإجمالي بوجود مخصّصات ومقيّدات في الجوامع الحديثية، إذ لا أثر لثبتهما فيها في التزامهم بوجود الفحص، كما كان تمام المؤثر في وجوب أداء الدين هو أصل الدين من دون دخل ثبته في الدفتر فيه.

هذا توضيح ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله (1)، وهو متين.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالي كما ينحلّ في مثل مسأله الدين، كذلك ينحلّ فيما نحن فيه، فلا بدّ من الفحص عن المخصّصات والمقيّدات بالمقدار المتيقّن، وأمّا ما زاد عليه فيكون مشتبهاً بالشبه البدويّ التي هي مجرى البراءة.

فلو قلنا: بأنّ وجوب الفحص عند احتمال التخصيص والتقييد مستند إلى العلم الإجمالي بوجود مخصّصات ومقيّدات في الشريعة لكان الدليل أخصّ من المدّعى، ولا يمكن الدفاع عنه بما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله، فلا بدّ من أن يكون مستنداً إلى ما اخترناه - تبعاً للمحقّق الخراساني رحمه الله - من استقرار سيره العقلاء على عدم العمل بالعامّ قبل الفحص.

ص: ٣٤٨

١- (١) راجع تهذيب الأصول ٢: ٢١٧.

الفصل السادس فى الخطابات الشفاهىة

اشاره

هل الخطابات الشفاهىة مثل «يا أيها المؤمنون» تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فىه خلاف.

تحرير محل النزاع

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أنه يمكن أن يكون النزاع فى أحد امور ثلاثه:

١ - أن التكليف هل يصح تعلقه بالمعدومين كما يصح تعلقه بالموجودين أم لا؟

ومدار البحث على هذا الاحتمال هو التكليف، سواء كان بلفظ الخطاب، مثل «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام» (١) أو غيره، مثل «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» (٢) ويختص البحث عليه بالمعدومين، إذ لا ريب فى صحه تعلق التكليف بالغائبين عن مجلسه كما يصح تعلقه

ص: ٣٤٩

١- (١) البقره: ١٨٣.

٢- (٢) آل عمران: ٩٧.

بالحاضرين فيه، ضروره أنّ المولى إذا قال: «يجب على عبيدى أن يحضروا لددى غدأ» وجب الحضور على من وصل إليه كلام المولى بالواسطه كما يجب على من سمع كلامه بالمباشره.

٢ - أنّ المخاطبه مع المعدومين والغائبين عن مجلس الخطاب هل تصحّ كما تصحّ مع الموجودين الحاضرين أم لا؟

ومدار البحث على هذا الاحتمال هو المخاطبه، فيختصّ بالأدله المشتمله على الخطاب، مثل «يا أيها الناس» و «يا أيها الذين آمنوا» ولا يعمّ مثل قوله تعالى: «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ».

٣ - أنّ الألفاظ الواقعه عقيب أداه الخطاب هل تعمّ الغائبين بل المعدومين، أم لا تعمّها بقريته تلك الأداة؟

والمسأله على الاحتمالين الأولين عقليته، ضروره أنّ العقل هو الذى يحكم بجواز أو عدم جواز تعلق التكليف بالمعدومين، أو توجه الخطاب إليهم وإلى الغائبين، وعلى الاحتمال الثالث لغويته، ضروره أنّ البحث عليه إنّما هو فى تقدّم ظهور أداه الخطاب على ظهور مدخولها وبالعكس.

توضيح ذلك: أنّ حرف الخطاب فى مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» يدلّ لغه على النداء والإقبال على المخاطبين، فيقتضى وجودهم وحضورهم فى مجلس التخاطب، والعنوان الدالّ على المخاطبين - أعنى «الذين آمنوا» - يدلّ على جميع من آمن، ولا يختصّ بالحاضرين فى مجلس المخاطبه، بل ولا بالموجودين فى زمانها، بل يعمّ الحاضر والغائب، والموجود بالفعل والمعدوم الذى يوجد فى المستقبل ويعتقد بشريعه الإسلام إلى يوم القيامة، فلا بدّ إمّا من التصرّف فى مفهوم أداه الخطاب وتوسعته بحيث

يَعْمُ الغائبين والمعدومين، أو في مفهوم المدخول وتضييقه بحيث يختص بالحاضرين في مجلس الخطاب، فقد وقع النزاع هاهنا في أن ظهور أيهما أقوى لكي يجعل قرينه على التصرف في الآخر، فالنزاع على الاحتمال الأخير يكون لغويًا (١).

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله مع توضيح منّا.

نقد كلام صاحب الكفاية رحمه الله

وما ذهب إليه من كون المسألة عقليه على الاحتمالين الأولين ولغويّه على الاحتمال الثالث متين، إلّا أنّه لا يمكن جعل أحد هذه الوجوه الثلاثة محلًّا للنزاع.

أمّا الاحتمالان الأولان فلاّ استحالته تعلّق التكليف بالمعدوم حال كونه معدومًا (٢)، والمخاطبه الحقيقيه معه بل ومع الغائب من العقليات الضروريّه (٣)، ولا يعقل أن يختلفوا في المسائل العقليه الضروريّه، وإن كانوا يتنازعون في العقليات النظريّه، كالملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، وبين الأمر بالشيء والنهي عن ضده.

نعم، يظهر ممّا حكى عن بعض الحنابله أنّ النزاع في جواز تعلّق الخطاب بالمعدوم، واختاروا جوازه، واستدلّوا عليه بقوله تعالى: «كن» عند إرادته

ص: ٣٥١

١- (١) كفاية الأصول: ٢٦٦.

٢- (٢) نعم، لو كان تعلّق التكليف بالمعدوم تعليقاً مشروطاً بوجوده لم يكن مستحيلاً، لكنّه خارج عمّا فرضه صاحب الكفاية رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) بل لا يمكن المخاطبه أيضاً مع ما هو موجود حاضر من الجمادات - كالسحاب والشمس والقمر - إلّا تخيلاً وشعراً. منه مدّ ظلّه.

الإيجاد، كما دلت عليه الآيات (١)، فإنَّ خطابه هذا يتعلّق بالمعدوم وإلّا لكان تحصيلًا للحاصل (٢).

وفيه أولاً: أنّه لا يصحّ التمسك بالأدله النقلية لإثبات المسائل العقلية.

وثانياً: أنّ الآيات المشار إليها لا ترتبط بالمقام، لأنّها في مقام بيان حال التكوين، ولا يصحّ قياس التشريع المبني على البعث والانبعاث والزجر والانزجار على التكوين الذي هو عبارته عن تحقّق الشيء فوراً عقيب تعلّق إرادته تعالى التكوينيّه بإيجاده.

وثالثاً: أنّ الآيات المشار إليها تفيد معنىً كنائياً، وهو أنّ الله تعالى إذا أراد شيئاً بالإرادته التكوينيّه يتحقّق مراده قطعاً ولا يتخلّف عنها، بخلاف إرادته التشريعيّه التي يتخلّف المراد كثيراً ما عنها، فهذا النوع من الآيات الشريفة في مقام بيان هذه المسألة العقلية المبسوثة عنها في علم الكلام، لا أنّه تعالى حينما يريد إيجاد شيء يقول له: «كن» حقيقةً.

وبالجمله: لا يصحّ جعل أحد الوجهين الأولين محلّاً للنزاع.

وأما الاحتمال الثالث فلائنّ بعض المسائل الأ-صولية وإن كانت لغويّه، كدلاله صيغه الأمر على الوجوب، وصيغه النهي على الحرمة، ولفظه «كلّ» أو الجمع المحلّي باللام على العموم، إلّا أنّ العنوان المتداول عندهم فيما نحن فيه ينادى بأعلى صوت عدم كون البحث هاهنا في أمر لغوي، فإنّهم عبّروا في المقام بأنّ «الخطابات الشفاهية هل تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ

ص: ٣٥٢

١- (١) البقره: ١١٧، وآل عمران: ٤٧، والنحل: ٤٠، ومريم: ٣٥، ويس: ٨٢، وغافر: ٦٨.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ١٧٩ و ١٨٣.

غيره من الغائبين بل المعدومين؟» ولم يعبروا بأنهم اختلفوا في جعل أداه الخطاب قرينه على تضيق دائره مدخولها أو جعل عموم المدخول قرينه على توسعه مدلول الأداة.

الحقّ في تحرير محلّ النزاع

فالتحقيق يقتضى أن يقال: إنّما البحث في أنّ الآيات والروايات المتضمّنه على الأحكام - سواء كانت مشتمله على الخطاب، نحو: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) أم لا، نحو: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٢) - هل يمكن أن تعمّ المعدومين (٣) والغائبين من دون أن يستلزم محالاً من توجه التكليف إلى المعدوم، أو المخاطبه معه أو مع الغائب أم لا؟

ولا ريب في أنّ لهذا البحث ثمرات فقهية كثيرة، لأننا نستكشف به أنّ الفقهاء هل يستندون لاستكشاف تكاليفنا في هذا الزمان إلى نفس الأدلّة الشرعيه بالمباشره أو يبحثون في مفادها لكي يتبين لهم تكاليف الموجودين في زمن النزول والصدور ثمّ يعمّمونها بالنسبه إلينا بقاعده الاشتراك في التكليف المستفاده من الإجماع أو الضروره.

بل لو قلنا باختصاصها بالموجودين واختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامه لكان تعميمها بالنسبه إلينا حتّى بمعونه قاعده الاشتراك محلماً للإشكال، لأنّ التعميم بمعوتتها فرع استكشاف تكاليف الموجودين قبل ذلك، مع أنّنا لا نقدر عليه، إذ لعلّ ما نفهم من الأدلّه غير ما كان يفهمه من قصد إفهامه.

ص: ٣٥٣

١- (١) المائده: ١.

٢- (٢) آل عمران: ٩٧.

٣- (٣) أى تعمّم الآيات والروايات بنفسها وبلا واسطه، لا بمعونه قيام الإجماع أو الضروره على الاشتراك في التكليف. منه مدّ ظله.

إذا عرفت هذا فلا بدّ قبل التحقيق في المقام من توضيح القضيه الطبيعيه والخارجيه والحقيقيه (1) ، فنقول:

القضيه الطبيعيه: ما حكم فيها بثبوت المحمول لماهية الموضوع لا لأفراده ومصاديقه، نحو «الإنسان حيوان ناطق» (2).

والقضيه الخارجيه: ما حكم فيها بثبوت المحمول لما هو موجود بالفعل من أفراد الموضوع، نحو «كلّ طالب في المدرسه مجتهد».

والقضيه الحقيقيه: ما حكم فيها بثبوت المحمول للأعمّ من الأفراد المحققه الوجود والمقدّمه الوجود، نحو «كلّ نار حارّه» فلفظه «نار» تدلّ على طبيعه النار، وكلمه «كلّ» على استغراق أفرادها (3) ، والحراره لا تختصّ بالأفراد

ص: ٣٥٤

١- (١) لعلّ الأستاذ «مدّ ظلّه» أراد صرفاً توضيح هذه الأنواع الثلاثه من القضايا مع قطع النظر عن كونها أقساماً لتقسيم واحد أو دخول بعضها تحت تقسيم وبعضها الآخر تحت تقسيم آخر، وإلّا فالقضيه الطبيعيه ليست قسيماً للقضيه الخارجيه والحقيقيه، بل قسيمهما هو القضيه الذهنيه، وأمّا الطبيعيه فهي قسيم الشخصيه والمحصوره والمهمله. م ح - ي.

٢- (٢) فإنّ كلّاً من الحيوانيه والناطقيه من أجزاء ماهية «الإنسان». إن قلت: فإذا قلنا: «كلّ إنسان حيوان ناطق» فهل هي قضيه طبيعيه أو حقيقيه؟ قلت: هذا التركيب لا يصدر من المخبر الحكيم العارف بالقواعد المنطقيه، لعدم ترتّب فائده على لفظه «كلّ» لأنّه إن أراد بها جرّ الحكم من دائره الطبيعه إلى دائره الوجود فهو خلاف الواقع، وإن أراد الحكم بثبوت المحمول لطبيعه الموضوع فلا حازه إلى لفظه «كلّ» بل هي توجب الخلل في هذا الغرض. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) لكن لا يخفى عليك أنّ لفظه «كلّ» إنّما تحكى عن كثرات الأفراد من دون أن تحكى عن تشخصاتها الفرديه، فبين قولنا: «أكرم كلّ عالم» و «أكرم زيداً وعمراً وبكراً» فرق، وهو أنّ الأوّل وإن دلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من هؤلاء العلماء الثلاث، إلّا أنّه لا يحكى عن تشخصاتهم الفرديه، بخلاف الثاني. منه مدّ ظلّه.

الموجوده بالفعل من النار، بل تعمّ كلّما إذا وجد لصدق عليه عنوان «النار».

إن قلت: فالقضيّه الحقيقيّه - على هذا - تستلزم ثبوت شيء لشيء قبل ثبوت المثبت له، وهو خلاف القاعده الفرعيّه.

قلت: كلّا، فإنّا لا نحكم في المثال بأنّ النار التي ستوجد في المستقبل محكومها بكونها حارّه بالفعل، بل نحكم على أنّ كلّما إذا وجد في الخارج لصدق عليه أنّه نار فهو بعد وجوده يكون حارّاً.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في تعريف القضيّه الحقيقيّه

ولعلّ العجز عن حلّ هذا الإشكال دعا المحقّق النائيني رحمه الله إلى تفسير القضيّه الحقيقيّه بغير ما فسّرناه تبعاً لأهل المعقول، حيث قال:

وأما في القضايا الحقيقيّه: فحيث إنّها متكفّله لفرض وجود الموضوع وكان الخطاب خطاباً لما فرض وجوده من أفراد الطبيعه في موطنه، كانت الأفراد متساويه الأقدام في اندراجها تحت الخطاب، فيستوى في ذلك، الأفراد الموجوده في زمن الخطاب الحاضرون في مجلس التخاطب أو المعدومون الغير الحاضرين، لأنّ في الجميع لوحظت الأفراد على نحو فرض الوجود ووجه الخطاب على ذلك الفرض.

وبعبارة اخرى: التنزيل الذي كان ممّا لا يبدّ منه في القضيّه الخارجيه - أعني تنزيل المعدوم منزله الموجود في صحّه الخطاب (1) - يكون في القضيّه الحقيقيّه

ص: ٣٥٥

١- (١) إشاره إلى قوله رحمه الله حول القضيّه الخارجيه: أمّا في القضايا الخارجيه: فاخصاص الخطاب بالحاضر المشافه ممّا لا سبيل إلى إنكاره، لوضوح أنّه لا يمكن توجيه الكلام ومخاطبه الغائب الغير الملتفت إلى الخطاب، فضلاً عن المعدوم، إلّا بالتنزيل الغائب والمعدوم منزله الحاضر، كما قد ينزل غير ذوى العقول منزله ذوى العقول، فيخاطب، كما في قول الشاعر: ألا ياليل طلت علىّ حتّى كأنّك قد خلقت بلا صباح أنتهى. فوائد الأصول ١ و ٢: ٥٥٠.

مِمَّا تَضَمَّنَتْهُ نَفْسُ الْقَضِيَّةِ، وَكَانَتْ الْقَضِيَّةُ بِنَفْسِهَا دَالَّةً عَلَى ذَلِكَ التَّنْزِيلِ، لِأَنَّ شَأْنَ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ فَرَضَ وَجُودَ الْمَوْضُوعِ، فَالْخَطَابُ فِي الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ يَعْمُ الْغَائِبَ وَالْمَعْدُومَ بِلا عَنَائِهِ (١)، إِنْتَهَى مَوْضِعَ الْحَاجَةِ مِنْ كَلَامِهِ.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله حول القضايا الحقيقية

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من كونه خلاف ما فسّرَها به الفحول من أهل المعقول - : أنَّ الوجدان السليم يحكم بعدم التنزيل في القضايا الحقيقية، فراجع إلى نفسك عند استماع «كُلُّ نارٍ حارَّةٌ» هل تصدِّق أنَّ مصاديق الموضوع في هذه القضية على قسمين: بعضها متلبس بلباس الوجود حقيقه، وبعضها الآخر معدوم منزل منزله الموجود؟!!

وبالجملة: يحكم الوجدان وأهل الفنَّ بأنَّ القضية الحقيقية ما حكم فيها بأنَّ كَلِّمَا إذا وجد في الخارج لصدق عليه عنوان الموضوع فعند وجوده يترتب عليه المحمول من دون دخل زمان أو مكان خاصَّ أو خصوصيته اخرى فيه.

إذا عرفت هذا فنقول:

إنَّ أدلَّةَ الأحكام على قسمين:

أ - ما لم يشمل على أداه الخطاب، نحو: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٢).

ص: ٣٥٦

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٥٥٠.

٢- (٢) آل عمران: ٩٧.

ب - ما اشتمل عليها، نحو: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١).

وينبغي إفراد كل منهما ببحث مستقل.

البحث حول الأدلة الفاقده للخطاب

أما القسم الأول من الأدلة فالحق أن شمولها للمعدومين لا يستلزم محالاً، لكونها من قبيل القضايا الحقيقية، فأيه الحج تدل على وجوبه على كل من وجد وصار مستطيعاً (٢) في امتداد الزمان (٣).

بل المدار في القوانين العقلانيه أيضاً على القضايا الحقيقيه، ضروره أنها لا تختص بالموجودين في زمن التقنين، بل تعم كل من إذا وجد في عمود الزمان كان مصداقاً لموضوع تلك القوانين كما لا يخفى.

وقد مرّ مراراً أن الشارع لم يسلك في قوانينه ومحاوراته غير مسلك العقلاء.

والحاصل: أن قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» بمنزله أن يقال: «الإنسان المستطيع يجب عليه الحج» وهو قانون يعم كل من صار مستطيعاً إلى يوم القيامة من دون أن يستلزم تعلق التكليف بالمعدوم حال كونه معدوماً.

البحث حول الأدلة المشتمله على الخطاب

كلام صاحب الكفايه في ذلك

ص: ٣٥٧

١- (١) المائده: ١.

٢- (٢) بالاستطاعه المائيه والبدئيه والزماثيه والسريثيه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) لكون الآيه الشريفيه في قوه أن يقال: «كلّ مستطيع يجب عليه الحج» وهو قضيه حقيقيه. منه مدّ ظلّه.

وأما القسم الثاني فقد ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنّ الخطاب الذي يتوقف على وجود المخاطب وحضوره إنّما هو الخطاب الحقيقي (١)، ولم توضع الأداه له، بل للإنشائي، سواء قارن الحقيقي، كالواعظ الذي يجلس على كرسي الخطاب ويخاطب من حضر بين يديه بقوله: «يا أيها الناس» أو لم يقارنه، كقول الشاعر: «يا كوكباً ما كان أقصر عمره»، فإنّ الأوّل خطاب إيقاعي قرين بخطاب حقيقي، والثاني خطاب إيقاعي صرف بداعي التحسّر والتأسّف والحزن، فما وضع له الأداه هو الخطاب الإنشائي، سواء كان بداعي الخطاب الحقيقي أم بداعي آخر.

كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجّي والتمنّي وغيرها على ما حقّقناه في بعض المباحث السابقه، من كونها موضوعه للإيقاعي منها بدواعٍ مختلفه، فتارةً يكون إيقاع الاستفهام بداعي الاستعلام الحقيقي (٢)، وأخرى بدواعٍ اخر، كالإنكار، والتقريب، ونحوهما، وكالاشتياق إلى التكلّم مع المخاطب، نحو قوله تعالى: «وَمَا تَلْمِزُكَ بِبِمِيتِكَ يَا مُوسَى» (٣)، ضروره أنّ حمله على الاستفهام الحقيقي يستلزم الجهل المستحيل في حقّه سبحانه.

وإنشاء التمنّي والترجّي في كلامه تعالى أيضاً كذلك، فإنّ التمنّي ناشٍ عن العجز، والترجّي عن الجهل، فلا بدّ من أن يكون إنشائهما في كلامه سبحانه لأجل داعٍ آخر غير الحقيقي منهما.

نعم، لا يبعد دعوى انصراف هذه الأدوات في الحقيقي من الخطاب والاستفهام والتمنّي والترجّي إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى

ص: ٣٥٨

١- (١) الحقيقي هاهنا في مقابل الإنشائي لا في مقابل المجازي. م ح - ي.

٢- (٢) نحو «أين بيتك؟». م ح - ي.

٣- (٣) طه: ١٧.

وجوده غالباً في كلام الشارع، ضروره وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل «يا أيها الناس اتقوا» و «يا أيها المؤمنون» بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهه ولا ارتياب(١).

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الأدلة المشتمله على الخطاب.

التحقيق في هذا النوع من الأدلة

والحق أن التعبير «الخطابات الشفاهية» في عنوان النزاع غير صحيح، لأنها تستلزم أن يكون المتكلم ذا فم ولسان وشفتين، وهو مستحيل على الله سبحانه حتى في مثل «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك»(٢). مما كان المخاطب شخص النبي صلى الله عليه وآله، بل الخطابات الإلهية كلها وصلت إلى النبي صلى الله عليه وآله بطريقه الوحي ليبلغها إلى سائر أفراد البشر.

لا يقال: نعم، ولكن النبي صلى الله عليه وآله كان يبلغها إليهم بالمشافهه.

فإنه يقال: لا شاهد على ذلك، بل الشاهد على خلافه، لأنه يقتضي أن يلتزم النبي صلى الله عليه وآله - عند نزول الآيات المشتمله على الخطاب - بالحضور في مجلس حضر فيه سائر المسلمين أيضاً لتبليغها إليهم مشافهه، بخلاف الآيات الفاقد له، وهو خلاف الواقع، فإن التحقيق يعطى أن الآيات كانت توحى إليه صلى الله عليه وآله تدريجاً، ثم يكتبها جمع من المسلمين، من غير فرق بين ما يشتمل على أداء الخطاب وغيره.

وبالجملة: إن الخطاب على قسمين: شفاهي وكتبي، فالأول: مثل خطابات الواعظ في مجلس الخطابه، وهذا النوع من الخطاب يتوقف على

ص: ٣٥٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٦٧.

٢- (٢) المائدة: ٦٧.

حضور المخاطب عند المتكلم، ولا يمكن توجيهه إلى الغائبين أو المعدومين.

والثاني: مثل الخطابات الموجودة في التوقيعات والمكاتبات (١)، ولا يتوقف هذا النوع من الخطاب على حضور المخاطب في مجلس الكتابه، بل ظرف بعض المخاطبات الكتيبه هو المستقبل، كالمخاطبات الموجوده في الوصايا، فإن ظرفها بعد موت الموصى، وربما كان بعض من خوطب بها معدوماً حين كتابتها، فلا يشترط في هذا القسم وجود المخاطب فضلاً عن حضوره، بل هذا النوع من الخطابات إنما هو لأجل أن تبلغ إلى من خوطب بها ويعمل بمضمونها، ولا ريب في كونها خطابات حقيقته كالقسم الأول، لأننا لانجد فيها رعايه علاقه مصححه للمجازيه.

إذا عرفت هذا فاعلم أن خطابات القرآن من قبيل القسم الثاني، فإنه سمي بالكتاب في آيات عديده، نحو: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَآرِئِبَ فِيهِ» (٢) و «الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ» (٣) و «الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ

ص: ٣٦٠

١- (١) سواء كان الخطاب الكتبي متوجهاً إلى موجود غائب عن مجلس الكتابه، كما في مكاتيب النبي صلى الله عليه وآله إلى الملوک، فإنها مليئه بأداه الخطاب، نحو ما جاء في كتابه - المحكي في مجموعه الوثائق السياسيّه: ١٠٩، الرقم ٢٦ - إلى هرقل عظيم الروم من قوله صلى الله عليه وآله: «فإني أدعوك بدعايه الإسلام، أسلم، تسلم، وأسلم، يؤتك الله أجرک مرتين، فإن توليت فعليک إثم الأريسين»، وما جاء في كتابه - المحكي في مجموعه الوثائق السياسيّه: ١٤٠، الرقم ٥٣ - إلى كسرى عظيم فارس من قوله صلى الله عليه وآله: «وأدعوك بدعاء الله... فأسلم، تسلم، فإن أبيت فإن إثم المجوس عليك». أو كان متوجهاً إلى الأعم منه ومن المعدوم في زمن الكتابه، كما في الوصايا التي يكتبها قاده الأعم لإرشاد امتهم في الأعصار والقرون المتماديه، فهذه وصيه الإمام الخميني قائد الثورة الإسلاميّه رحمه الله مشتمله على خطابات كثيره موجهه إلى العموم أو إلى طوائف خاصه من عمال الحكومه. م ح - ی.

٢- (٢) البقره: ٢.

٣- (٣) يوسف: ١.

إِلَى النُّورِ»(١) إلى غير ذلك من الآيات الكثيره التي سَمِيَ فيها القرآن بالكتاب.

وانقدح بذلك أنّ جمع القرآن وتنظيمه بهذا النظم الخاصّ الذي بأيدينا كان ناشئاً عن الوحي بيد النبيّ وتحت نظارته صلى الله عليه وآله لعدم صدق الكتاب على أوراقه المتفرّقه ما لم تتنظم بنظم خاصّ.

وأما ما ورد من جمع القرآن بيد بعض الصحابه فلا يرتبط بأصل القرآن، بل بأمر آخر، كالجمع الذي وقع بيد أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فإنّه عبارته عن جمع القرآن بجميع ما يتعلّق به من شأن النزول والتفسير والتأويل، فإنّه عليه السلام كان الشخص الوحيد الذي كتب جميع ما يتعلّق بالقرآن في أبعاده المتعدّده.

والحاصل: أنّ الخطاب على قسمين: شفاهي وكتبي، والذي يتوقّف على حضور المخاطب في مجلس التخاطب هو الأوّل دون الثاني، وهذا لا يستلزم التجوّز والتنزيل في الخطابات الكتبيّه، وخطابات القرآن من قبيل الخطابات الكتبيّه.

ويؤيّدّه أوّلاً: أنّهم قالوا بكون الكفّار مكلفين بالفروع، كما أنّهم مكلفون بالأصول، والتعبير بمثل «يا أيّها الذين آمنوا» ونحوه في آيات الأحكام إنّما هو من باب المثال وذكر بعض أفراد المكلفين لأجل خصوصيّة فيهم.

وثانياً: أنّ الارتكاز العقلائيّ يحكم بأنّه لا فرق بين الآيات المشتمله على الخطاب والفاقد له في كلفيّة فهمنا منهما، فراجع وجدانك هل تفهم وجوب

ص: ٣٤١

١- (١) إبراهيم: ١.

الحجّ عليك من نفس قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا» (١) بالمباشره، ووجوب الصيام من قوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٢) بقاعده الاشتراك فى التكليف؟!

فالغرض من الخطابات الكتيبه التى منها خطابات القرآن أن تبلغ إلى من خوطب بها ويعمل بمضمونها، فهى كالأدله الفاعده للخطاب فى كونها قضايا حقيقته، فلا تختص بالموجودين، بل تعم كل من إذا وجد فى عمود الزمان كان مصداقاً لموضوعها.

ثمره النزاع

ذكروا لهذا البحث ثمرتين، وترتيبهما عليه مبنى على ما هو المتداول بينهم فى عنوان النزاع من أن «الخطابات الشفاهيه هل تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو يعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟» وأما على ما سلكناه فى البحث وقلنا بعدم صحه تسميه خطابات القرآن بالخطابات الشفاهيه، بل هى خطابات إلهيه كتيبه وقضايا حقيقته عامه للأفراد المحققه الوجود والمقدره الوجود معاً فلا موضوع لهاتين الثمرتين، لكن لا بأس بالبحث حولهما على مبنى القوم، فنقول:

الثمره الأولى: أن حجّيه ظهور خطابات الكتاب تختص بمن حضر مجلس التخاطب لو قلنا باختصاص الخطابات بهم، وتعم الغائبين بل المعدومين لو قلنا بشمولها للعموم.

ص: ٣٦٢

١- (١) آل عمران: ٩٧.

٢- (٢) البقره: ١٨٣.

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

وناقش فيها المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله:

وفيه: أنه مبنى على اختصاص حجّيه الظواهر بالمقصودين بالإفهام (١)، وقد حَقَّق عدم الاختصاص بهم، ولو سلّم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أنّ الناس كلّهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك وإن لم يعمّم الخطاب كما يؤمى إليه غير واحد من الأخبار (٢)، إنتهى.

ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المقام

وأجاب عنه المحقق النائنى رحمه الله بأنّ الثمره لا تبتنى على مقاله المحقق القمى رحمه الله، فإنّ الخطابات الشفاهيه لو كانت مقصوره على المشافهين ولا- تعمّ غيرهم فلا- معنى للرجوع إليها وحجّيتها فى حقّ الغير، سواء قلنا بمقاله القمى أو لم نقل، فلا ابتناء للثمره على ذلك أصلاً (٣)، إنتهى.

نقد كلام المحقق النائنى رحمه الله وبيان ما هو الحقّ فى المسأله

وفيه: أنه حقّ لو كان حجّيتها فى حقّ الغير لأجل تشخيص وظيفته منها

ص: ٣٤٣

١- (١) وقع الخلاف فى هذه المسأله بين الأصوليين، فذهب المحقق القمى رحمه الله - فى القوانين ١: ٢٣٣ و ٤٠٣ - إلى عدم حجّيه الظواهر إلّا لمن قصد إفهامه، وذهب المشهور إلى حجّيتها للعموم، فلو أقرّ زيد بسرقة مال عمرو مثلاً لكان حجّيه لكلّ من سمع كلامه، فجاز له الشهاده بإقراره ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عمّا إذا لم يكن بصدد إفهامه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٦٩.

٣- (٣) فوائد الأصول ١ و ٢: ٥٤٩.

بالمباشره، لا لأجل تشخيص وظيفه المشافهين ثم العمل بها بمقتضى قاعده الاشتراك فى التكليف.

وبعبارة اخرى: إن الخطابات الشفاهيه حجه فى حق العموم مطلقاً (١)، غايه الأمر أن حجيتها بالنسبه إلى المشافهين لغرض تشخيص وظيفتهم منها بلا واسطه، وبالنسبه إلى غيرهم أيضاً كذلك بناءً على عموميتها لهم، وأمراً بناءً على اختصاصها بالمشافهين فالغرض من حجيتها لغيرهم أن يفهموا وظيفه المشافهين، لينقح صغرى قاعده الاشتراك فى التكليف ويستتجوا وظيفتهم، مثلاً نقول: إن الصوم كان واجباً على صحابه رسول الله صلى الله عليه وآله الذين حضروا فى مجلس خطاب «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام» (٢) فهو واجب علينا أيضاً، لقيام الإجماع أو الضروره باشتراكنا معهم فى الأحكام.

فهذه الثمره لا تترتب على المسأله كما قال صاحب الكفايه.

الثمره الثانيه: أنه يجوز لنا التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنيه فيما إذا شككنا فى دخل قيد فيها كان المشافهون واجدين له دوننا بناءً على التعميم، لكون هذه الخطابات متوجهه إلينا، متكفله لأحكامنا، فإذا تمت مقدمات الحكمه نتمسك بأصالة الإطلاق لنفى دخل ما يحتمل دخله من القيود، بخلاف ما إذا قلنا باختصاصها بالمشافهين، لعدم كونها حينئذ متكفله لأحكام غيرهم، وقاعده الاشتراك وإن اقتضت اشتراكنا معهم فى الأحكام، إلّا أنه لا مدرك لهذه القاعده إلا الإجماع، والقدر المتيقن منه ما إذا كنا متّحدين معهم فى

ص: ٣٦٤

١- (١) أى سواء قلنا باختصاصها بمن حضر مجلس التخاطب أو بعموميتها لغيره من الغائبين والمعدومين. م ح - ي.

٢- (٢) البقره: ١٨٣.

الصف، مع أننا لسنا بواجدين للقيد المحتمل الذي كان المشافهون واجدين له ليحرز الاتحاد في الصف.

البحث حول هذه الثمره

والحق ما قاله صاحب الكفايه من أن هذه الثمره لا تترتب على البحث إلا بالنسبه إلى القيود التي كان جميع الموجودين في زمن الخطاب واجدين لها ولم يمكن أن يتطرق إليها الفقدان حتى بالنسبه إلى واحد منهم، بخلاف ما كان يمكن أن يتطرق إليه ذلك.

فإن شككنا في أن وجوب صلاه الجمعه مثلاً- هل كان مقيداً بحضور النبي صلى الله عليه وآله أم لا-؟ فإذا قلنا بأن خطابات القرآن تعم المعدومين كما تعم الموجودين في زمن النزول، جاز لنا التمسك بإطلاق «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» (١) لنفي احتمال دخل ذلك القيد وإثبات وجوب صلاه الجمعه في هذا الزمان، لأن قيد حضور النبي صلى الله عليه وآله لو كان دخيلاً لذكره.

وأما بناءً على اختصاصها بالموجودين فلا يجوز لنا التمسك بإطلاق الآية المذكوره لنفي احتمال دخل حضوره صلى الله عليه وآله و آله إذ لا ملزم لذكره على تقدير دخله، لعدم إمكان انفكاكه عن الموجودين، فذكره لغو بالنسبه إليهم، وأما المعدومون فإنهم وإن كانوا محرومين من شرف حضوره صلى الله عليه وآله، إلا أن الخطاب لا يعمهم من أصله، فلا يحتاج إلى ذكر هذا القيد لإخراجهم.

هذا بالنسبه إلى القيود التي لا يمكن زوالها عن الموجودين.

ص: ٣٦٥

وأما القسم الثاني من القيود، أعنى ما كان زواله عن المشافهين ممكناً فلا تظهر الثمره فيها، لجواز التمسك بإطلاق الخطابات مطلقاً، أما بناءً على تعميمها فواضح، وأما بناءً على اختصاصها بالمشافهين فالآن ذلك القيد المحتمل لو كان دخیلاً لوجب ذكره فى الدلیل، وإلا لزم نقض الغرض بالنسبه إلى نفس الموجودین، لإمكان زواله عنهم فرضاً، فنحن نتمسك بالإطلاق ونستنتج منه عدم دخله فى تكليفهم لیثبت ذلك التکلیف فى حقنا بضمیمه قاعده الاشتراك (١).

هذا حاصل ما أفاده صاحب الكفايه، وبه تمّ الكلام فى الخطابات الشفاهیه.

ص: ٣٦٦

١- (١) كفايه الأصول: ٢٧٠.

فى تخصيص العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

الفصل السابع فى تخصيص العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

تحرير محل النزاع

ولابد من تحرير محل الكلام فى ضمن نكتتين:

الأولى: قال المحقق الخراسانى رحمه الله: وليكن محل الخلاف ما إذا كان للعام حكم مستقل غير حكم الجملة المشتمله على الضمير، نحو قوله تعالى:

«وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَما يَجَلُّ لهنَّ أَن يَكْتُمَنَّ مَما خَلَقَ اللهُ فى أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبِعُودِ لهنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» (١) وأما إذا لم يكن له حكم مستقل كما لو قيل: «والمطلقات بعولتهن أحق بردهن» فلا شبهه فى تخصيصه به (٢).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى تحرير محل النزاع.

وهو وإن كان حقاً متيناً، إلا أن الكلام فى صحته إطلاق التخصيص على مثل «والمطلقات بعولتهن أحق بردهن» إذ لا يصدق التخصيص إلأى ما إذا كان للعام حكم وأردنا إخراج بعض أفراده عن تحت حكمه، وأما المثال

ص: ٣٦٧

١- (١) البقره: ٢٢٨.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٧١.

المذكور ففي قوه أن يقال: «المطلقات بعوله خصوص الرجعيه منهنّ أحقّ بردهنّ» وهذا لا- يسمّى تخصيصاً، بل يشبه البيان والتفسير.

الثانيه: لا- ريب في أنّ البحث إنّما هو فيما إذا دلّ الدليل القطعي على اختصاص الضمير ببعض أفراد العامّ، وذلك الدليل تارة يكون دليلاً نقلياً منفصلاً، من آيه أو روايه أو إجماع، وأخرى دليلاً عقلياً، فالأول نحو آيه عدّه الطلاق المتقدّمه، حيث إنّ السنّه دلت على أنّ حقّ الرجوع ليس إلّالخصوص بعوله الرجعيّات، والثاني كما إذا قيل: «أهنّ الفساق واقتلهم» حيث إنّ العقل يحكم بأنّ مجرّد الفسق لا- يوجب جواز القتل فضلاً عن وجوبه، فلا بدّ من أن يراد قتل صنف خاصّ من الفساق كالكافر الحربى والمرتد.

فهل النزاع يختصّ بما إذا كان الدليل نقلياً منفصلاً، أو بما إذا كان عقلياً، أو يعمّ كلا الموردين؟

لا- مجال للاحتمال الثاني، لأنّه ينافى تمثيلهم بآيه عدّه الطلاق، أعني «والمطلقات يتربصنّ بأنفسهنّ ثلاثه قروء... وبُعولتهنّ أحقّ بردهنّ» فإنّك قد عرفت أنّ الدليل على اختصاص الضمير فيها بالمطلقات الرجعيه هو السنّه لا العقل.

فالأمر دائر بين الاحتمال الأوّل والثالث.

بيان ما هو الحقّ في المسأله

إذا عرفت هذا فينبغي أفراد كلّ من موارد القرينه النقليه والعقليه يبحث مستقلّ، فنقول:

أمّا القسم الأوّل: فالحقّ أنّه لا يصحّ فيه التعبير المشهور في محلّ النزاع، وهو أنّ عود الضمير إلى بعض أفراد العامّ هل يقتضى تخصيصه به أو لا؟ لأنّنا

لا نسلم أنّ الضمير في هذا القسم يرجع إلى بعض أفراد العام.

توضيح ذلك: أنّ الضمير في قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» يرجع إلى جميع المطلقات ذوات العدة (1)، لا إلى خصوص الرجعيّات منهنّ.

وأما ما يدلّ على اختصاص الرجوع بالمطلقات الرجعيّة لا- يقتضى إلما التصرف في المراد الجدّي من الضمير، وأما المراد الاستعمالي فباقٍ على عمومّه.

وبعبارة أخرى: هاهنا ثلاث قضايا ولكلّ منها حكم:

أ- «المطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء».

ب- «بعولتهنّ - أي بعوله المطلقات - أحقّ بردهنّ».

ج- «لا يجوز رجوع الزوج إلى زوجته المطلقة بطلاق بائن».

والقضيّة الثانيّة عامّ يخصّص بالقضيّة الثالثه، وقد عرفت أنّ المخصّص لا يضيق العامّ إلّا بالنسبه إلى المراد الجدّي، ولأجل ذلك ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى عدم مجازيّه العامّ المخصّص.

فالضمير في «بعولتهنّ» استعمل في العموم، لكن اريد منه جدّاً خصوص المطلقات الرجعيّة بقريته ما دلّ على عدم جواز الرجوع في عدّه الطلاق البائن، فأين تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده؟!

والحاصل: أنّ الدليل قام بتخصيص العامّ الثاني، أعني «بعولتهنّ أحقّ بردهنّ»، وأما العامّ الأوّل - وهو «المطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء» - فلا دليل على تخصيصه، واحتمال تخصيصه يرتفع بأصالة العموم، كسائر العمومات.

ص: ٣٦٩

١- (١) فيعمّ المطلقة بالطلاق الرجعي وبعض من طلقت بالطلاق البائن، كالخلع والمبارات. م ح - ي.

ثم إنَّ المحقق الخراساني رحمه الله سلك مسلكاً آخر لإثبات بقاء العام في عمومته حيث قال:

والتحقيق أن يقال: إنَّه حيث دار الأمر بين التصرف في العام بإرادته خصوص ما اريد من الضمير الراجع إليه، أو التصرف في ناحيه الضمير إيمًا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسع في الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكلّ توسيماً وتجاوزاً، كانت أصاله الظهور في طرف العام سالمه عنها في جانب الضمير، وذلك لأنّ المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد لا في كيفيته الاستعمال وأنَّه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمه أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحيه الضمير.

وبالجملة: أصاله الظهور إنّما تكون حجّه فيما إذا شكّ فيما اريد، لا فيما إذا شكّ في أنّه كيف اريد(١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله

وكلامه هذا وإن كان موافقاً لما اخترناه من حيث النتيجة، وهي عدم تخصيص العام بمثل هذا الضمير، إلّاأنّه لا يلائم ما حقّقه وابتكره من أنّ المخصّص لا يتصرف إلّا في المراد الجدّي من العام، وبني عليه عدم مجازيّه العام المخصّص، فإنّه ينافي القول بدوران أمر الضمير بين رجوعه إلى بعض ما هو

ص: ٣٧٠

المراد من مرجعه بنحو المجاز فى الكلمه، وبين رجوعه إلى تمامه بنحو المجاز فى الإسناد، فإنّ القول بعدم تصرّف المخيّص إلّافى الإراده الجدّيه يقتضى استعمال الضمير فى «بعولتهنّ» فى تمام أفراد مرجعه حقيقه، فلا تجوّز فى الكلمه ولا فى الإسناد، وإن كان المراد الجدّى منه بعض الأفراد بمقتضى الدليل الخاصّ.

هذا تمام الكلام فيما إذا كانت القرينه على اختصاص الضمير ببعض أفراد العامّ نقله منفصله.

وأما القسم الثانى - أعنى ما إذا كانت عقلية - فحيث كان الدليل العقلى بمنزله المخصّص المتّصل صار الكلام مجملاً، لاحتفاه بما يصلح للقريته.

توضيح ذلك: أنّك قد عرفت أنّ ظهور العامّ فى العموم لا ينتم بتخصيصه بالمنفصل، لأنّه لا يتصرّف فى المراد الاستعمالى، بخلاف التخصيص بالمتّصل، إذ لا ينعقد للعامّ ظهور فى العموم، بل قد عرفت عدم صدق المخيّص على المتّصل إلّا بنحو من التسامح.

فإذا كان المخيّص المتّصل عقيب جمل متعدده وكان صالحاً لأن يرجع إلى جميعها وشككنا فى أنّه يختصّ بالأخيره أو يرجع إلى الجميع كان رجوعه إلى الأخيره متيقناً، وأما سائر الجمل فتصير مجمله، لاحتفاهها بما يصلح للقريته، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المولى إذا قال: «أهنّ الفساق واقتلهم» وحكم العقل بأنّه لا يجب قتل الفاسق إلّا إذا كان مرتدّاً أو كافراً حربياً صارت الجملة الأولى مجمله لاحتفاهها بما يصلح لأن يكون قرينه على إرادته وجوب إهانته خصوص المرتدّ أو الكافر الحربى، فلا بدّ فى الموارد المشكوكه من الرجوع إلى الأصول العمليه، وهى تختلف باختلاف الموارد، وإن كان الأصل الجارى فى المثال هو البراءه.

إشاره

إنَّ المحقّق الخراساني رحمه الله ركّز البحث في المفهوم المخالف ولم يبحث عن المفهوم الموافق في المقام، بدعوى أنّ جواز التخصيص به متّفق عليه (١).

والحقّ أنّه ينبغي البحث فيه أيضاً، لاختصاص حجّيه الإجماع - ولو كان محصّياً - بالمسائل الشرعيّه الفرعيّه، بخلاف المسائل الأصوليّة العقليّه، أو العقلائيّه، بل اللغويّه (٢).

فلو أجمع الكلّ على ثبوت الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، أو حجّيه الظواهر، أو كون صيغته الأمر حقيقه في الوجوب، فلا يجب قبول قولهم تعبداً، بل للبحث عن هذه المسائل مجال، والمقام من هذا القبيل، لكونه مسأله عرفيه.

فلا بدّ من عقد الكلام في مقامين:

ص: ٣٧٣

١- (١) كفايه الأصول: ٢٧٢.

٢- (٢) إلّا إذا حصل الاطمئنان من قول اللغويين. منه مدّ ظلّه.

المقام الأول: فى التخصيص بالمفهوم الموافق

اشاره

وهو عبارته عن قضيه غير مذكوره مستفاده من القضيه المذكوره موافقه لها فى الايجاب والسلب.

ماذا يراد بالمفهوم الموافق؟

ويحتمل أن يراد به الوجوه الخمسه الآتية على سبيل منع الخلوة:

١ - ما يعبر عنه بإلغاء الخصوصيه، نحو «إذا شك رجل بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع» فإن العرف يفهم منه أن المصلى سواء كان رجلاً أو امرأة حكمه كذا، ولا- خصوصيه للرجل، فحكم المرأة أيضاً مراد للمتكلم، وذكر الرجل إنما هو لأجل التمثيل.

٢ - ما يقال له: «الكنايه» فى علم البيان، وهى عبارته عن ذكر اللازم وإرادته الملزوم، مثل «زيد كثير الرماد، أو مهزول الفصيل، أو جبان الكلب» فإنه اريد من كل واحد من هذه الجمل أن زيدا جواد.

والفرق بين هذين الوجهين أن المتكلم أراد المنطوق والمفهوم كليهما فى الأول، لما عرفت من أن ذكر الرجل لأجل التمثيل، لا لأجل خروج المرأة، بخلاف الثانى، فإن المراد فى الكنايه هو المعنى الكنائى الملزوم، لا الحقيقى اللازم.

٣ - الفرد الجليّ المستفاد من طريق ذكر الفرد الخفيّ في الكلام، كقوله تعالى:

«فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (١) بناءً على أن يكون المراد حرمة مطلق إيذاء الوالدين، سواء كان من قبيل قول «أفّ» أو الضرب والشتيم، لكنّه تعالى ذكر فرده الخفيّ وأراد الخفيّ والجليّ كليهما.

٤ - الأولويّة القطعيّة، وهو الحكم الذي لم يردّه المتكلّم، لكن يقطع به عندما يلاحظ الحكم المذكور المراد، كقوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» بناءً على أنّه تعالى أراد حرمة خصوص قول «أفّ» لا مطلق الإيذاء.

٥ - الحكم المستفاد من العله المنصوصه، كما إذا قيل: «الخمير حرام لأنّه مسكر» حيث يستفاد منه حرمة النيذ أيضاً.

فالمفهوم الموافق لا يخلو من هذه الاحتمالات الخمسه، بمعنى أنّه يمكن إطلاقه على جميعها أو على بعضها.

ما يقتضيه التحقيق في تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا إشكال في جواز التخصيص به فيما إذا كانت القضية المفهوميّة مراده للمتكلّم، وهو غير الرابع من الوجوه الخمسه المتقدّمه.

إن قلت: لم يتّضح لنا كون المفهوم مراداً للمتكلّم في الوجه الخامس.

قلت: إذا نصّ المتكلّم بعله الحكم في كلامه فلا محاله كان بصدد بيان كبرى كليّه أيضاً، فكأنّه قال في المثال: «الخمير حرام لأنّه مسكر وكلّ مسكر حرام» وإلّا فلم يصحّ التعليل، لكنّه لم يذكر الكبرى الكليّه اتّكالاً على وضوحها.

وأما جواز تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق بأحد المعاني الأربعة فلائنّ

ص: ٣٧٦

القضية المفهوميّة إذا كانت مراده للمتكلّم، كانت حجّه أقوى من العامّ، فيتضيق العامّ بها كما يتضيق بالمخصّصات المنطوقية.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في الوجه الرابع

وأما الوجه الرابع - أعنى «الألويّه القطعيّه» - فذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى أنّه لا يمكن أن يكون المفهوم معارضاً للعامّ من دون معارضه منطوقه، لأنّنا فرضنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق، ومع هذا كيف يعقل أن يكون المنطوق أجنبيّاً عن العامّ وغير معارض له؟ مع كون المفهوم معارضاً له، فالتعارض في المفهوم الموافق إنّما يقع ابتداءً بين المنطوق والعامّ، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعامّ.

وبالجملة: كلّما فرض التعارض بين المفهوم الموافق والعامّ، فلا محاله يكون التعارض بين المنطوق والعامّ، ولا بدّ أوّلاً من علاج التعارض بين المنطوق والعامّ، ويلزمه (١) العلاج بين المفهوم والعامّ (٢)، إنتهى ملخصاً.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله

ويمكن المناقشه فيما ذكره من عدم إمكان معارضه المفهوم للعامّ دون المنطوق، بإمكان التمثيل لها بما إذا قيل في دليل: «لا تكرم العلماء» وفي دليل آخر: «أكرم جهال خدام الفقهاء» فإنّ الدليل الثاني بمنطوقه لا يعارض الدليل الأوّل، وهو واضح، لكن له مفهومان:

أحدهما: وجوب إكرام العلماء من خدام الفقهاء، لأنّه إذا وجب إكرام

ص: ٣٧٧

١- (١) لكون المفهوم تابعاً للمنطوق. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ٥٥٦.

الجهال من خدمه الفقهاء فإكرام علمائهم كان واجباً بطريق أولى.

ثانيهما: وجوب إكرام نفس الفقهاء، لأنه إذا وجب إكرام خدامهم فإكرام أنفسهم كان واجباً بطريق أولى.

ولا ريب في أن الدليل الأول - أعنى «لا تكرم العلماء» - يعارض كلاً من هذين المفهومين معارضه العام والخاص.

نعم، يتحقق التعارض بين العام والمنطوق أيضاً في أكثر الموارد التي وقع التعارض بينه وبين المفهوم.

وبالجملة: إذا كان أحد الدليلين بمنطوقه أيضاً معارضاً للدليل الآخر معارضه الخاص والعام كما يعارضه كذلك بمفهومه، فلا إشكال في تخصيص العام بمنطوق الخاص أولاً، ثم بمفهومه بتبع التخصيص بالمنطوق.

وأما إذا كان أحد الدليلين بمفهومه مخالفاً للآخر دون منطوقه، كما في المثال الذي ذكرناه ففي تصوير علاج التعارض احتمالات ثلاثة:

أ - رفع اليد عن ظهور العام والأخذ بالدليل الآخر منطوقاً ومفهومياً، فيخصيص «لا تكرم العلماء» بمفهومى «أكرم جهال خدام الفقهاء» فنحكم بوجوب إكرام الفقهاء، وكل من كان خادماً لهم، عالماً كان أو جاهلاً، وبحرمه إكرام سائر العلماء.

ب - الأخذ بالعام ومنطوق الدليل الآخر دون مفهومه، فنحكم في المثال بحرمه إكرام كل عالم، ولو كان فقيهاً أو خادماً، وبوجوب إكرام الجهال من خدمه الفقهاء.

ج - الأخذ بالعام وطرح الدليل الآخر رأساً، بمنطوقه ومفهومه.

هذا بحسب التصوير العقلى ثبوتاً.

وأما بحسب مقام الإثبات فلا مجال للذهاب إلى الاحتمال الأخير، إذ لا وجه لطرح دليل مسلم الحجّيه، سيّما بالنسبه إلى منطوقه الذي لا معارض له.

وكذا الوجه الثاني، إذ لا يجوز طرح الحكم العقلي القطعي بصرف كونه مفهوماً معارضاً بمنطوق أعمّ منه.

فيتعيّن الوجه الأوّل، وهو تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق المستفاد من الأولويّه القطعيّه، سيّما أنّ تخصيص العامّ لا يستلزم المجازيّه، وأنّه خفيف المؤونه، لما سمعت من كثره التخصيص، بحيث اشتهر أنّه «ما من عامّ إلّا وقد خصّ».

والحاصل: أنّه يجوز تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق، سواء كان بمعنى الأولويّه القطعيّه، أو بأحد المعاني الأربعة الأخرى.

تحرير محل النزاع

وينبغي تقديم نكنتين يتّضح بهما محلّ البحث:

الأولى: أنّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان بأيدينا دليل عامّ، وفي مقابله مفهوم خاصّ مخالف يقتضى خروج فرد أو صنف عن تحت ذلك العامّ، ولا يرتبط الكلام بالمطلق والمقيد أصلاً.

فعلى هذا لا يصحّ التمثيل للمقام بما ورد من قوله عليه السلام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء»^(١)، وقوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء»^(٢) بدعوى أنّ مفهوم الدليل الثاني، وهو «إذا لم يكن الماء قدر كثر ينجسه شيء» يصلح لتخصيص الدليل الأوّل.

وجه عدم الصحّح أنّ «الماء» في الدليل الأوّل لا يكون عامّاً، بل مطلق، إلّا على مبنى من ذهب إلى أنّ المفرد المحلّي باللام يفيد العموم.

الثانية: الظاهر أنّ النزاع في التخصيص بالمفهوم المخالف إنّما هو في أصل ثبوت المفهوم على تقدير وجود عامّ معارض له، لا في حجّيته بعد الفراغ عن

ص: ٣٨١

١- (١) وسائل الشيعة ١: ١٣٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٨ و ١٥٩، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

وبعبارة اخرى: إنّ النزاع في مبحث المفاهيم كان في دلالة الجملة الشرطية مثلاً - لو خليت وطبعها(1) - على الانتفاء عند الانتفاء، وهاهنا نبحت في أنّ مفهومها لو قلنا به هل هو ثابت في جميع الموارد أو يختصّ بما إذا لم يكن في مقابله عامّ، فمن ذهب إلى جواز تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف أراد ثبوت المفهوم للجملة الشرطية مطلقاً، ومن ذهب إلى عدم جوازه أراد أنّ دلالتها على المفهوم مشروط بعدم وجود عامّ معارض له.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ للمسألة صوراً ستّة(2):

فإنّ العامّ وما له المفهوم المعارض له تارة: يكونان في كلام، أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينه متّصله للتصرّف في الآخر، وأخرى: لم يكن بين ما دلّ على العموم وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتّصال.

والدلالة على كلّ من العموم والمفهوم تارة: تكون بالوضع، وأخرى:

بالإطلاق، بمعونه مقدّمات الحكمه(3)، وثالثه: بالوضع في أحدهما وبالإطلاق في الآخر، فهذه صور ستّة حاصله من ضرب تينك الصورتين في هذه الصور الثلاث.

فإذا كان بين ما دلّ على العموم وما له المفهوم ارتباط واتّصال، بحيث

ص: ٣٨٢

١- (١) بأن لم يكن في مقابل مفهومها عامّ معارض. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وإن لم يذكر المحقّق الخراساني رحمه الله إلّا أربع صور. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) فرض كون العموم مستفاداً من الإطلاق ومقدّمات الحكمه مبني على تقسيم الإطلاق إلى الشمولي والبدلي، وأمّا بناءً على ما هو المختار من عدم دلالة المطلق على الشمول والسريان، بل على صرف الطبيعه، فليس لنا عامّ مستفاد من طريق الإطلاق، بل جميع العمومات مستنده إلى الوضع. منه مدّ ظلّه.

يصلح أن يكون كلٌّ منهما قرينه متّصله للتصرّف في الآخر، فإن كان ظهور كليهما مستنداً إلى طريق واحد، من الوضع أو الإطلاق (1)، فلا يمكن التمسك في مورد الاجتماع بواحد من الدليلين في هاتين الصورتين، لتعارض أصاله الظهور في جانب العموم مع أصاله الظهور في جانب المفهوم.

بل يمنع كلٌّ منهما من انعقاد الظهور للآخر، ولا فرق في ذلك بين كون الظهور في كليهما مستنداً إلى الوضع أو إلى الإطلاق.

أمّا الوضع: فلأنّ القرينه المتّصله في نحو «رأيت أسداً يرمى» مثلاً توجب صرف الظهور من الحقيقة إلى المجاز، فإذا كان كلٌّ من العموم والمفهوم صالحاً للقرينيه للآخر كانا مجملين في مورد الاجتماع، لأنّ العموم يمنع من ظهور الجملة الشرطيّه مثلاً في المفهوم وبالعكس.

وأما الإطلاق: فلأنّه يتوقّف على مقدّمات الحكمه التي منها عدم القرينه، فلا إطلاق فيما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينيه.

فلا بدّ في المقام من الرجوع إلى الأصول العمليه، وهي تختلف باختلاف الموارد.

وأمّا إذا كان ظهور أحدهما مستنداً إلى الوضع وظهور الآخر إلى الإطلاق فالظهور الوضعي هو المرجع، لعدم كونه مشروطاً بشيء، بخلاف الظهور

ص: ٣٨٣

١- (١) مثال الوضع: ما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم وإن جاءك زيد العالم فأكرمه» وفرضنا أنّ أداه الشرط وضعت للعليه المنحصره، كما أنّ كلمه «كلّ» وضعت للعموم، فمفهوم هذه الجملة الشرطيّه - وهو «إن لم يجئك زيد العالم فلا يجب إكرامه» - ينافي عموم قوله: «أكرم كلّ عالم» وفرض أنّ دلالة كليهما بالوضع. منه مدّ ظلّه. ومثال الإطلاق: ما إذا قال: «أكرم العالم وإن جاءك زيد العالم فأكرمه» وفرضنا أولاً: أنّ المفرد المحلّي باللام في الجملة الأولى مطلق شمولي، وثانياً: أنّ الجملة الشرطيّه تفيد العليّه المنحصره بسبب إطلاق الأداه أو الشرط أو الجزاء على الاختلاف المتقدّم في باب المفاهيم، الصفحه ١٨٤. م ح - ٥.

الإطلاقي، فإنه يتوقف على مقدمات الحكمة التي منها عدم القرينه، والظهور الوضعي المعارض يصلح للقرينته.

هذا إذا كان ما دلّ على العموم وما له المفهوم في كلام، أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينه متّصله للتصرّف في الآخر.

وأما إذا لم يكن بينهما ذلك الارتباط والاتصال، وكان ظهور كليهما مستنداً إلى أمر واحد، من الوضع أو الإطلاق، فلا يصحّ الرجوع إلى واحد منهما(1) أيضاً، كالصورتين الأوليين.

وإن اختلفا في مستند الظهور، بأن كان العموم مستفاداً من الوضع والمفهوم من الإطلاق أو بالعكس، فإن قلنا بأن القرينه التي يعتبر عدمها في مقدمات الحكمة هي الأعمّ من المتّصلة والمنفصلة، كان المرجع في مورد الاجتماع ما دلّ عليه بالوضع، لعدم تماميه ما دلّ عليه بالإطلاق، لتوقف الإطلاق على مقدمات الحكمة التي منها عدم مطلق القرينه، والقرينه المنفصلة في المقام موجوده.

وإن قلنا بأن القرينه المنفصلة لا تضرّ بالإطلاق، لتوقفه على عدم خصوص المتّصلة منها، كان المرجع هو الأظهر من الدليلين عند العرف، ولو لم يكن أحدهما أظهر يرجع إلى الأصول المقرّره للشاكّ في مقام العمل.

هذا تمام الكلام في تخصيص العامّ بالمفهوم.

ص: ٣٨٤

١- (١) لأنّ القرينه المنفصلة وإن لم تمنع من انعقاد الظهور في ذي القرينه، إلّا أنّ أصله الظهور في كلّ منهما معارضة بأصالة الظهور في الآخر، فتساقطان، ويرجع إلى القواعد المقرّره للشاكّ في مقام العمل. م ح - ي.

إذا قال المولى: «أكرم العلماء واعط الفقراء وجالس المساكين إلّا الفسّاق منهم» وكان فى كلّ من العناوين الثلاثه فرقه من الفسقه، فهل الظاهر رجوع الاستثناء إلى الكلّ، أو إلى خصوص الأخيره، أو لا ظهور له فى واحد منهما، بل لا بدّ فى التعيين من قرينه؟ أقوال، والظاهر أنّه لا- خلاف ولا- إشكال فى رجوعه إلى الأخيره على أىّ حال، ضروره أنّ رجوعه إلى غيرها بلا قرينه خارج عن طريقه أهل المحاوره.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله جعل البحث فى خصوص مقام الإثبات والدلاله، وتخيل أنّ إمكان رجوعه إلى الجميع أمر مفروغ عنه عند الكلّ، ولأجل ذلك طعن على صاحب المعالم رحمه الله، لتمهيدته مقدّمه لإثبات إمكان رجوعه إلى الجميع.

لكن الحق مع صاحب المعالم رحمه الله، لأن المسأله تكون محلماً للنزاع بحسب الإمكان ومقام الثبوت، كما تكون محلماً له بحسب الدلاله ومقام الإثبات.

لأن بعضهم ذهب إلى استحاله رجوع الاستثناء إلى الجميع، لاستلزامه استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

وتوضيح كلامه يتوقف على تقديم أمرين:

أ - أن أداه الاستثناء قد تكون حرفاً، نحو كلمه «إلّا» وقد تكون اسماً (١)، نحو كلمه «الاستثناء» أو «أستثنى».

والمستثنى أيضاً تارة: يكون عنواناً كلياً، نحو «أكرم الفقهاء والأصوليين والمفسرين إلّا الفساق منهم» وأخرى: يكون عنواناً جزئياً منطبقاً على شخص واحد فى الخارج، لكنه بوحدته مصداق لعناوين جميع الجمل، كما إذا قال: «أكرم العلماء وأهن الفساق وأضف الهاشميين باستثناء زيد» أو «أستثنى زيدا» ولم يكن لنا إلّا شخص واحد مسمى بزيد وكان عالماً، فاسقاً، هاشمياً، وثالثه: يكون عنواناً جزئياً منطبقاً على أشخاص متعدده، وكان كل واحد منها مصداقاً لواحد من الجمل، كالمثال المتقدم بناءً على أن يكون المسمى

١- (١) أى ما له معنى اسمى، فأريد به ما هو الأعم من الاسم والفعل. منه مدّ ظله.

يزيد ثلاثه: أحدهم عالم، والآخر فاسق، والثالث هاشمي.

ب - أنه (١) ذهب إلى كون الوضع في الحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً، وفاقاً للمشهور، وإلى أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ممتنع تبعاً للمحقّق الخراساني رحمه الله.

ثمّ استنتج من هذين الأمرين استحاله رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل، بدعوى أنّه يستلزم استعمال أداة الاستثناء في أكثر من معنى واحد، لأنها وضعت للإخراج الواحد واستعملت في الإخراجات المتعدّده (٢)، ضروره أنّا إذا قلنا: «أكرم العلماء وأهن الفساق وأضف الهاشميين إلّا زيداً» استعملت كلمه «إلّا» في إخراج «زيد» من تحت كلّ واحد من العناوين الثلاثه.

وإذا كان المستثنى عنواناً جزئياً منطبقاً على أكثر من شخص واحد لزم استعماله أيضاً في أكثر من معنى واحد، فكان رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل في هذه الصوره مستحيلاً من جهتين كما لا يخفى.

هذا حاصل كلام من قال بامتناع رجوع الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّده إلى جميعها.

نقد القول بالاستحاله في المقام

وفيه - بعد تسلّم ما ذهب إليه من كون ما وضع له الحروف خاصّاً، كما عرفت في المعنى الحرفي - أوّلاً: أنّا لا نسلّم امتناع استعمال اللفظ في أكثر من

ص: ٣٨٨

١- (١) أي هذا البعض القائل باستحاله رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل. م ح - ي.
٢- (٢) ولا فرق في ذلك بين الاسم والحرف وإن كان الإشكال في الحرف أظهر، فإنّ الأداة الإسميّة وضعت للإخراج الواحد الكلّي، والحرفيّة للإخراج الواحد الجزئي، فالموضوع له في كليهما هو الإخراج الواحد. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام هذا المستشكل.

معنى واحد.

بل هو واقع في كثير من المحاورات العرفية، كما إذا قال المولى:

«سِرُّ من البصره إلى الكوفه» فإنَّ كلمه «من» استعملت في معانى متعدده بتعداد طرق البصره التى يقدر العبد على الخروج منها، وهكذا كلمه «إلى».

ولا يمكن القول بكون مثل هذه التعابير غلطاً أو مجازاً.

وثانياً: أنَّ الحقَّ ما قاله المحقق الخراسانى رحمه الله، من أنَّ تعدُّ المخرج عنه لا يستلزم تعدُّ الإخراج لكى يستلزم استعمال الأداة في أكثر من معنى واحد، وإلَّا لكان تعدُّ المخرج أيضاً يستلزمه، مع أنَّه لم يقل أحد باستحاله قولنا:

«جاءنى القوم إلَّا زيدا وعمراً وبكراً» بدعوى استعمال كلمه «إلَّا» في معانى متعدده (١).

والحاصل: أنَّ تعدُّ المستثنى منه أو المستثنى لا يوجب تعدُّ الاستثناء.

نعم، إذا كان المستثنى عنواناً جزئياً منطبقاً على أشخاص متعدده، وكان كلٌّ منها مصداقاً لواحد من الجمل، كان رجوع الاستثناء إلى جميعها مستلزماً لاستعمال المستثنى في أكثر من معنى واحد.

لكن يمكن تأويله إلى عنوان كلى يعم جميع تلك الأشخاص، كـ «المسمى»، فإذا كان المستثنى عنوان «زيد» وكان مشتركاً بين ثلاثة أشخاص مثلاً يؤوّل إلى «المسمى زيد».

إن قلت: استعمال مثل لفظ «زيد» وإرادته «المسمى به» خلاف الظاهر.

قلت: البحث فعلاً في مقام الثبوت الذى يبحث فيه عن إمكان

ص: ٣٨٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٧٤.

الشيء واستحالته، وكونه موافقاً للظاهر أو مخالفاً له مربوط بمقام الإثبات.

والحاصل: أنّ رجوع الاستثناء المتعقب للجمل المتعدّده إلى جميعها أمر ممكن بحسب مقام الثبوت.

ص: ٣٩٠

فصل المحقق النائيني رحمه الله بين ما إذا كثر عقد الوضع وما إذا لم يكثر بقوله:

والتحقيق في ذلك هو التفصيل، بأن يقال: إن من الواضح أنه لا بد من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع لا محاله، وعليه فإما أن يكون عقد الوضع مكرراً في الجملة الأخيره، كما في مثل الآية المباركه (1)، أو لا يكون كذلك، بل يختص ذكر عقد الوضع بصدر الكلام، كما إذا قيل: «أكرم العلماء وأصفهم وأطعمهم إلفساقهم».

أمّا القسم الثاني - أعني به ما لا- يكون عقد الوضع مذكوراً فيه إلفافي صدر الكلام - فلا مناص فيه عن الالتزام برجوعه إلى الجميع، لأنّ المفروض أنّ عقد الوضع فيه لم يذكر إلفافي صدر الكلام، وقد عرفت أنه لا بد من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فلا بد من رجوعه إلى الجميع، وأمّا كون العطف في قوه التكرار فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يوجب وجود عقد وضع آخر في

ص: ٣٩١

١- (١) أراد بالآيه المباركه قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُدْحِجَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَادَةٍ فَاجْلَدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». النور: ٤-٥. م ح - ٥. ٤-٥.

الكلام ليكون صالحاً لرجوع الاستثناء إليه.

وأما القسم الأول - أعنى به ما يكون عقد الوضع فيه مكرراً - فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجمله الأخيره، لأن تكرار عقد الوضع فى الجمله الأخيره مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجمله الأخيره إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

وأما توهم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقريته فهو غير صحيح، لأن المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك قد اكتفى فى مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع فى الجمله الأخيره لكان مخلاً ببيانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام بذكر عقد الوضع فى الجمله الأخيره لا يكون موجب لرجوعه إلى الجميع.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو كرر عقد الوضع فى وسط الجمل المتعدده للزم رجوع الاستثناء إليه، فتخصيص الجمله المشتمله عليه والجمل المتأخره عنها وتبقى الجمل السابقه عليها على عمومها.

وبما ذكرناه يمكن الجمع بين كلمات الأصحاب فى المقام، فمن ذهب إلى رجوعه إلى الجمله الأخيره فقد نظر إلى مثل الآيه المباركه التى كرر فيها عقد الوضع فى الجمله الأخيره، ومن ذهب إلى رجوعه إلى الجميع فقد نظر إلى الجمل التى لم يذكر عقد الوضع فيها إلأى صدر الكلام، فيكون النزاع فى الحقيقه لفظياً^(١)، إنتهى كلامه.

ص: ٣٩٢

١- (١) أجود التقريرات ٣٧٥:٢، وفوائد الأصول ١ و ٥٥٥:٢.

وفيه: أنّ مقتضى التحقيق رجوع الاستثناء إلى عقد الحمل، عكس ما ذهب إليه هذا المحقق الكبير، لأنّ الأدباء اتفقوا على أنّ الاستثناء من الإيجاب سلب، ومن السلب إيجاب، ولا ريب في أنّ الإيجاب والسلب يرتبطان بعقد الحمل لا بعقد الوضع.

وبعبارة أخرى: رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع يقتضى أن يكون قولنا:

«جاءنى القوم إلّا زيداً» بمعنى «جاءنى القوم الموصوفون بأنّهم غير زيد» وهذا يستلزم عدم تعرّض القضيّة لحكم مجيء زيد إثباتاً ونفيّاً، إلّا من طريق مفهوم الوصف، وفي ثبوت المفهوم للوصف خلاف أوّلاً، واستناد حكم «المستثنى» إلى المفهوم ينافى قولهم: «الاستثناء من الإيجاب سلب ومن السلب إيجاب» ثانياً، لأنّهم أرادوا أنّ الإيجاب والسلب كليهما يستندان إلى منطوق الجملة المشتملة على الاستثناء.

وبالجملة: القضيّة المشتملة على الاستثناء في الواقع قضيتان: إحداهما متكفّله لحكم المستثنى منه، والأخرى لحكم المستثنى، فقولنا: «جاءنى القوم إلّا زيداً» ينحلّ إلى قولنا: «جاءنى القوم» و «لم يجيء زيد» مع أنّ رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع يستلزم أن يكون قضيّة واحده، وهى «جاءنى القوم الموصوفون بأنّهم غير زيد».

والحاصل: أنّ مقاله المحقق النائيني المبيّته على رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فاسده، لفساد مبناها.

إنّ للمسأله صوراً بلحاظ أقسام الجمل المستثنى منها وأقسام المستثنى:

فإنّ الجمل إما يتحد عقد وضعها أو عقد حملها أو يتعدّد كلاهما.

والمستثنى تارة: يكون كلياً، وأخرى: جزئياً، وإذا كان كلياً فقد يكون مشتملاً على ضمير المستثنى منه، وقد يكون فاقداً له، وإذا كان جزئياً فتارة:

يكون منطبقاً على شخص واحد مجمع العناوين، وأخرى: يكون منطبقاً على أشخاص متعدّده، وكان كلّ واحد منها داخلاً تحت واحد من الجمل.

فللمسأله صور عديده:

الصورة الأولى: أن يكون المستثنى كلياً مشتملاً على الضمير مع اتّحاد عقد الوضع في الجمل المستثنى منها، نحو «أكرم العلماء وسلّم عليهم وأضفهم إلّا الفساق منهم».

فالظاهر رجوع الاستثناء في هذه الصورة إلى الجميع، لأنّ وحده عقد الوضع تقتضى ذكره اسماً ظاهراً في الجمله الأولى وضميراً راجعاً إليه في سائر الجمل كما في المثال، وأمّا ذكره بنحو الاسم الظاهر في الجميع (1) خلاف المحاورات الفصيحه، فالضمير الواقع في جانب المستثنى أيضاً يرجع إلى الاسم الظاهر الذي هو في الجمله الأولى، وأمّا الجمله الأخيره فلا تشتمل على الاسم الظاهر، فرجوع الاستثناء إلى خصوصها يستلزم أن يكون مرجع الضمير ضميراً، وهو خلاف القواعد الأدبيّه، لأنّ ضمير الغائب وضع للإشاره به إلى المشار إليه الظاهر.

ص: ٣٩٤

١- (١) كأن يقال: «أكرم العلماء وسلّم على العلماء وأضف العلماء إلّا الفساق منهم». م ح - ي.

وبالجملة: لا محيص من رجوع الاستثناء إلى الجملة الأولى في هذه الصورة، فيرجع لا محاله إلى الجملة التي بعدها أيضاً، لأنهم اتفقوا على أن عدم رجوعه إلى الأخير لا يصح إلامع القرينه.

بل العرف يحكم في هذا القسم برجوع الاستثناء إلى الجميع، فلانحتاج لإثباته إلى إقامه البرهان.

الصورة الثانية: أن يكون المستثنى كلياً مشتملاً على الضمير - كالصورة الأولى - مع اتحاد عقد الحمل، نحو «أكرم العلماء والطلاب والهاشميين إلا الفساق منهم».

والظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع في هذا القسم أيضاً، لما عرفت - عند المناقشه في كلام المحقق النائيني رحمه الله - من رجوعه إلى عقد الحمل، وحيث إن عقد الحمل ذكر في الجملة الأولى، فالاستثناء يرجع إليها بحسب القاعده، وإلى ما بعدها من سائر الجملة، لأجل ما عرفت من أن عدم رجوعه إلى الأخير لا يصح إلامع القرينه.

الصورة الثالثة: أن يكون المستثنى كلياً مشتملاً على الضمير أيضاً، مع تعدد عقدي الوضع والحمل كليهما، نحو «أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميين إلا الفساق منهم».

والحق أن الاستثناء في هذه الصورة مجمل، إذ لا- ظهور له عرفاً في الرجوع إلى الجميع ولا- إلى خصوص الأخير، وليس في الكلام ما كان يقتضى الرجوع إلى الجميع، من اتحاد عقد الوضع أو الحمل.

نعم، حيث كان الاستثناء مجملاً مردداً بين الرجوع إلى الأقل والأكثر كان استثناء الأخير مراداً قطعاً، لكنّه من باب كونه القدر المتيقن، لا من باب

كونه مراداً بالخصوص (١).

وأما إذا كان المستثنى كلياً فاقداً للضمير لفظاً (٢) فالظاهر عند العرف أنه مشتمل عليه بحسب المعنى (٣) ، وإلا لكان الاستثناء منقطعاً، والاستثناء المنقطع لو كان صحيحاً فلا ريب في كونه خلاف الظاهر، فلا نلتزم به إلّا مع القرينه.

فإذا كان المستثنى مشتملاً على الضمير بحسب الواقع كان الاستثناء ظاهراً في الرجوع إلى جميع الجمل في صورتى وحده عقد الوضع وعقد الحمل، ومجماًلاً مردداً بين الرجوع إلى الجميع والرجوع إلى خصوص الأخيره في صورته تعدد العقدين، بعين الملاك المتقدم في صور اشتمال المستثنى على الضمير المملوظ به.

هذا كله فيما إذا كان المستثنى كلياً.

وأما إذا كان جزئياً فقد عرفت أنّ له صورتين (٤):

ص: ٣٩٤

١- (١) إن قلت: فعلى هذا لا فرق في مقام العمل بين ظهور الاستثناء في الرجوع إلى الأخيره وبين كونه مجماًلاً قلت: الثمره بينهما وإن لم تظهر بالنسبه إلى الجمله الأخيره، إلا أنّها تظهر بالنسبه إلى سائر الجمل، لجواز التمسك بأصالة العموم فيها بالنسبه إلى مورد الاستثناء إن كان الاستثناء ظاهراً في الرجوع إلى خصوص الأخيره، بخلاف ما إذا كان مجماًلاً، لأنّ أصالة الظهور - التي من شعبها أصالة العموم - أصل عقلائي، ولم يحرز تمسك العقلاء بها فيما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينه كما في صورته إجمال الاستثناء بين رجوعه إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيره، بل يمكن أن يقال بعدم انعقاد ظهور للجمل المتقدمه في العموم في هذه الصوره. م ح - ي.

٢- (٢) كما إذا قال في فرض وحده عقد الوضع: «أكرم العلماء وسلّم عليهم وأضفهم إلّا الفساق» وفي فرض وحده عقد الحمل: «أكرم العلماء والطلّاب والهاشميين إلّا الفساق» وفي فرض تعدد العقدين: «أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميين إلّا الفساق». منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) فكان «إلّا الفساق» في الأمثله بمعنى «إلّا الفساق منهم» لكنّ المتكلم حذف الضمير اتكالا على وضوحه. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) ولكلّ منهما ثلاثه فروض، فتصير الصور هاهنا أيضاً ستاً، وإن لم يتعرّض الأستاذ «مدّ ظلّه العالى» هنا لما إذا تعدد عقد الحمل واتحد عقد الوضع بقسميه، أى ما إذا كان العنوان الجزئى منطبقاً على شخص واحد مجمع العناوين وما إذا كان منطبقاً على أشخاص وكان كلّ واحد منها مصداقاً لواحد من الجمل، نعم، إنّه سيسير إلى حكمهما - وهو الرجوع إلى الجميع - في التلخيص الذى يذكره عن قريب، فانتظر. م ح - ي.

الأولى: ما إذا كان منطبقاً على شخص واحد، لكنّه بوحدته مصداق لعناوين جميع الجمل، كما إذا قال: «أكرم العلماء والتجار والهاشميين إلّازيداً» وفرضنا أنّ الشخص المسمّى يزيد واحد في الخارج، وهو مع ذلك عالم، تاجر، هاشمي.

فإن كان عقد الحمل واحداً - كما في المثال - ظهر الاستثناء في الرجوع إلى الجميع، لما عرفت من أنّه يرجع إلى عقد الحمل الذي وقع في الجملة الأولى، وأمّا الرجوع إلى ما بعدها فلما تقدّم مراراً من أنّ عدم رجوعه إلى الأخيره يحتاج إلى بيان وقرينه.

وإن كان عقد الحمل - كعقد الوضع - متعدّداً، نحو «أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميين إلّازيداً» فلا ظهور للاستثناء، بل هو مجمل مردّد بين الرجوع إلى الجميع وإلى خصوص الأخيره، لأنّه يرجع إلى عقد الحمل كما عرفت، وحيث إنّ جميع الجمل مشتمله عليه فلا وجه لتعيين الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيره.

الثانية: ما إذا كان منطبقاً على أشخاص متعدّده، وكان كلّ واحد منها مصداقاً لواحد من الجمل، كما إذا كان المسمّى يزيد ثلاثة أشخاص، أحدهم عالم، والآخر تاجر، والثالث هاشمي.

فإن اتّحد عقد الحمل فالاستثناء وإن كان ظاهراً في الرجوع إلى جميع الجمل على ما عرفت في الصورة الأولى، إلّا أنّه يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

فمن قال بامتناعه ثبوتاً، أو بعدم جوازه إثباتاً - بمعنى كونه ممنوعاً بحسب اللغة والوضع، لعدم إجازته الواضع استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وإن كان ممكناً بحسب حكم العقل - فلا بد من أن يلتزم برجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، لأن هذه الاستحالة العقلية أو الممنوعية اللغوية قرينه على عدم إرادته الرجوع إلى الجميع.

إن قلت: لعلهم يلتزمون بعموم المجاز في المستثنى، بأن تستعمل كلمة «زيد» في المثال بمعنى «المسمى بزيد» مجازاً.

قلت: الاستعمالات المجازية وإن كانت صحيحة، إلّا أنّها خلاف الظاهر، فالأمر في المقام دائر بين ظهورين: أحدهما: ظهور الاستثناء في الرجوع إلى جميع الجمل، وهو يستلزم التجوّز في المستثنى، الثانى: ظهور المستثنى في معناه الحقيقى الذى هو شخص واحد، وهو يستلزم رفع اليد عن ظهور الاستثناء في الرجوع إلى الجميع والقول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلا بد من ملاحظه أقوى الظهورين وجعله قرينه على التصرف في الآخر، ولعله يختلف باختلاف المقامات، ولو لم يكن أحدهما راجحاً لكان الكلام مجملاً.

وأما بناءً على المختار من إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد عقلاً، وجوازه وضعاً، بل وقوعه في المحاورات العرفية عملاً، فلا إشكال في رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل، لكونه ظاهراً فيه بلا معارض.

وإن تعدّد عقد الحمل - كعقد الوضع - فلا - ظهور للاستثناء، بل كان مجملاً - مردداً بين الرجوع إلى الجميع وإلى خصوص الأخيرة بعين الملاك المتقدم في فرض كون المستثنى عنواناً جزئياً منطبقاً على شخص واحد داخل تحت جميع العناوين.

وحاصل جميع ما تقدّم - بناءً على ما هو المختار من رجوع الاستثناء إلى عقد الحمل، ومن جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد - أنّ الاستثناء ظاهر في الرجوع إلى جميع الجمل فيما إذا اتّحد عقد الحمل، وكذلك إذا تعدّد عقد الحمل واتّحد عقد الوضع، سواء كان المستثنى عنواناً عاماً (١) أو علماً (٢).

وأما إذا تعدّد العقدان كلاهما فلا ظهور للاستثناء، بل كان مجملاً مردّداً بين الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخير (٣). نعم، كان استثناء الأخير مراداً قطعاً، لكنّه من باب القدر المتيقّن، لا من باب ظهوره في الرجوع إلى خصوصها كما تقدّم.

نقد كلام صاحب الكفايه في المقام

وانقدح بما ذكرنا ما في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله، حيث ذهب إلى أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّده مجمل، ولم يفصل بين الصور (٤).

حكم موارد الإجمال

هل يجوز التمسك بأصالة العموم في الجمل المتقدّمه على الأخيره عند إجمال الاستثناء أم لا يجوز؟

ص: ٣٩٩

١- (١) سواء كان مشتملاً على الضمير أو فاقداً له. م ح - ي.

٢- (٢) سواء كان منطبقاً على شخص واحد جامع للعناوين المستثنى منها أو على أشخاص دخل كلّ منها تحت واحد من تلك العناوين. م ح - ي.

٣- (٣) فالاستثناء ظاهر في الرجوع إلى الجميع في ثمان صور، ومجمل في أربع. م ح - ي.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٢٧٤.

الحقّ هو الثاني، لأنّ ملاك أصاله الظهور - التي من شعبها أصاله العموم - هو بناء العقلاء، ولم يحرز بنائهم عليها فيما إذا اكتنف الكلام بما يصلح للقريبته كما في المقام (١).

فلا بدّ - في مورد الاستثناء من غير الأخيره - من الرجوع إلى الأصول العمليّه كما قال صاحب الكفايه (٢).

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

لكنّ المحقّق النائيني رحمه الله ذهب إلى جواز التمسّك بأصاله العموم، بدعوى أنّ تكرار (٣) عقد الوضع في الجملة الأخيره مستقلّاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجملة الأخيره إلى دليل آخر مفقود في الفرض، وأمّا توهم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقريبته فهو غير صحيح، لأنّ المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك قد اكتفى في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيره لكان مخللاً ببيانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام بذكر عقد الوضع في الجملة الأخيره لا يكون موجب لرجوعه إلى الجميع (٤)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ٤٠٠

١- (١) بل لا ينعقد للكلام ظهور حينئذٍ. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٧٤.

٣- (٣) اعتماد هذا المحقّق الكبير على تكرار عقد الوضع في الاستدلال إنّما هو لأجل ذهابه إلى رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع. م ح - ي.

٤- (٤) أجود التقريرات ٢: ٣٧٦.

وفيه: أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا كان الاستثناء مجملاً. مردّداً بين الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيره، فتعلّق غرض المتكلّم بعدم البيان(1)، فإنّه أراد إلقاء بعض المطلب إلى المخاطب وإخفاء بعضه الآخر عنه.

نعم، ما أفاده رحمه الله يتمّ لو كان المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، لكنّه خارج عن محلّ البحث، لأنّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان الاستثناء مجملاً.

وبالجملة: قوله: «تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيره مستقلاًّ يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام» إن أراد به رجوع الاستثناء إلى الأخيره بعنوان القدر المتيقّن فهو لا يفيد، وإن أراد به رجوعه إليها بعنوان الظهور(2) فهو خارج عن محلّ النزاع.

هذا تمام الكلام في الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّده.

ص: ٤٠١

-
- ١- (١) والفرق بين الإهمال والإجمال أنّ الغرض لم يتعلّق بالبيان في الإهمال، وتعلّق بعدم البيان في الإجمال. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) كما يدلّ عليه قوله رحمه الله: «وأتمّيا القسم الأوّل - أعنى به ما يكون عقد الوضع فيه مكرّراً فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيره». أجود التقريرات ٢: ٣٧٦. م ح - ٥.

فى تخصص الكتاب و تقبيده بالخبر الواحد

الفصل العاشر فى تخصص الكتاب و تقبيده بالخبر الواحد

أشاره

لا ريب فى جواز تخصص الكتاب و تقبيده بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو بالخبر الواحد المحفوف بالقرينه القطعيه.

إنما الإشكال فى تخصصه و تقبيده بالخبر الواحد المجرد عنها المعتر بالخصوص، وفيه أقوال: ثالثها: التوقف.

الحق فى المسأله

والمختار جوازه - كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله (1) - لوجهين:

الأول: أن سيره الفقهاء على العمل بالأخبار الآحاد فى قبال عمومات الكتاب وإطلاقاته إلى زمن الأئمه عليهم السلام، واحتمال أن يكون ذلك بواسطه القرينه واضح البطلان.

الثانى: أنه لو لا الجواز لزم إلغاء الخبر بالمره أو تخصص حجتته بموارد نادره، ضروره ندره خير لم يكن على خلافه عموم أو إطلاق من الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك، فإن فى كتاب الله عمومات وإطلاقات كثيره

ص: ٤٠٣

١- (١) كفايه الأصول: ٢٧٤.

وارده فى العبادات والمعاملات، مثل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ» (١)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٢)، «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (٣)، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٤)، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٥)، «أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ» (٦)، ونحوها.

وما من خبر واحد إلا هو فى مقام تخصيص مثل هذه الآيات أو تقييدها، ولو وجد ما لم يكن كذلك لكان فى غاية الندره.

أدلة المنكرين ونقدها

واستدلّ من قال بعدم الجواز بوجه:

الأول: أنّ الكتاب قطعى الصدور والخبر الواحد ظنى السند، ولا يمكن للدليل الظنى أن يقابل القطعى، فضلاً عن تقدّمه عليه.

وفيه: أنّ معارضة الكتاب مع الخبر الواحد ليست بين سنديهما حتى يقال:

إنّ الكتاب قطعى ولا يزاحمه الظنى، ولا بين دلالتيهما، لكون الخبر أظهر فى مقام الدلالة أو نصّاً، بل بين دلالة الكتاب وسند الخبر، ودليل الحجّية فى كليهما وإن كان بناء العقلاء (٧)، إلّا أنّ بنائهم على أصله العموم والإطلاق

ص: ٤٠٤

١- (١) البقرة: ٤٣.

٢- (٢) البقرة: ١٨٣.

٣- (٣) آل عمران: ٩٧.

٤- (٤) المائدة: ١.

٥- (٥) البقرة: ٢٧٥.

٦- (٦) المائدة: ٥.

٧- (٧) حيث إنّ أصله العموم والإطلاق من مصاديق أصله الظهور التى هى أصل عقلائي، وأهم أدلّة حجّية الخبر الواحد أيضاً بناء العقلاء. منه مدّ ظله.

مشروط بعدم وجود قرينه على التخصيص والتقييد، وبنائهم على حجّيه الخبر الواحد مطلقاً (1)، فدلّيل حجّيه خبر الثقة فى المقام وارد على أصالتي العموم والإطلاق، لانتفاء موضوعهما عند قيام الخبر على التخصيص والتقييد.

الثانى: أنه لا دليل على حجّيه خبر الثقة إلاّ الإجماع الذى هو دليل لثبى، فلا بدّ من الأخذ بقدره المتيقن، وهو ما إذا لم يقم على خلاف الخبر عامّ أو مطلق كتابى.

وفيه أولاً: أنهم إن أرادوا به الإجماع المصطلح فهو ممنوع، ضروره أن جماعه من القدماء وغيرهم أنكروا حجّيه الخبر الواحد، وإن أرادوا به بناء العقلاء فقد عرفت أنهم يعملون بخبر الثقة مطلقاً، ولو كان فى مقابله عامّ أو مطلق.

وثانياً: أنّ الدليل على حجّيه الخبر الواحد لا- ينحصر فى الإجماع، فإنّ تواتر الأخبار إجمالاً- على حجّيته ممّا لا- يكاد يمكن إنكاره، وإن أمكن إنكار التواتر اللفظى أو المعنوى.

وثالثاً: سلّمنا أنّ الإجماع دليل منحصر، إلاّ أنا لا نشكّ فى معقد الإجماع لنضطرّ إلى الأخذ بالقدر المتيقن، فإنّ كيف يمكن التشكيك فى عمل المجمعين بخبر الثقة فى المقام؟ بعدما عرفت من سيره الفقهاء وأصحاب الأئمه عليهم السلام على العمل به فى قبال عمومات الكتاب وإطلاقاته، على أنه هل يمكن أن يجمعوا على حجّيه خبر لم يوجد أصلاً أو كان نادراً جداً كما عرفت؟

ص: ٤٠٥

١- (١) ويشهد عليه أنّ القاعده الأولى - مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّه - هى تساقط الخبرين المتعارضين، ومقتضى التساقط أنّ كلّاً منهما حجّيه، إلاّ أنا نظرهما معاً إذ لا نتمكّن من الجمع بينهما، والأخذ بأحدهما ترجيح بلا مرجح، مع أنّ حجّيه الخبر لو كانت مقيدة بعدم دليل مخالف فى مقابله لكان كلّ منهما فاقداً لشرط الحجّيه. منه مدّ ظله.

الثالث: الأخبار الدالّة على أنّ الأخبار المخالفه للقرآن يجب طرحها، أو ضربها على الجدار، أو أنّها زخرف، أو أنّها ممّا لم يقل بها الإمام عليه السلام (١).

فلا بدّ من تخصيص ما دلّ على حجّيته خبر الواحد بهذه الأخبار.

وفيه: أنّ العامّ والخاصّ المختلفين في الإيجاب والسلب وإن كانا متناقضين عند المنطقيين، إلّا أنّهما ليسا كذلك عرفاً في مقام التقنين (٢)، فراجع إلى وجدانك، هل تجد التناقض بين قول المولى: «أكرم كلّ عالم» وبين قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء»؟! لو تحققت بينهما مخالفه لتحققت في الكلام المشتمل على المخصّص المتصل أيضاً، لعدم تغيّر المرادات بتغيّر العبارات، فهل يمكن الالتزام بأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم إلّا الفساق منهم» كان ذيل كلامه مناقضاً لصدوره؟!

فالخبر المخالف لعموم القرآن لا يعدّ مخالفاً له عرفاً.

ويشهد عليه أولاً: وجود العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد في نفس القرآن، نحو: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٣) و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (٤)، فإنّ الربا عقد عقلائي حرّمه القرآن، والظاهر أنّ تحريمه وضعي (٥)، فالآية تدلّ على عدم صحّة العقد الربوي، فلا يجب الوفاء به.

فهل يمكن الالتزام بتحقيق الاختلاف في القرآن؟ مع أنّ أحد وجوه إعجازه

ص: ٤٠٦

١- (١) راجع للإطلاع على هذه الروايات إلى وسائل الشيعة ١٠٦: ٢٧ وما بعدها، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٢- (٢) كما تقدّم في أوائل مبحث العامّ والخاصّ، الصفحة ٢٨٢.

٣- (٣) المائدة: ١.

٤- (٤) البقرة: ٢٧٥.

٥- (٥) وإن ثبت في محله أنّ الربا حرام في الإسلام بالحرمة التكليفية أيضاً. منه مدّ ظله.

عدم الاختلاف فيه، قال الله تعالى: «لو كان من عند غير الله لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا»^(١)، فحيث لم يوجد فيه اختلاف أصلاً لكان معجزه من عند الله.

وثانياً: أنّ الخبر الخاصّ لو كان مصداقاً لما يخالف القرآن ومحكوماً بالضرب على الجدار بمقتضى هذه الأخبار، لكان كذلك فيما إذا حَفَّ بالقرينه القطعيه أيضاً، مع أنّ جواز تخصيص الكتاب وتقييده به متفق عليه.

وثالثاً: أنّ كلّ واحد من الأخبار المخصّيه لعمومات الكتاب أو المقيده لإطلاقاته وإن كان ظني الصدور، إلّا أنّنا نعلم إجمالاً بصدور بعضها، فهل لنا طريق إلى التخلّص منه في قبال مثل قوله صلى الله عليه وآله: «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^(٢) إلّا القول بعدم صدق المخالفه على المقابله بنحو العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد؟

إن قلت: يمكن التخلّص من هذا الإشكال بطريق آخر، وهو الالتزام بتخصيص قوله صلى الله عليه وآله: «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» بتلك الأخبار المخالفه للكتاب المعلوم صدورها إجمالاً.

قلت: لسان هذا الخبر آبي عن التخصيص، لعدم إمكان القول بأن مراده صلى الله عليه وآله أنه لا يصدر منه ما خالف كتاب الله إلّا في بعض الموارد.

وبالجملة: إنّ المخالفه بنحو العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد لا تعدّ مخالفه عرفاً.

الرابع: أنّه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً،

ص: ٤٠٧

١- (١) النساء: ٨٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١١١: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

والتالى باطل، فالمقدّم مثله.

توضيح ذلك: أنّ التخصيص تحديد بحسب الأفراد، والنسخ تحديد بحسب الأزمان، وبعبارة اخرى: التخصيص عبارة عن إخراج الأفراد العرضية، والنسخ عبارة عن إخراج الأفراد الطولية، ولا- إشكال فى عدم جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد، فكذلك تخصيصه به.

وفيه أولاً: أنّ القاعده تقتضى جواز النسخ والتخصيص كليهما بالخبر الواحد، إلّا أنّ الإجماع والضروره قاما بعدم جواز النسخ به، بخلاف التخصيص، لما عرفت من أنّ سيره الفقهاء وأصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل بالأخبار الآحاد فى قبالات عمومات الكتاب.

وثانياً: أنّ قياس التخصيص بالنسخ مع الفارق، فإنّ النسخ أمر مهمّ توافر الدواعى على نقله بحيث لو كان لبان بالتواتر، فلو دلّ عليه خبر واحد لانكشف لنا أنّه مجعول وإن كان فى أعلى درجه الصحّة، بخلاف التخصيص، فإنّه أمر متداول بين العقلاء، ولا يتكثّر الدواعى على ضبطه ونقله، فيثبت بالخبر الواحد كما يثبت بالمتواتر.

ص: ٤٠٨

الفصل الحادى عشر فى أحوال العام والخاص

إشاره

لا يخفى أن للعام والخاص المتخالفين أحوالاً مختلفه، فإن الخاص تارة:

يكون مقارناً للعام، وأخرى: متقدماً عليه، وثالثه: متأخراً عنه، والمتأخر منهما إما أن يكون صادراً قبل حضور وقت العمل بالمتقدم أو بعده.

فهل يكون الخاص فى جميع الصور مخصصاً للعام، أو يكون مخصصاً تارة وناسخاً مره ومنسوخاً اخرى؟

لابد من ملاحظه كل من الصور على حده وبيان ما هو الحق فيها، فنقول:

الصورة الأولى والثانيه: ما إذا كان الخاص مقارناً للعام (١)، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به (٢) فذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أنه لا محيص عن كون الخاص مخصصاً وبيانياً للعام فى كلتا صورتين (٣).

أما الصورة الأولى فواضحه.

وأما الصورة الثانيه، فلأن الخاص وإن صدر بعد العام بمدّه، إلا أنه

ص: ٤٠٩

-
- ١- (١) كما إذا قال المولى: «أكرم كل عالم» ثم قال عقيبه: «لا تكرم زيد العالم». م ح - ى.
 - ٢- (٢) كما إذا قال يوم السبت: «أكرم كل عالم يوم الثلاثاء» ثم قال يوم الاثنين: «لا تكرم زيدا العالم». م ح - ى.
 - ٣- (٣) كفايه الأصول: ٢٧٦.

لا يصح ناسخيته له إذا كان قبل حضور وقت العمل بالعام، لأن النسخ عباره عن «رفع الحكم الواقعي (1) الثابت في الشريعة» فلا يتعلق بالأوامر الامتحانيه، وحينئذ فلا يمكن النسخ في المقام، لأنه يستلزم أن يتعلق حكم جدى واقعى بالعموم ثم يرفع بالنسبه إلى مورد الخاص قبل حضور وقت العمل به، وهذا لا يتصور له غرض معقول، فلا بد من أن يكون الخاص في هذا القسم في مقام بيان أن الإراده الجدّيه المتعلقه بالدليل العام كانت مقصوره على غير مورد الخاص من أول الأمر، وهذا هو معنى التخصيص.

هذا ما أفاده بعضهم توضيحاً لكلام صاحب الكفايه حول عدم إمكان النسخ في الصورة الثانيه.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله

لكنّ المحقق النائيني رحمه الله فصل في المقام، فذهب إلى إمكان تعلق النسخ - كالتخصيص - بالقضايا الحقيقيه غير الموقته قبل حضور وقت العمل بها، دون القضايا الخارجيه والحقيقيه الموقته، فإنه قال:

إنهم ذكروا أن نسخ الحكم قبل وقت العمل به غير معقول، وعليه بنوا لزوم كون الخاص المتقدم مخصّياً للعام المتأخر الوارد قبل حضور وقت العمل بالخاص، ولكنّ التحقيق أن ما ذكره في المقام إنما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجيه من أحكام القضايا الحقيقيه، وذلك لأنّ الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعوله في القضايا الخارجيه لصح ما ذكره، وأما إذا كان من قبيل الأحكام المجعوله في القضايا الحقيقيه الثابته

ص: ٤١٠

١- (١) «الواقعي» هاهنا في مقابل «الامتحاني». منه مدّ ظلّه.

للموضوعات المقدّر وجودها كما هو الواقع في أحكام الشريعة المقدّسه، فلا مانع من نسخها بعد جعلها ولو كان ذلك بعد زمان قليل، كيوم واحد أو أقل، لأنه لا يشترط في صحّحه جعله وجود الموضوع له في العالم أصلاً، إذ المفروض أنه حكم على موضوع مقدّر الوجود. نعم، إذا كان الحكم المجعول في القضيه الحقيقيه من قبيل الموقّات، كوجوب الصوم في شهر رمضان المجعول على نحو القضيه الحقيقيه (١) كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول في القضايا الخارجيه قبل وقت العمل به، فلا محاله يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أوّلاً حكماً مولوياً مجعولاً بداعي البعث أو الزجر.

وبالجملة: إذا كان معنى النسخ هو ارتفاع الحكم المولوى بانتهاء أمدّه فلا محاله يختصّ ذلك بالقضايا الحقيقيه غير الموقّته، وبالقضايا الخارجيه أو القضايا الحقيقيه الموقّته بعد حضور وقت العمل بها، وأمّا القضايا الخارجيه أو الحقيقيه الموقّته قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكيم الملتفت، والوجه في ذلك ظاهر (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وفيه: أنه مبنى على تعلق الحكم في القضايا الحقيقيه بالموضوعات المقدّر وجودها، مع أنك قد عرفت خلافه (٣)، لأننا لا نسلم أنّ المتكلم نزل فيها

ص: ٤١١

١- (١) فلو فرض أنّ قوله تعالى - في سورة البقره، الآيه ١٨٣ - «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» نزل في رجب، وقوله تعالى - في سورة البقره، الآيه ١٨٥ - «وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» في شعبان، لا يمنع جعل الثاني ناسخاً للأوّل، لأنه يستلزم نسخ الحكم المجعول في القضيه الحقيقيه الموقّته قبل حضور وقت العمل به، وهو مستحيل. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام المحقّق النائيني رحمه الله.

٢- (٢) أجود التقريرات ٢: ٣٩٤.

٣- (٣) راجع ص ٣٥٦.

الأفراد المعدومه في زمن الخطاب منزله الموجوده، بل القضيّه الحقيقيه ما حكم فيها بأنّ كلّما إذا وجد في الخارج لصدق عليه عنوان الموضوع فعند وجوده يترتب عليه المحمول.

فالحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفايه رحمه الله من كون الخاصّ الوارد بعد العامّ وقبل حضور وقت العمل به مخصّصاً، كالخاصّ المقارن له، ولا يمكن أن يكون ناسخاً، من دون فرق في ذلك بين أنواع القضايا.

الصوره الثالثه: ما إذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ.

فهل يحمل الخاصّ في هذه الصوره على التخصيص أو على النسخ؟

هاهنا إشكال مهمّ، لأنّ حمله على التخصيص يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح، وحمله على النسخ يستلزم أولاً: مخالفه سيره الفقهاء، لأنّ سيرتهم في جميع الأزمان على تخصيص العامّ بالخاصّ، من دون ملاحظه تاريخهما وأنّ الخاصّ هل صدر قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو لا؟

وثانياً: يلزم منه أن يكون جلّ العمومات منسوخه، لصدور أكثر ما يشتمل على الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، بل قد يفصل بينهما أكثر من مأتى سنه، كما إذا كان الخاصّ في كلام العسكري عليه السلام والعامّ في القرآن أو في كلام النبيّ صلى الله عليه وآله، وهل يمكن الالتزام بورود النسخ على أكثر العمومات في الشريعه؟ مع أنّنا نعلم أنّ النسخ في غايه الندره، بخلاف التخصيص، ولذا قالوا: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» ولم يقولوا: «ما من عامّ إلّا وقد نسخ».

فهل لنا طريق إلى حلّ هذه العويصه؟

أشار المحقق الخراساني رحمه الله إلى حلها بقوله:

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصّياً صاً، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعي، وإلا لكان الخاصّ أيضاً مخصّياً صاً له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

توضيحه: أن العامّ على قسمين:

أ - ما كان وارداً لبيان الحكم الواقعي، أي ما كان صادراً لأن يعمل بعمومه من حين صدوره من دون انتظار حاله اخرى (٢)، فلا يجوز فيه تأخير المخصّص عن أول لحظه يجب على المكلف الاشتغال بامثاله، لأنه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح، فلا بدّ من حمل الخاصّ في هذا القسم على النسخ.

ب - ما كان وارداً فعلاً لضرب القانون فقط، لا لأجل الجرى على طبقه بعمومه من لحظه صدوره، بل يريد المولى أن يبيّن حدوده وثغوره بعداً، ولا منع من تأخير المخصّص في هذا القسم عن وقت اشتغال المكلف بالعمل على طبقه بتخيّل تعلق إرادته المولى بعمومه، بل يجوز الفصل بين هذا القسم من العمومات ومخصّصاتهما وإن كان بأعوام كثيره.

ص: ٤١٣

١- (١) كفايه الأصول: ٢٧٦.

٢- (٢) ولا يخفى أن الحكم الواقعي بهذا المعنى غير الحكم الواقعي المصطلح عندهم، فإنه عباره عمّا يتعلّق بالأشياء بعناوينها الأوّليه في مقابل الحكم الظاهري الذي يتعلّق بما شكّ في حكمه الواقعي، كما فصل في محلّه، وأيضاً هو غير الحكم الواقعي الذي يصدر لأجل العمل والامثال، في مقابل ما يصدر أحياناً لأجل الاختبار والامتحان. منه مدّ ظلّه.

والحاصل: أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة الذي هو قبيح عند العقلاء يختصّ بالقسم الأوّل، وغالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات من قبيل القسم الثاني، فلا إشكال في حمل الخصوصات على التخصيص.

هذا توضيح ما أشار إليه المحقّق الخراساني رحمه الله بالإجمال.

نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله في المسأله

ونوقش فيه بأنّ القسم الثاني من العمومات إن كانت من أوّل الأمر مشتملة على قرينه داخلية داله على عدم ورودها لبيان الحكم الواقعي، فلا يجوز التمسك بها في موارد الشكّ، لأننا نحتمل أن تكون هذه الموارد من موارد التخصيص الذي سيحيىء فيما بعد.

وإن لم تشتمل عليها، بل كانت حين صدورها ظاهره في بيان الحكم الواقعي، ثم ظهر الخلاف بعد ورود المخصّصات، فلا فرق بين هذا القسم من العمومات والقسم الأوّل في قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنّ ملاك قبحه هو الإغراء بالجهل، وهو موجود في المقام.

ويمكن الجواب عنه بأننا نختار الشكّ الأوّل، وظهورها في عدم ورودها لبيان الحكم الواقعي، بل لصرف جعل القانون، لا يقتضى المنع من التمسك بها في موارد الشكّ، لوجوب الرجوع إلى أصالة العموم ما لم يأت مخصّص من قبل المولى.

لكن يرد على كلام المحقّق الخراساني رحمه الله أنّه لا دليل على تنويع العمومات الواردة في الشريعة - سيّما العمومات القرآنية - على نوعين، ولا يصحّ استناد التنويع إلى ورود مخصّصات بعد حضور وقت العمل ببعض العمومات دون

بعضها، لأنّ قوام النوع إنّما هو بأمر داخل في نفسه (١)، لا بما هو خارج عنه غير مرتبط به، كالمخصّص بالنسبة إلى العام.

على أنّ الحكم الواقعي يطلق في الأصول نوعاً على ما تعلّق بالأشياء بعناوينها الأولى، في مقابل الحكم الظاهري، وأحياناً يطلق على ما صدر لأجل العمل والامتنال، في مقابل الحكم الامتحاني، وأما ما استظهرناه من كلام صاحب الكفاية رحمه الله في معنى الحكم الواقعي وغير الواقعي فلم يأت في كلام أحد غيره.

الحقّ في حلّ الإشكال

وقد اجيب عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس علّه تامّه لحكم العقل بقبحه، فيمكن أن يصير حسناً إذا اشتمل على مصلحة أقوى.

وتوضيحه يحتاج إلى مقدّمه، وهي:

أنّ بعض العناوين علّه تامّه لحكم العقل بحسنها أو قبحها، كـ «العدل» و «الظلم» لعدم إمكان انفكاك الحسن عن العدل والقبح عن الظلم، وبعضها الآخر لا تكون علّه تامّه، بل تكون مقتضيه لآصافها بالحسن أو القبح، كـ «الصدق» و «الكذب» فإنّ الصدق لو خلّى وطبعه حسن، ولكن إذا اشتمل على مفسده أقوى يصير قبيحاً، والكذب لو خلّى وطبعه قبيح، ولكن إذا انطبق عليه عنوان ذو مصلحة أقوى يصير حسناً.

ص: ٤١٥

١- (١) سواء كان هذا الأمر الموجب للتنويع هو الفصل المميّز، كانقسام الجنس إلى أنواعه، أو غيره، كانقسام النوع إلى أصنافه، فالنوع هاهنا أعمّ من النوع المنطقي. م ح - ي.

إذا عرفت هذا فنقول:

قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة تارةً: يكون لأجل وقوع المكلف في مشقة زائده، كما إذا دلّ العامّ على حكم وجوبى والخاصّ على عدم ذلك الحكم في مورده، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال - بعد قيام العبد بإكرام جميع العلماء - : «لا يجب عليك إكرام فسّاق العلماء» فإكرام الفسّاق منهم كان كلفه زائده تحمّلها العبد لأجل تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأخرى: لأجل تفويت مصلحة لازمه الاستيفاء عن المكلف، أو إلقائه في مفسده لازمه الاجتناب، كما إذا دلّ العامّ على الجواز والخاصّ على الوجوب أو الحرمة (١).

والحاصل: أنّه لا قبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة إلّا من جهة كونه مستلزماً لأحد هذه الأمور الثلاثة، وليست هذه الأمور علّه تامّة للقبح، بل تكون مقتضيه له مؤثّر فيه لو لم ينطبق عليها مصلحة أقوى كما في الشريعة المقدّسه.

ويشهد عليه (٢) أولاً: نزول القرآن تدريجاً في ثلاث وعشرين سنه، مع أنّ واجباته كانت مشتمله على المصلحه ومحرماته على المفسده من بدايه الإسلام، ففات عن مسلمى صدر الإسلام مصالح كثيره لازمه الاستيفاء ووقعوا في مفاسد كثيره لازمه الاجتناب، لكنهم حيث لم يستعدّوا في بدايه

ص: ٤١٦

١- (١) فإنّ المولى إذا قال: «يجوز إكرام كلّ عالم في شهر رمضان» واختار العبد جانب الترك لفات عنه مصلحة ملزمه سبعة أيّام لو قال المولى في اليوم السابع من رمضان: «يجب إكرام العلماء العدول في هذا الشهر» وإذا اختار جانب الفعل لوقع في مفسده ملزمه لو قال: «يحرم إكرام العلماء الفسّاق في هذا الشهر». م ح - ى.

٢- (٢) أى على كون تأخير البيان عن وقت الحاجة مشتملاً على مصلحة أقوى في الشريعة. م ح - ى.

بعثه النبي صلى الله عليه وآله للإقبال على جميع الواجبات وترك جميع المحرمات - بل لو كلفوا بجمعها في ذلك الزمان لتنفروا عن الإسلام - بينها النبي صلى الله عليه وآله لهم تدريجاً.

وثانياً: دلالة بعض الروايات على أنّ بيان جملة من الأحكام على عهده القائم المنتظر «عجل الله تعالى فرجه الشريف» فإنّه عليه السلام إذا قام يحكم بما لم يحكم به أحد قبله (١)، مع أنّنا نعلم أنّ تلك الأحكام ليست من أحكام دين جديد غير الإسلام، لكنّ الناس لا يستعدّون لقبولها قبل قيامه عليه السلام فأخر بيانها وتنفيذها إلى ذلك الزمان، وإن استلزم تفويت مصالح لازمه الاستيفاء أو الإلقاء في مفاصد لازمه الاجتناب بالنسبة إلى أهل زماننا.

الصورة الرابعة: ما إذا تقدّم الخاصّ وورد العامّ قبل حضور وقت العمل به.

ولابدّ من جعل الخاصّ في هذه الصورة أيضاً مخصّصاً للعامّ، لاستحاله كون العامّ ناسخاً له، لما عرفت في الصورة الثانية (٢) من أنّه يستلزم أن يتعلّق حكم جدّي واقعي (٣) بشيء ثمّ يرفع قبل حضور وقت العمل به، وهذا لغو، إذ لا يتصوّر له غرض معقول.

وأما التخصيص فلا يتوجّه إليه إشكال، لأنّ الممتنع لو قلنا به إنّما هو تأخير البيان عن وقت العمل بالمبين، وأمّا تقديمه عليه فلا إشكال في جوازه.

الصورة الخامسة: ما إذا ورد العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ.

فكما يحتمل فيها بحسب الإمكان ومقام الثبوت أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ، يحتمل أيضاً أن يكون العامّ ناسخاً له.

ص: ٤١٧

١- (١) كما ورد أنّه عليه السلام يقتل الشيخ الزاني، ويقتل مانع الزكاه. بحار الأنوار ٣٠٩:٥٢، الباب ٢٧، باب سيره وأخلاقه وخصائص أهل زمانه، الحديث ٢. م ح - ي.

٢- (٢) راجع ص ٤٠٩.

٣- (٣) «الواقعي» هاهنا في مقابل «الامتحاني». منه مدّ ظلّه.

وأما بحسب مقام الإثبات فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنّ التعارض وقع بين ظهور الخاصّ في الدوام والاستمرار وظهور العامّ في العموم، والقاعده تقتضى تقدّم الثانی على الأول، لأنّ ظهور العامّ في العموم مستند إلى الوضع وظهور الخاصّ في الدوام مستند إلى الإطلاق، ولا يمكن أن يقاوم الإطلاق في مقابل الوضع، لكنّ كثرة التخصيص حتّى اشتهر «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» مع قلّه النسخ في الأحكام جدّاً توجب أن يصير ظهور الخاصّ في الاستمرار أقوى من ظهور العامّ في العموم، فيقدّم احتمال التخصيص على احتمال النسخ (١).

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

ونوقش فيه أولاً: بأنّه لا يمكن أن يدلّ الخاصّ على الاستمرار، لأنّه يدلّ على أصل الحكم الذي هو متقدّم رتبةً على استمراره، فليسا في رتبة واحده كى يمكن أن يثبت كلاهما بدليل واحد.

فاستمرار حكم الخاصّ لا بدّ من أن يكون مستنداً إمّا إلى استصحاب عدم نسخه بالعامّ، أو إلى مثل ما روى عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه قال: «أيّها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة وحرامي حرام إلى يوم القيامة» (٢) فإنّ لسان هذه الروايه آبٍ عن التخصيص.

ولا يصحّ التمسك بواحد منهما في المقام.

ص: ٤١٨

١- (١) كفاية الأصول: ٢٧٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٦٩: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢.

أمّا استصحاب عدم النسخ، فلأنّه أصل عملي مشروط بما إذا شكّ في الحكم الواقعي، مع أنّ أصله العموم الجارّيه في ناحيه العامّ أصل لفظي ناظر إلى الواقع، ورافع لموضوع الأصل العملي.

وأما الحديث النبوي المذكور، فلأنّه لا يدلّ على بقاء كلّ حكم من أحكام الإسلام إلى يوم القيامة وعدم نسخه حتّى في داخل الشريعة، بل يدلّ على أنّ شريعته محمّد صلى الله عليه وآله باقيه إلى يوم القيامة، ولا يأتي دين آخر ينسخها، ويشهد عليه ثبوت موارد من النسخ في داخل الإسلام.

وثانياً: لا- إطلاق في جانب الخاصّ ليستظهر منه الدوام والاستمرار، وذلك لأنّ جريان أصله الإطلاق يتوقّف على تماميه مقدّمات الحكمه التي منها عدم القرينه على التقييد، والعامّ الذي صدر من المولى بعد العمل على طبق الخاصّ يكون قرينه على تقييد حكمه بحسب الزمان.

وبالجملة: لا طريق لنا إلى إثبات الدوام والاستمرار في حكم الخاصّ، فيبقى ظهور العامّ في العموم بلا معارض، فلا بدّ من الحكم بكونه ناسخاً لحكم الخاصّ.

البحث حول ما ذكر نقداً على كلام صاحب الكفايه

ويمكن أن يجاب عن الإشكال الثاني بأنّه مبنيّ على كون الإطلاق متوقّفاً على عدم مطلق القرينه على التقييد، وأمّا بناءً على ما اختاره صاحب الكفايه رحمه الله من أنّ القرينه التي يكون عدمها من مقدّمات الحكمه هي خصوص القرينه المتّصله (1)، فلا يرد عليه هذا الإشكال، ضروره

ص: ٤١٩

١- (١) وظاهر الجلّ لو لا الكلّ أنّهم أرادوا توقّف الإطلاق على عدم خصوص القرينه المتّصله، ولذا اختلفوا في أنّ المطلق هل يحمل على المقيّد - في مثل ما إذا قال المولى في دليل: «أعتق رقبه» وفي دليل آخر: «لا تعتق رقبه كافره» - أم لا يحمل، إذ لا يتصوّر حمل المطلق على المقيّد إلّا بعد الفراغ عن ثبوت الإطلاق المتوقّف على تماميه مقدّمات الحكمه، فعلم أنّ القرينه إذا كانت منفصله لا تضرّ عندهم بالإطلاق. م ح - ي.

انفصال العام الذي يدعى صلاحيته للقريته على تقييد الخاصّ الظاهر بإطلاقه في الاستمرار.

نعم، لا- يمكن دفع الإشكال الأوّل - أعني امتناع استفادة استمرار حكم الخاصّ من نفس دليله (1)، ولا من استصحاب عدم النسخ، ولا من الحديث النبويّ - عن كلام المحقّق الخراساني رحمه الله.

التحقيق في المسألة

فماذا هو الحقّ في المقام؟ هل نلتزم بكون العامّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ ناسخاً له؟ كما يقتضيه هذا الإشكال، وهل يمكن القول به؟ مع استقرار سيره الفقهاء على حمل الخاصّ على التخصيص مطلقاً، سواء تقدّم على العامّ أو تأخّر عنه، وسواء ورد المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده، من دون أن يخطر ببالهم احتمال النسخ أصلاً.

الحقّ هو حمل الخاصّ على التخصيص تبعاً للفقهاء، لكن لا لما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله، ليرد عليه الإشكال المتقدّم، بل لأجل نكته لا يبقى معها مجال للنسخ أصلاً.

وهي أنّ النسخ - كما عرفت - هو «رفع الحكم الثابت في الشريعة» فلا يتحقّق النسخ إلّا بيد المقنّن، فإنّه قد يجعل حكماً ظاهراً في الدوام

ص: ٤٢٠

١- (١) لما عرفت من استلزامه دلالة دليل واحد على أمرين مختلفين في الرتبة. م ح - ي.

والاستمرار(١)، ثم يرفعه بعد برهه من الزمن، مع أنّ الأحكام الواصلة إلى العباد بواسطة الأئمة عليهم السلام بل بواسطة النبي صلى الله عليه وآله أيضاً لا تكون مجعولة بأيديهم، لأنّ المقنن هو الله سبحانه لا غير، ولكنهم عليهم السلام كانوا يحكون ويبيّنون قوانينه تعالى للعباد، فلا تقدّم لما في القرآن أو في الأحاديث النبويّة من الأحكام على ما في الأحاديث الرضويّة أو العسكريّة مثلاً من حيث الجعل والتقنين، وإنّما التقدّم من حيث الإبلاغ والحكاية، فلا مجال للقول بكون المتأخّر منها ناسخاً للمتقدّم.

والحاصل: أنّ الخاصّ يحمل على تخصيص العامّ في جميع صور تعارضهما، سواء كانا متقارنين أو تقدّم أحدهما على الآخر، وسواء ورد المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده.

وعليه فلا فائده في البحث عمّا إذا كان تاريخهما مجهولاً، كما فعل المحقّق الخراساني رحمه الله.

هذا تمام الكلام في العامّ والخاصّ (٢).

ص: ٤٢١

١- (١) ودوام الحكم وإن لم يكن مراداً جدياً، إلّا أنّ بعض المصالح تقتضى جعله بنحو يتخيّل العبد أنّه حكم دائمى، فإذا نسخ تبين له أنّه كان محدوداً بقطعه خاصّه من الزمان. م ح - ي.

٢- (٢) ونحن لا نتعرّض للبحث عن حقيقه النسخ كما فعل صاحب الكفايه رحمه الله، لأنّه مسأله غير اصوليّه. منه مدّ ظلّه.

المقصد الخامس: فى المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

اشاره

وفيه فصول

ص: ٤٢٣

فى تعريف المطلق وما يتعلّق به

الفصل الأوّل فى تعريف المطلق وما يتعلّق به

إشاره

عرّف المطلق بأنّه «ما دلّ على شائع فى جنسه».

البحث حول هذا التعريف

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: وقد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الإيتراد أو الإنعكاس (١)، وأطال الكلام فى النقض والإبرام، وقد نبهنا فى غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا يجوز أن لا يكون بمطرّد ولا بمنعكس (٢)، إنتهى.

نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّ شرح الإسم إنّما هو فيما إذا كان المخاطب جاهلاً بمعنى اللفظ رأساً، فإنّ المتكلّم لا يقول: «سعدانه نبت» إلّا إذا جهل المخاطب بأنّها من الجمادات أو الحيوانات أو النباتات، مع أنّ المبتدئين بأصول الفقه - فضلاً عن

ص: ٤٢٥

١- (١) أمّا الأوّل: فلشموله لمن وما وأى الاستفهاميّة الدالّة على العموم البدلى وضعاً وغيرها ممّا ذكر فى المطوّلات، وأمّا الثانى: فلعدم شموله للألفاظ الدالّة على نفس الماهيّة، مثل أسماء الأجناس وغيرها، مع أنّهم يطلقون عليها لفظ المطلق فى استعمالاتهم بلا لحاظ علاقة. كفايه الأصول المحشّى ٢: ٤٦٨.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٨٢.

الفضلاء - يعرفون إجمالاً معنى «المطلق» لعدم كونه مبهماً بحيث يفتقرون لمعرفة معناه الإجمالى إلى توضيح وتعريف لفظى.

وثانياً: أنّ المستشكل ليس غير المعرّف، بل الذين عرّفوه بما ذكر أنفسهم كانوا يبحثون حوله ويستشكلون عليه بعدم الإطّراد أو الإنعكاس وأطالوا الكلام فى النقض والإبرام، فهل يمكن القول بأنّهم أرادوا منه شرح الاسم، ومع ذلك بحثوا عن أطّارده وانعكاسه؟!

فالظاهر أنّه تعريف حقيقى، فلا بدّ من بيان ما هو المراد منه أولاً ثمّ البحث عمّا قيل أو يمكن أن يقال حوله من الإشكالات، فنقول: الظاهر أنّ كلمه «ما» فى التعريف المذكور موصول بمعنى «لفظ» لأنّ الدلاله من شؤون اللفظ، و «الجنس» المأخوذ فيه أعمّ من الجنس المنطقى، لأنّ المراد منه «الأفراد المتجانسه» فيعمّ النوع، بل الصنف، كما يعمّ الجنس الحقيقى.

فالمطلق - بناءً على التعريف المذكور - عباره عن «لفظ دالّ على معنى سارٍ فى أفراده المتجانسه».

ويمكن المناقشه فيه بأربعة وجوه:

الأول: أنّه ظاهر فى كون الإطلاق وصفاً للفظ، مع أنّه أولاً وبالذات من أوصاف المعنى، وأمّا اللفظ فلا يسمّى مطلقاً إلّا بتبعه.

الثانى: أنّه إن اريد فى هذا التعريف أنّ كلمه «شائع فى جنسه» تشير إلى خصوصيّة فى المعنى الذى هو مدلول اللفظ المطلق (1) فلا إشكال فيه، وأمّا إن اريد أنّه من تتمّه مدلول اللفظ (2)، فهو ممنوع، لأنّ اللفظ وضع لنفس

ص: ٤٢٦

١- (١) فالمطلق عباره عن «لفظ دالّ على صرف الطبيعه» من دون أن يكون شيوعها وسريانها فى الأفراد من تتمّه مدلول اللفظ، إلّا أنّه يستفاد من اتّحاد الطبيعى مع أفراده. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) بأن يكون اللفظ المطلق دالّاً على أصل المعنى وعلى شيوعه فى أفراد كليهما. م ح - ى.

الطبيعه والماهية، فلا يكون حاكياً عن أفرادها، لأن الفرد هو الطبيعه المتشخصه بالتشخصات الفرديه لا صرف الطبيعه.

الثالث: أنه يعمّ المقيّدات، فإنّ «الرقبه المؤمنه» مثلاً، لفظ دالّ على معنى شائع في جنسه، مع أنه مقيّد، ولذا قالوا: يحمل المطلق على المقيّد إذا قال المولى في دليل: «أعتق رقبه» وفي دليل آخر: «أعتق رقبه مؤمنه».

إن قلت: لعلهم أرادوا بالموصول المأخوذ في التعريف لفظاً واحداً.

قلت: كلا، فإنّهم كثيراً ما يطلقون عنوان «المطلق» على المركّب من لفظين، ضروره أنه إذا قال: «إن أفطرت في شهر رمضان فأعتق رقبه مؤمنه» كان مطلقاً بالنسبه إلى العدا له والفسق، والعلم والجهل، والسواد والبياض، ونحوها، وإن كان مقيّداً بالنسبه إلى الإيمان والكفر.

الرابع: أنّ التعريف المذكور يقتضى حصر الإطلاق والتقييد في المعانى الكليه، إذ لا يعقل الشيوع والسريان في الجزئيات، مع أنّ الجزئى أيضاً قد يكون مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم زيداً» وقد يكون مقيّداً، كما إذا قال: «أكرم زيداً إن جاءك» ويعبر عنهما بالإطلاق والتقييد الأحواليين، ولا فرق في ذلك بين القول برجوع الشرط إلى الماده كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، أو إلى الهيئه كما هو مقاله المشهور، لجزئيه الماده والهيئه كليهما في المثال، أمّا الماده فلأنّ «الإكرام» وإن كان كلياً، إلّا أنه صار جزئياً لأجل إضافته إلى «زيد» الجزئى، وأمّا الهيئه فلأنّ لها معنى حرفياً، وقد عرفت أنّ الوضع في الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، كما عليه المشهور.

فينبغى أن يعرّف المطلق بأنه «معنى عارٍ عن القيد» لسلامته عن المناقشات المتقدمه.

نعم، يمكن أن يستشكل عليه بأنه لا ينعكس، لخروج مثل «الرقبه المؤمنه»

عن تحته، لاشتمالها على القيد، مع أنها مطلقة من حيث العدالة والفسق ونحوهما كما عرفت آنفاً.

لكن يمكن أن يجاب عنه بأن الإطلاق والتقييد أمران اضافيان، فيمكن أن يكون ما هو مطلق بالنسبة إلى مفهوم مقيداً بالنسبة إلى مفهوم آخر، فالرقبة المؤمنة مطلقة بلحاظ العدالة والفسق، لعدم تقييدها بهما، لكنّها مقيدة بالنسبة إلى الإيمان والكفر، لاشتمالها على قيد الإيمان.

كيفية التقابل بين الإطلاق والتقييد

ثمّ لا يخفى أنّ الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكه، ولأجل ذلك ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم جريان أصالة الإطلاق في صيغته الأمر لإثبات توصيلته ما شكّ في تعديته وتوصيلته، لاستحاله أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه، فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، لأنه عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد(١).

ثمّ إنّ الإطلاق والتقييد تارة يرجعان إلى الحكم(٢)، وأخرى إلى متعلقه(٣)، وثالثة إلى المكلف(٤).

ص: ٤٢٨

- ١- (١) تقدّم تفصيل ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله وجوابه في ص ١٢١-١٣١ من الجزء الثاني.
- ٢- (٢) نحو «أعتق رقبه» و «إن ظاهرت فأعتق رقبه» فإنّ وجوب العتق في الأول مطلق، وفي الثاني مقيد بالظهار. م - ح - ي.
- ٣- (٣) نحو «أعتق رقبه» و «أعتق رقبه مؤمنه» فإنّ الإطلاق والتقييد هاهنا يرتبطان بعتق الرقبه. منه مدّ ظلّه.
- ٤- (٤) نحو قوله تعالى - في سورة البقره، الآيه ٢١ -: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ» وقوله تعالى - في سورة آل عمران، الآيه ٩٧ -: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» فإنّ «من استطاع» بحسب القواعد الأدبيّه عطف بيان ل «الناس» فكأنّه قيل: «لله على المكلف المستطيع حج البيت». منه مدّ ظلّه.

الفصل الثانى فى بيان ما وضع له بعض الألفاظ التى ىطلق عليها المطلق

أشاره

منها: اسم الجنس، سواء كان من الجواهر، كـ «إنسان» و «رجل» و «فرس» و «حيوان» أو الأـعراض، كـ «سواد» و «بياض» أو الاعترابيات (1)، كـ «الزوجيه» و «الملكيه».

والحقّ أنّ اسم الجنس وضع لنفس الطبيعه والماهيه.

إن قلت: فكيف ىحمل اسم الجنس على بعض أفراده فى مثل «زيد إنسان» مع عدم اتّحادهما فى الماهيه، فإنّ ماهيه المحمول هى «الحيوان الناطق» وماهيه الموضوع هى «الحيوان الناطق المتشخص بالتشخصات الفرديه»؟ فهل ىمكن الاتّرام بأنّ لفظ «الإنسان» استعمل هاهنا فى غير ما وضع له مجازاً؟!

قلت: الحمل فى مثله ىكون شائعاً صنعائاً، وىكفى فيه صرف الاتّحاد فى الوجود وكون الموضوع مصداقاً من مصاديق المحمول، وهذا متحقق فى المقام، لأنّ وجود الطبيعى عين وجود أفراده كما حقّق فى المنطق، فلفظ الإنسان استعمل هاهنا فى معناه الحقيقى، كما ىستعمل فيه فى موارد الحمل الأولى الذاتى.

ص: ٤٢٩

١- (١) عبّر عنها صاحب الكفايه بـ «العرضيات». منه مدّ ظله.

ولعلّ هذا الإشكال دعا المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى القول بنحو تغاير بين الوضع والموضوع له في أسماء الأجناس، بأنّ الواضع حينما أراد وضع اسم الجنس تصوّر الماهيّة اللابشرط القسّمى، لكن وضعه لذات المعنى ونفس الماهيّة، فإنّ لحاظ الماهيّة بنحو اللابشرط القسّمى في مرحله الوضع إنّما هو لتسريه الوضع إلى المعنى بجميع أطواره وحالاته، لا- لاعتباره في الموضوع له (١).

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في وضع اسم الجنس (٢).

نقد ما أفاده رحمه الله في المسألة

وهو كلام عجيب، لأنّ الأطوار والحالات هي الوجودات، وهل يمكن الإلتزام باشتمال الماهيّة عليها، مع أنّ الوجود خارج عن الماهيّة، عارض عليها، ولذا قالوا: «الماهيّة إمّا موجوده وإمّا معدومه».

ص: ٤٣٠

١- (١) وبالجملة: إنّ المعنى الذى استعمل فيه اسم الجنس تارة يتضمّن حاله خاصّه - مضافاً إلى أصل المعنى - كما فى الحمل الشائع الصناعى، فإذا قيل: «زيد إنسان» كان لمعنى «الإنسان» حاله، وإذا قيل: «عمرو إنسان» كان لمعناه حاله اخرى، وإذا قيل: «بكر إنسان» كان له حاله ثالثه، وأخرى يكون عارياً عن أيّ حاله، كما فى الحمل الأوّلى الذاتى، فإذا قيل: «الحيوان الناطق إنسان» استعمل لفظ «الإنسان» فى صرف ذات معناه بدون ضمّ حاله خاصّه إليه. وحيث إنّ الاستعمال فى كلا الموضوعين يكون بنحو الحقيقة فلا محاله لوحظ المعنى عند وضع اسم الجنس بنحو اللابشرط القسّمى لتسرى الوضع إلى المعنى بجميع حالاته وأطواره ويكون حقيقةً فيما إذا كان له حاله خاصّه، لكن وضع لصرف ذات المعنى ليصدق أيضاً بنحو الحقيقة فيما إذا استعمل فى صرف الطبيعه والماهيّة. منه مدّ ظلّه مع تتميم منّا توضيحاً لما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله. م ح - ى.

٢- (٢) نهاية الدرايه ٢: ٤٩٠.

وثبت في محلّه أنّ وجود الطبيعي عين وجود أفرادهِ، ولذا يتكثّر بتكثّرها مع أنّ ماهيّة الطبيعي لا تتكثّر أصلاً، وهذا أقوى شاهد على أنّ عالم الوجود غير عالم الماهيّة.

على أنّنا سلّمنا أنّ الواضع تصوّر الماهيّة اللا بشرط القسّمى في مرحلته وضع أسماء الأجناس، إلّا أنّ ما وضعت له هو نفس المعنى وصرف الماهيّة بإقرار هذا المحقّق الكبير، والاستعمال تابع للموضوع له لا للوضع، فكيف يمكن القول بأنّ لفظ «الإنسان» في «زيد إنسان» استعمل في غير ما استعمل فيه في «الحيوان الناطق إنسان» ومع ذلك كان الاستعمال في كليهما بنحو الحقيقه؟!

في تقسيم الماهيّة إلى أقسام ثلاثة

إنّ من التقسيم الدائر بين الفلاسفة، انقسام الماهيّة إلى لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا.

ثمّ إنّهُ اختلفت كلمات الأصوليين في تعيين المقسم، وأنّ الفرق بين اللا بشرط المقسمى والقسّمى ما هو؟ ويظهر من بعضهم أنّ المقسم هو نفس الماهيّة، وتقسيمها إلى الأقسام الثلاثة بالاعتبار واللحاظ، كما يفصح عنه ظاهر كلمات بعض الحكماء (١)، فالماهيّة إذا لوحظت مجرّده عن شيء تكون بشرط لا، وإذا لوحظت مقترنه به تكون بشرط شيء، وإذا لوحظت بذاتها، لا مقترنه ولا

ص: ٤٣١

١- (١) قال الحكيم السبزواري قدس سره في منظومته حول اعتبارات الماهيّة: مخلوطه، مطلقه، مجرّده عند اعتبارات عليها مورد همن لا بشرط وكذا بشرط شيء ومعنى بشرط لا استمع إلى فأول حذف جميع ماعداء والثاني كالحيوان جزءاً قد بدا ولا بشرط كان لاثنين نيمين أول قسم وثانٍ مقسم شرح المنظومه، قسم الفلسفه: ٩٥.

غير مقترنه تكون لا- بشرط، وبهذا يفرق بين الجنس والماده والنوع، فإن لوحظ الحيوان مثلاً لا بشرط يكون جنساً، وإن لوحظ بشرط لا يكون مادّه، وإن لوحظ بشرط شيء يكون نوعاً.

والفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى هو كون اللا بشرطيه قيداً فى الثانى دون الأوّل.

وقد اغترّ بظاهر كلماتهم أعظم فنّ الأصول، ووقعوا فى حيص ويص فى أقسام الماهيه والفرق بين المقسمى والقسمى حتّى ذهب بعضهم إلى أنّ التقسيم للحاظ الماهيه لا لنفسها.

كلام الإمام قدس سره حول أقسام الماهيه وتفسيرها

واعترض سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره على ما استظهره أعظم فنّ الأصول من كلمات أهل المعقول بقوله:

هذا، لكن حسن ظنّى بأهل الفنّ فى هذه المباحث، يمنعنى أن أقول: إنّ ظاهر هذه الكلمات مراده لهم، وإنّهم اقترحوا هذا التقسيم وما شابهه فى مباحث الجنس والفصل من غير نظر إلى عالم الخارج ونظام الكون، وكان غرضهم هو التلاعب بالمفاهيم والاعتبارات الذهنيه من دون أن يكون لهذه الأقسام محكيّات فى الخارج، أضف إلى ذلك أنّ ملاك صحّحه الحمل وعدم صحّحتها (١) عندهم هو كون الشىء المحمول لا- بشرط وبشرط لا، ولو كان هذا الملاك أمراً اعتبارياً لزم كون اعتبار شىء لا بشرط مؤثراً فى الواقع، ويجعل الشىء أمراً قابلاً للاتّحاد والحمل، ولزم من اعتباره دفعه اخرى بشرط لا،

ص: ٤٣٢

١- (١) «عدم صحّته» صحّ ظاهراً. م ح - ى.

انقلاب الواقع عمّا هو عليه. والحاصل: أنّه يلزم من اعتبار شخص واحد شيئاً واحداً على نحوين اختلاف نفس الواقع، كما يلزم من اعتبار أشخاص مختلفه صيروره الواقع مختلفاً بحسب اختلاف اعتبارهم، فتكون ماهيته واحدهً متّحدهً مع شيء ولا متّحده معه بعينه.

هذا مع أنّ الغرض من هذه التقسيمات وكذا الحمل هو حكاية الواقع ونفس الأمر، لا التلاعب بالمفاهيم واختراع امور ذهنيه، ومن ذلك يظهر ضعف ما ربما يقال من أنّ المقسم ليس هو نفس الماهية، بل لحاظ الماهية أو الماهية الملحوظه، وليت شعري أيّ فائده في تقسيم لحاظ اللاحظ، ثمّ أيّ ربط بين تقسيمه وصيروره الماهية باعتباره قابله للحمل وعدمها.

والذي يقتضيه النظر الدقيق - ولعلّه مراد القوم - هو أنّ للماهية بحسب واقعها حالات ثلاثه، لا تتخلف عن واقعها ولا يرجع قسم منها إلى قسم آخر وإن لوحظ على خلاف واقعه ألف مرّات (1)، حتّى أنّ الاختلاف الواقع بين المادّه والجنس والنوع واقعي لا اعتباري.

أمّا انقسام الماهية بحسب نفس الأمر إلى أقسام ثلاثه فلاّنها إذا قيست إلى أيّ شيء فإمّا أن يكون ذلك الشيء لازم الالتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها - كالتحيز بالنسبه إلى الجسميّة والزوجيّة بالنسبه إلى الأربعة - وهذه هي الماهية بشرط شيء، وإمّا أن يكون ممتنع الالتحاق بحسب وجودها أو ذاتها - كالتجرّد عن المكان والزمان بالنسبه إلى الجسم والفردية إلى الأربعة - وهذه هي الماهية بشرط لا، وإمّا أن يكون ممكن الالتحاق - كالوجود بالنسبه إلى الماهية والبياض إلى الجسم الخارجي - فهذه

ص: ٤٣٣

١- (١) «مرّه» صحيحه ظاهراً. م ح - ي.

هي الماهية اللابشرط، فالماهية بحسب نفس الأمر لا تخلو عن أحد هذه الأقسام، لا تتخلف عمّا هي عليه بورود الاعتبار على خلافه، وبهذا يخرج الأقسام عن التداخل، إذ لكل واحد حدّ معيّن لا ينقلب عنه إلى الآخر، ويتّضح الفرق بين اللابشرط المقسمي والقسمي، لأنّ المقسم نفس ذات الماهية، وهي موجودة في جميع الأقسام، واللابشرط القسّمى مقابل للقسمين بحسب نفس الأمر ومضادّ لهما.

والحاصل: أنّ مناط صحّح التقسيم هو الواقع لا اعتبار المعبر، فالماهية إن امتنع تخلفها عن مقارنها في واحد من مراتب الواقع، فهي بالنسبة إليه بشرط شيء، وإن امتنع لها الاتّصاف به، فهي بالنسبة إليه بشرط لا، وإن كان لها قابليته الاتّصاف واستعداده من غير لزوم ولا امتناع فهي بالنسبة إليه لا بشرط، كالأمثله المتقدّمه، وما ذكرنا وإن لم أر التصريح به، بل مخالف لظواهر كلماتهم، إلّا أنّه تقسيم صحيح دائر في العلوم، لا يرد عليه ما أوردناه على ظواهر أقوالهم (1)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

تكميل

ما أفاده الإمام قدس سره دقيق متين، فإنّ الحكماء بصدد بيان الأمور الواقعيّة، لا الأمور الاعتباريّة والتخيّليّة.

نعم، قد يرتبط تقسيم الماهية بالاعتباريات، كمسألة الوضع، فإنّ الواضع حينما أراد وضع لفظ «الإنسان» مثلاً تصوّر «الحيوان الناطق» بنحو الماهية اللابشرط، أي غير مقيدة بوجود شيء آخر - كالحزّيّة والرقيّة ونحوهما - ولا

ص: ٤٣٤

بعدمه، ووضع لفظ «الإنسان» له، وأما إذا أراد وضع لفظه «الرقبه» لاحظ «الحيوان الناطق» بشرط كونه عبداً ورقاً، ووضعها له، فما وضع له لفظ «الإنسان» هو الماهية اللابشرط، وما وضعت له لفظه «الرقبه» هو الماهية بشرط شيء، مع أن الوضع أمر اعتباري، لكونه تابعاً للتصوّر وللحافظ من دون أن يكون بين اللفظ والمعنى علقه ذاتيه (١).

فما أفاده الإمام رحمه الله من أن تقسيم الماهية إلى أقسامها الثلاثة تقسيم واقعي، ولا دخل للحافظ والاعتبار فيه، كان كلاماً دقيقاً متيناً في جوّ الفلسفة، لا في مبحث «اسم الجنس» من الأصول، فإنّ البحث هاهنا إنّما هو فيما وضع له اسم الجنس، وقد عرفت أنّ الوضع أمر اعتباري جعلي، ولا يمكن أن يتحقّق بدون اللحافظ.

والحاصل: أنّ اسم الجنس وضع لنفس الطبيعه والماهية، واستعمل فيها في جميع القضايا، سواء كان الحمل فيها أولياً ذاتياً، نحو «الحيوان الناطق إنسان» أو شائعاً صناعياً، نحو «زيد إنسان».

هذا تمام الكلام في اسم الجنس.

ومنها: علم الجنس.

والمشهور بين أهل العربيّة أنّه موضوع للطبيعه لا - بما هي هي، بل بما هي متعيّنه (٢)، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداه التعريف.

ص: ٤٣٥

١- (١) وإلّا لا-شترك جميع البشر في الانتقال إلى المعاني حين استماع ألفاظها، مع أنّ الفارسي مثلاً لا يفهم معاني الألفاظ العربيّة من دون تعلّم، وكذلك العكس. م ح - ي.

٢- (٢) بخلاف اسم الجنس، فإنّه موضوع للماهية بما هي هي، ف «أسد» وضع لنفس «الحيوان المفترس» و «أسامه» ل «الحيوان المفترس المتعيّن». منه مدّ ظلّه.

كلام صاحب الكفايه رحمه الله فيما وضع له علم الجنس

وتخيّل المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّ المراد بالتعيّن المأخوذ فيما وضع له علم الجنس هو التعيّن الذهني، ولذا استشكل عليه بأنّه يستلزم أن لا يصحّ حمله على الأفراد (١) بلا- تصرّف وتأويل، لأنّ مناط الحمل عليها هو الاتّحاد بحسب الوجود خارجاً، ولا يمكن أن يتّحد معها مالا وجود له إلّا ذهنياً.

فلو كان علم الجنس موضوعاً للماهيّة الملحوظة في الذهن لم ينطبق على أفرادهِ إلّا بعد تجريده من قيد اللحاظ، مع صحّ حمله عليها بدون التجريد والتجوّز كما لا يخفى، ضروره أنّ التصرّف في المحمول بإرادته نفس المعنى بدون قيده تعسّف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفه عليه. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيّة عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم.

فلا بدّ من القول بعدم الفرق بينه وبين اسم الجنس في كونه موضوعاً لصرف المعنى من دون أن يكون اللحاظ والتعيّن الذهني دخيلاً فيه أصلاً، والتعريف في علم الجنس لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي (٢).

هذا حاصل ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله.

كلام المحقّق الحائري رحمه الله تقدماً عليه

وناقش فيه العلّامة الحائري رحمه الله بقوله:

وفيما أفاده نظر، لإمكان دخل الوجود الذهني على نحو المرآتيه في نظر

ص: ٤٣٦

١- (١) كقولنا: «هذا الحيوان اسامه». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٨٣.

اللاحظ، كما أنه ينتزع الكليته عن المفاهيم الموجوده في الذهن، لكن لا- على نحو يكون الوجود الذهني ملحوظاً للمتصوّر بالمعنى الاسمي، إذ هي بهذه الملاحظه مباينه مع الخارج ولا ينطبق على شيء، ولا معنى لكليته شيء لا ينطبق على الخارج أصلاً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لفظ «أسامه» موضوع للأسد، بشرط تعيينه في الذهن على نحو الحكايه عن الخارج، ويكون استعمال ذلك اللفظ في معناه بملاحظه القيد المذكور، كاستعمال الألفاظ الدالّه على المعاني الحرفيه، فافهم وتدبر(1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ اللحاظ لا يكون دخيلاً فيما وضع له علم الجنس إلّا بنحو الآتيه، فلا يكون إلّا مرآةً لنفس المعنى.

نقد ما أفاده المحقّق الحائري رحمه الله في المسأله

وهذا من عجائب الكلمات التي لا- ينبغي صدورها من مثله رحمه الله، سيّما أنّ تنزيل المقام منزله انتزاع الكليته عن المفاهيم الموجوده في الذهن واضح البطلان، فإنّ البحث فيما وضع له علم الجنس، ولا يمكن الوضع بدون تصوّر اللفظ والمعنى، فإذا أراد الواضع وضع كلمه «أسامه» ل «الحيوان المفترس الملحوظ» فاللحاظ المتعلّق بتلك اللفظه وبهذا المعنى المقيد بقيد «الملحوظ» وإن كان آلياً، لكونه مقدّمه للوضع من دون أن يكون دخيلاً- في اللفظ الموضوع ولا- للمعنى الموضوع له، إلّا أنّ الملحوظيه لا يمكن أن تكون مرآة، لدخلها في الموضوع له جزءاً أو قيداً.

ص: ٤٣٧

وانقذح بذلك بطلان قياس المقام بانتزاع الكلّيه عن المفاهيم الموجوده فى الذهن، فإنّ هناك لحاظاً واحداً آلياً، وأمّا هاهنا فلنا فى طرف المعنى لحاظان:

أحدهما آلى مقدّمه للوضع، والآخر استقلالى تعلق به هذا اللحاظ الآلى، وهو الملحوظيه التى لها دخل فى الموضوع له جزءاً أو قيداً.

الحقّ فى المسأله

والحقّ فى المقام ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره، من أنّ المعرفه والنكره أمران واقعيان، ف «علم الجنس» وضع للماهيه المتعيّنه بالتعيّن الواقعى، وليس التعريف فيه لفظياً، كما التزم به المحقّق الخراسانى رحمه الله، ولا لحاظياً ذهنيّاً، كما استظهره من كلام أهل العربيّه.

فإليك نصّ ما أفاده رحمه الله فى تقريراته بقوله:

ويمكن أن يقال: إنّ الماهيه فى حدّ ذاتها لا- معرفه ولا نكره، لا متميزه ولا غير متميزه، بل تعدّد هذه من عوارضها، كالوجود والعدم، لأنّ التعريف فى مقابل التنكير عباره عن التعيّن الواقعى المناسب لوعائه، والتنكير عباره عن اللاتعيّن كذلك، على أنّ واحداً من التعريف والتنكير لو كان عين الطبيعه أو جزئها يمتنع عروض الآخر عليها، فحينئذٍ لأبأس بأن يقال: إنّ اسم الجنس موضوع لنفس الماهيه التى ليست معرفه ولا نكره، وعلم الجنس موضوع للماهيه المتعيّنه بالتعيّن العارض لها متأخراً عن ذاتها.

وبالجملة: اسم الجنس موضوع لنفس الماهيه، وعلم الجنس موضوع للطبيعه بما هى متميزه من عند نفسها بين المفاهيم، وليس هذا التميّز والتعيّن متقوماً باللحاظ، بل بعض المعانى بحسب الواقع معروف معيّن، وبعضها

منكور غير معين، وليس المراد من التعين هو التشخص الذى يساوق الوجود حتى يصير كالأعلام الشخصيه، بل المراد منه التعين المقابل للنكاره، فنفس طبيعه الرجل لا- تكون نكره ولا معرفه، فكما أن النكاره واللاتعين تعرضها، كذلك التعريف والتعين، فالتعريف المقابل للتكثير غير التشخص، فظهر أن الماهيه بذاتها لا- معروف ولا منكور، وبما أنها معنى معين بين سائر المعانى وطبيعه معلومه فى مقابل غير المعين، معرفه، ف «أسامه» موضوعه لهذه المرتبه، واسم الجنس لمرتبه ذاتها(1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

والحاصل: أن «علم الجنس» وضع للماهيه المقيسه إلى سائر المفاهيم، المتميزه عنها بالتميز الواقعي، و «اسم الجنس» وضع لنفس الماهيه، من دون قياسها إلى غيرها، حتى كأنه ليس فى العالم ماهيه اخرى سواها لتقاس إليها وتميز عنها، فعلم الجنس معرفه واقعا، واسم الجنس ليس معرفه ولا- نكره، فإذا دخل عليه «اللام» يصير معرفه، ويدل على ما يدل عليه علم الجنس، وإذا دخل عليه تنوين التكثير يصير نكره.

إن قلت: فما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس المعرف باللام؟

قلت: الفرق بينهما هو وحده الدال والمدلول فى الأول وتعددهما فى الثانى، فإن علم الجنس نحو «أسامه» لفظ واحد دال على الماهيه المتعينه، واسم الجنس المحلى باللام نحو «الأسد» يدل بأصل اللفظ على نفس الماهيه وباللام على تعيينها وتميزها عن سائر الماهيات.

ومنها: المفرد المحلى باللام.

ص: ٤٣٩

١- (١) تهذيب الأصول ٢: ٢٦٩.

إنَّ المحقِّق الخراساني رحمه الله وقع هاهنا أيضاً في الخطأ المتقدِّم منه في علم الجنس، فإنَّه قال:

المشهور أنَّ المفرد المعرّف باللام على أقسام: المعرّف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنًى، والظاهر أنَّ الخصوصيّه في كلّ واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدالِّ والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كلّ حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول، والمعروف (١) أنَّ اللام تكون موضوعه للتعريف ومفيده للتعين في غير العهد الذهني (٢).

وأنت خير بآئه لا- تعين في تعريف الجنس إلّا بالإشارة إلى المعنى المتميِّز بنفسه من بين المعاني ذهنياً، ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد (٣)، لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع ما لا موطن له إلّا بالذهن إلّا بالتجريد، ومعه لا فائده في التقييد (٤)، مع أنَّ التأويل والتصرّف في القضايا المتداوله في العرف غير خالٍ عن التعسّف، هذا مضافاً إلى

ص: ٤٤٠

١- (١) أي المعروف بين أهل العربيّه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

٢- (٢) قال المشكيني رحمه الله في حاشيه الكفاية: ومرادهم عدم إفادتها له فيه بالنسبه إلى الفرد، فإنّه لا تعين فيه خارجاً، لا بالنسبه إلى الجنس المتحقّق في ضمنه، فإنّها مفيده للتعين بالنسبه إليه حسب إفادته في تعريف الجنس محضاً، وإلّا لم يكن من مصاديق ما وضع للتعريف. كفايه الأصول المحشّى ٢: ٤٧٦.

٣- (٣) كقولنا: «زيد الإنسان». منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) أي لا فائده في تقييد اسم الجنس باللام والتعبير ب «زيد الإنسان» مكان «زيد إنسان» إذا أراد تجريده عن التعين الذهني الذي هو مفهوم اللام. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

أنّ الوضع لما لا- حاجه إليه، بل لا بدّ من التجريد عنه وإلغائه في الاستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرّف باللام أو الحمل عليه كان لغواً كما أشرنا إليه، فالظاهر أنّ اللام مطلقاً تكون للتزيين، كما في «الحسن» و «الحسين» واستفاده الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيّنها على كلّ حال ولو قيل بإفاده اللام للإشارة إلى المعنى (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله في المسأله

وفيه: ما تقدّم من أنّ اسم الجنس المحلّى باللام وعلم الجنس كلاهما وضعاً للماهيّة المتميّزه عن سائر الماهيات واقعاً، وإن تحقّق المفرد المعرّف بلام الجنس في جميع المفاهيم الكلّيه، بخلاف علم الجنس، فإنّه يختصّ ببعضها، كما قال ابن مالك: «ووضعوا لبعض الأجناس علم».

وبالجملة: يدلّ المفرد المحلّى بلام الجنس على الماهيّة المتعيّنه بالتعيّن الواقعي، لا الذهني.

ويشهد عليه أنّهم (٢) استثنوا من اللام الموضوعه للتعريف خصوص ما كان للعهد الذهني (٣)، لأنّ لام الجنس لو كان للإشاره إلى المعنى المتميّز من بين المعانى ذهنياً - كما استظهره المحقّق الخراسانى رحمه الله من كلامهم - لم يفرّقوا بينهما، بل كانوا يلتزمون إمّا بعدم وضع لام الجنس أيضاً للتعريف، وإمّا بدلاله لام العهد

ص: ٤٤١

١- (١) كفايه الأصول: ٢٨٤.

٢- (٢) أي الأدباء. م ح - ي.

٣- (٣) كما أشار إليه صاحب الكفايه رحمه الله بقوله: «والمعروف أنّ اللام تكون موضوعه للتعريف ومفيده للتعين في غير العهد الذهني».

الذهنى أيضاً عليه، فالتفرقة بينهما فى ذلك أقوى شاهد على أنهم أرادوا من التعريف، التعيين الواقعى، لا الإشاره الذهبية.

دلاله الجمع المحلى باللام على العموم

لا- إشكال فى دلاله الجمع المحلى باللام على الاستيعاب والاستغراق، إنما الإشكال فى منشأ هذه الدلاله، ويحتمل فيه ثلاثه وجوه:

أ- أن يكون نفس هذا العنوان - أعنى «الجمع المحلى باللام» - موضوعاً للعموم.

ب- أن يكون «اللام» - فى صورته دخولها على الجمع - موضوعه له مباشرة، بلا توسط الدلاله على التعيين، فلا يكون بسببها تعريف إلاً لفظاً.

ج- أن تدلّ «اللام» أيضاً على العموم، لكن بواسطه دلالتها على التعيين، بأن تكون موضوعه للتعريف، لكن تعريف مدخولها إذا كان جمعاً يقتضى الاستغراق، إذ لا تعين إلاً للمرتبه المستغرقة لجميع الأفراد.

وهذا الوجه الأخير ظاهر كلام المشهور من الأدباء.

إشكال صاحب الكفايه رحمه الله على أهل العرييه وجوابه

وناقش فى كلامهم المحقق الخراسانى رحمه الله بأنّ التعيين لا يختص بالمرتبه المستغرقة، لأنّ أقل مراتب الجمع أيضاً كذلك، لأنه متعين فى الثلاثه، ولا يقبل الزيادة أو النقصه (1).

ص: ٤٤٢

١- (١) كفايه الأصول: ٢٨٥.

لكن يمكن أن يجاب عنه بأن أقل مراتب الجمع وإن كان من حيث العدد مشخصاً، إلّا أنه مبهم مردّد بين احتمالات كثيره من حيث انطباق هذا العدد المشخص على الأفراد، بخلاف أكثر المراتب، فإنه متعين واقعاً لجميع الأفراد بلا إبهام أصلاً.

ولو كان أقل مراتب الجمع متعيناً بتعين تعريفى لكان كلمه «رجل» فى «جئنى برجل» أيضاً معرفه، لتقييده بقيد الوحده - كما اعترف به صاحب الكفايه (١) - فكما أنه نكره بلا إشكال مع كونه مشخصاً من حيث العدد كان أقل الجمع أيضاً كذلك، فلا طريق لدلاله اللام على التعيين فيما إذا كان مدخولها جمعاً، إلّا بأن تدلّ على المرتبه المستغرقه لجميع الأفراد.

والحاصل: أن جميع الاحتمالات الثلاثه المتقدمه فى منشأ دلاله الجمع المحلّى باللام على العموم صحيحه.

لكنّ الأنسب إلى الذهن من التعبيرات المتداوله فى كلمات الأصوليين هو الاحتمال الأول، فإنّ العنوان المذكور فى كلماتهم أنّ «الجمع المحلّى باللام وضع للعموم» (٢).

لكنّه لا ينافى كون اللام الداخله عليه للتعريف، وإن لم يستند العموم إليها، بل إلى نفس الجمع المحلّى باللام.

ومنها: النكره.

ص: ٤٤٣

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) فالجمع كما وضع لمعنى ذى مراتب: أقلها ثلاثه وأكثرها جميع الأفراد، كذلك وضع بوضع آخر فيما إذا كان محلّى باللام لخصوص المرتبه المستغرقه التى يعبر عنها بالعموم. منه مدّ ظلّه.

مَثَلُ الْمُحَقِّقِ الْخِرَاسَانِي رَحِمَهُ اللَّهُ لِلنَّكْرَةِ بِمِثَالَيْنِ: أ - «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ» (١).

ب - «جئني برجل» ثم قال: لا إشكال في أن المفهوم منها في الأول - ولو بنحو تعدد الدال والمدلول - هو الفرد المعين (٢) في الواقع، المجهول عند المخاطب، المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل، وأمّا الثاني فهو مبهم مطلقاً، لعدم تعيينه لا في الواقع، ولا - عند المخاطب، فإنه يدلّ على الطبيعه المأخوذه مع قيد الوحده، فيكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردداً بين الأفراد (٣).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله، وظاهره أنه التزم بوضعين للنكره.

نقد مقاله صاحب الكفايه رحمه الله في المقام

وفيه أولاً: أن تعدد الوضع فيها بعيد عن الأذهان.

وثانياً: أن بعضهم أشكل عليه بأن التعيين في القسم الأول يستند إلى

ص: ٤٤٤

١- (١) القصص: ٢٠.

٢- (٢) قال المشكيني رحمه الله في حاشيه الكفايه: والتحقيق: أن النكره بالحمل الشائع عبارته عن اسم الجنس الذي دخل عليه تنوين التنكير، والمستفاد من الأول نفس الطبيعه، ومن الثاني الوحده المفهوميه، ومفاد المجموع هي الطبيعه المقيدده بالوحده المفهوميه بنحو تعدد الدال والمدلول، فيكون مفاد النكره حصّه كليّه دائماً، غايه الأمر أنها إذا وقعت في تلو الأوامر والنواهي وأمثالهما بقيت على كليّتها وقابليّته انطباقها على كثيرين، وإذا وقعت في مثل «جائني رجل» أو «أي رجل جائك؟» خرجت عن قابليّته المذكوره وتعيّنت في فرد معيّن عند المتكلّم كما في الأول، أو عند المخاطب كما في الثاني، لكنّ الدالّ على التعيين ليس لفظ «النكره» وهو مجموع اسم الجنس مع التنوين، بل قرينه خارجيه اخرى، وهو الإخبار في الأول، وكون السؤال ب «أي» عن المعين عند المخاطب في الثاني، وهذا لا ينافي كون مفاد النكره بما هي حصّه كليّه. كفايه الأصول المحشّى ٢: ٤٨١.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٢٨٥.

الإخبار(١) والحكاية عن الماضى، لا إلى النكره، إذ لا فرق بين «جائنى رجل» و «جئنى برجل» فى مفهوم كلمه «رجل» فإنه يدلّ على الطبيعه المقيده بالوحده فى كليهما(٢).

بل يمكن أن يناقش فى كلام صاحب الكفايه بكلام أدقّ، وهو أنّ المخبر عنه وإن كان متعيّناً بحسب الواقع فى الأول، إلّا أنّه مبهم بحسب الحكايه والإخبار.

توضيح ذلك: أنّ المتكلم إذا قال: «جائنى رجل» فلا ريب فى أنّ المخبر عنه متعيّن واقعاً بجميع تشخّصاته، والمتكلم عالم بأنّه «زيد بن عمرو» مثلاً، لكنّه لا يريد رفع الستار وكشف القناع عن جميع خصوصياته، وإلّا لقال: «جائنى زيد ابن عمرو» بل يريد الحكايه عن بعض ما وقع.

وبالجملة: إنّ المحقق الخراسانى رحمه الله وهذا البعض الذى استشكل عليه تخيلاً أنّ قوله: «جائنى رجل» كاشف عن الواقع المتعيّن، إلّا أنّهما اختلفا فى أنّ الكشف هل هو مستند إلى مفهوم كلمه «رجل» أو إلى إسناد المجيء الإخبارى إليه، غافلين عن أنّه لا يمكن أن يكون حاكياً إلّا عن صرف مجيء رجل واحد مبهم.

والحاصل: أنّه لا فرق بين «جائنى رجل» و «جئنى برجل» فى مفهوم النكره، فإنّها فى كليهما تدلّ على الماهيه المقيده بالوحده، فتكون كلياً ينطبق على كثيرين.

ص: ٤٤٥

١- (١) كما تقدّم نقله آنفاً عن المشكينى رحمه الله. م ح - ى.

٢- (٢) فإنّ اسم الجنس - أعنى نفس «رجل» مع قطع النظر عن تنوينه - يدلّ على الماهيه، وتنوينه على قيد الوحده. منه مدّ ظلّه.

كلام صاحب الكفاية في ذلك

ثم إنَّ المحقق الخراساني رحمه الله بعد الفراغ عن البحث فيما وضع له اسم الجنس وعلمه والمحلى باللام والنكره قال:

إذا عرفت ذلك فالظاهر صحه إطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكره بالمعنى الثاني (١)، كما يصح لغه، وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وفق اللغه، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى (٢).

نعم، لو صح ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالإرسال والشمول البدلي (٣)، لما كان ما اريد منه الجنس أو الحصه عندهم بمطلق، إلّا أنّ الكلام في صدق النسبه.

ولا يخفى أنّ المطلق بهذا المعنى لطور التقييد غير قابل، فإنّ ماله من الخصوصيه (٤) ينافيه ويعانده، وهذا بخلافه بالمعنيين (٥)، فإنّ كلّاً منهما له قابل، لعدم انثامهما بسببه أصلاً كما لا يخفى، وعليه لا يستلزم التقييد تجوّزاً في

ص: ٤٤٦

١- (١) قد عرفت أنّ المحقق الخراساني رحمه الله ذهب إلى أنّ مفهوم النكره في مثل «جائني رجل» مغاير لمفهومها في مثل «جئني برجل» فقال هاهنا بصحّه إطلاق المطلق عليها بالمعنى الثاني، لا بالمعنى الأوّل. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فإنّ المطلق في اللغه بمعنى «الماهيّه العاريه عن القيد» حتّى قيد الإرسال والشمول البدلي، والظاهر أنّه بهذا المعنى يطلق في كلمات الأصوليين على اسم الجنس والنكره بالمعنى الثاني. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

٣- (٣) حيث تقدّم تعريفه ب «ما دلّ على شائع في جنسه». م ح - ي.

٤- (٤) وهى الإرسال والعموم البدلي. م ح - ي.

٥- (٥) أى معنى اسم الجنس والنكره. م ح - ي.

المطلق، لإمكان إرادته معنى لفظه منه وإرادته قيده من قرينه حال أو مقال، وإنما استلزمه لو كان بذلك المعنى (١)، نعم، لو أريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتصل أو منفصل (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ المطلق إذا كان عند الأصوليين بمعنى «الماهيّة العارِيه عن القيد» كان موافقاً لمعناه لغهً، وكان إطلاقه على اسم الجنس والنكره الواقعه عقيب الأوامر والنواهي ونحوهما صحيحاً حقيقهً، وكان تقييده من دون تجوّز ممكناً، بأن يراد معنى لفظه منه وقيده من قرينه اخرى، بنحو تعدّد الدالّ والمدلول.

وأما لو كان عندهم بمعنى «الماهيّة المقيّده بالإرسال والشمول البدلي» - كما نسب إليهم - كان لهم فيه اصطلاح على خلاف اللغه.

لكنّ الكلام فى صدق هذه النسبه، ويبعدها أولاً: أنّ هذا المعنى المنسوب إليهم للمطلق يستلزم عدم صدقه عندهم على اسم الجنس والنكره إلّا تجوّزاً، بتجريده من قيد الإرسال والعموم البدلي، وهو خلاف ظاهر كلماتهم، وثانياً:

أنّ المطلق بهذا المعنى غير قابل لطروّ التقييد من غير تجوّز وتجريد.

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المسأله

وفى صدر كلامه نظر، لأنّ القول بخروج القسم الأوّل من النكره - وهى الواقعه فى مقام الإخبار والحكايه عمّا وقع (٣)، نحو «جائنى رجل» - عن تحت المطلق مبنى على تعدّد الوضع فيها، وقد عرفت المناقشه فيه.

ص: ٤٤٧

١- (١) لأنّ التقييد يستلزم تجريده من قيد الإرسال والعموم البدلي وإرادته صرف الماهيّه منه. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٨٦.

٣- (٣) أو فى مقام الاستفهام عمّا وقع، نحو «أى رجل جائك؟». م ح - ي.

سَلَمْنَا أَنَّ مَفْهُومَ النِّكَرِ فِي مِثْلِ «جَائِئِي رَجُلًا» هُوَ الْفَرْدُ الْمَعْيَنُ فِي الْوَاقِعِ، الْمَجْهُولُ عِنْدَ الْمَخَاطَبِ، وَفِي مِثْلِ «جَائِئِي رَجُلًا» هِيَ الطَّبِيعَةُ الْمَأْخُودَةُ مَعَ قَيْدِ الْوَحْدَةِ، فَيَكُونُ الْأَوَّلُ جَزَائِيًّا، وَالثَّانِي كَلْبِيًّا، لَكِنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ (١) عَدَمَ انْحِصَارِ الْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ بِالْكَلْبِيَّاتِ، فَإِنَّهُمَا يَجْرِيَانِ فِي الْمَفَاهِيمِ الْجَزَائِيَّةِ أَيْضًا، بَلْ جَلَّ الْقِيُودُ تَرْجِعُ إِلَيْهَا، أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: «ضَرَبْتُ زَيْدًا يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَبْلَ الزَّوَالِ عِنْدَ الْأَمِيرِ» تَرْجِعُ جَمِيعَ هَذِهِ الْقِيُودِ الثَّلَاثَةِ إِلَى وَقُوعِ الضَّرْبِ الْخَارِجِيِّ عَلَى زَيْدٍ، وَهُوَ أَمْرٌ جَزَائِيٌّ؟

نَعَمْ، مَا أَفَادَهُ فِي ذِيْلِ كَلَامِهِ - مِنْ أَنَّ الْمَطْلُوقَ يَدُلُّ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا عَلَى نَفْسِ الْمَاهِيَّةِ، لَا عَلَى الْمَاهِيَّةِ الْمَقْتَدَةِ بِالْإِرْسَالِ وَالشُّمُولِ الْبَدَلِيِّ - كَلَامٌ مَتِينٌ.

ص: ٤٤٨

١- (١) رَاجِعْ ص ٤٢٧.

الفصل الثالث فى مقدمات الحكمة

أشاره

لابد هاهنا من توضيح ما سمى بمقدمات الحكمة والبحث حول دخلها فى ثبوت الإطلاق وبيان نتيجتها على فرض تماميتها.

كلام صاحب الكفايه فى ما استفاد منها

ثم إن المحقق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى أن نتيجه مقدمات الحكمة هى الإرسال والشمول، حيث قال: وقد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل «رجل» إلا على الماهية المبهمه وضعاً، وأن الشيعاء والسريان - كسائر الطوائى - يكون خارجاً عما وضع له، فلا بد فى الدلالة عليه من قرينه حال أو مقال أو حكمه (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: ما تقدم (٢) فى مبحث العام والخاص من أن مقدمات الحكمة إذا تمت

ص: ٤٤٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٨٧.

٢- (٢) راجع ص ٢٥٦.

فغايه ما تقتضيه أن تمام ما تعلق به حكم المولى هو طبيعه الموضوع، فإذا قال: «أحل الله البيع» أو «أعتق رقبه» وتمت مقدمات الحكمه (١) التي يتوقف الإطلاق عليها كان معنى الإطلاق فيهما أن تمام الموضوع فى حكم المولى هو «البيع» و «الرقبه» وأما قولنا فى الأول: «سواء تحقق بالصيغه أو بالمعاطاه» مثلاً، وفى الثانى: «سواء كانت مؤمنه أم كافره» فليس دخيلاً فى معنى الإطلاق، بل نضطرّ إلى أمثال هذه التعابير فى مقام توضيح الإطلاق.

وهذا هو الفارق بينه وبين العموم، فإنّ العام يدلّ على العموم ويحكى عن الأفراد والكثرات بالوضع، وأما المطلق فيدلّ بلفظه على صرف الماهية وبمعونه مقدمات الحكمه على أنّ تمام الموضوع لحكم المولى هو نفس هذه الماهية لا-غير، وأمّا الشمول والسريان فى الأفراد فلا يقتضيه لا بلفظه ولا بمعونه قرينه الحكمه، وكون مآل الإطلاق هو الاستغراق تارةً، نحو «أحلّ الله البيع» والبديله اخرى، نحو «أعتق رقبه» كالعموم، لا يقتضى اتّحاد واقعيتهما وتغايرهما بصرف دلالة العام على تلك الواقعيه بالوضع، والمطلق بمعونه الحكمه.

ولعلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله خلط بين مسأله الدلاله ومسأله الاتّحاد فى الخارج، حيث إنّ الطبيعه التى يدلّ عليها المطلق متّحده مع مصاديقها، فتخيّل أنّه يدلّ على المصاديق، لكنّه غفل عن أنّ عالم الدلاله غير عالم الاتّحاد فى الخارج.

وكيف كان، فقد أنكر بعضهم توقّف الإطلاق على ما يسمّى بمقدمات

ص: ٤٥٠

الحكمه من كون المولى فى مقام البيان، وعدم قيام قرينه على التقييد، وعدم تحقق القدر المتيقن فى مقام التخاطب.

وأثبت المشهور، لكنهم اختلفوا أولاً: فى توقف الحكمه على واحد من الأمور الثلاثة، أو على اثنين، أو على جميعها، وثانياً: فى أن المراد منها ما هو؟

فلا بد من توضيح كل واحد من هذه المقدمات أولاً، وملاحظه أنها هل تكون دخيلة فى تحقق الإطلاق أم لا ثانياً؟ فنقول:

المقدمه الأولى: كون المتكلم فى مقام البيان

فلو صدر كلامه بنحو الإهمال أو الإجمال (1) فلا إطلاق.

ولا يخفى أنه اريد من لفظ «المراد» هاهنا المراد الاستعمالى، لا الجدوى، وإلا فلا يعقل ما ذهبوا إليه من أن المطلق يحمل على المقيّد فى مثل ما إذا قال المولى فى دليل: «أعتق رقبه» وفى دليل آخر: «لا تعتق رقبه كافره».

لأنّ الإطلاق لو كان متوقفاً على كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده الجدوى لم يكن هاهنا مطلق لكى يحمل على المقيّد، لكشف الدليل الثانى عن تعلّق إرادته الجدويه فى الدليل الأول بوجود عتق خصوص الرقبه المؤمنه، مع أنه لم يشتمل على قيد الإيمان، فلم يكن فى مقام بيان تمام مراده الجدوى.

على أنه يستلزم عدم جواز التمسك بأصالة الإطلاق عند الشكّ فى التقييد الثانى، لكشف التقييد الأول عن عدم كون المولى فى مقام بيان المراد الجدوى، ولو لم يكن فى هذا المقام لانتفى الإطلاق فرضاً.

ص: ٤٥١

١- (١) والفرق بينهما أن غرض المولى فى الإجمال تعلّق بإلقاء كلامه مبهماً، كما فى متشابهات القرآن، وأمّا الإهمال فهو عبارته عن عدم تعلّق الغرض، لا ببيان تمام المراد ولا بالإبهام والإجمال. منه مدّ ظله.

فلا شبهه في أنهم أرادوا بهذه المقدمه كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده الاستعمالي الذي لا ينافيه التقييد(١).

وبعبارة اخرى: لا بد في تحقق الإطلاق من كون المتكلم في مقام جعل قانون يرجع إليه عند الشك في أصل التقييد أو في التقييد الزائد، نظير ما تقدم في العام والخاص.

إذا تبين المراد من المقدمه الأولى فلا بد من ملاحظه أن الإطلاق هل يتوقف على إحرازها أم لا؟

كلام المحقق الحائري رحمه الله في ذلك

قال العلامة المؤسس الحائري رحمه الله:

ويمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في الحمل على الإطلاق عند عدم القرينه، بيانه أن المهملة مردده بين المطلق والمقيّد ولا- ثالث، ولا- إشكال أنه لو كان المراد المقيّد يكون الإراده متعلقه به بالأصله، وإنما ينسب إلى طبيعه بالتبع، لمكان الاتحاد، فنقول: لو قال القائل:

«جئني بالرجل» أو «برجل» يكون ظاهراً في أن الإراده أولاً وبالذات متعلقه بالطبيعه، لا أن المراد هو المقيّد ثم أضاف إرادته إلى الطبيعه لمكان الاتحاد، وبعد تسليم هذا الظهور تسرى الإراده إلى تمام الأفراد(٢)، وهذا معنى الإطلاق(٣)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

ص: ٤٥٢

١- (١) لأن التقييد لا يقتضى إلتضييق الإراده الجدّيه. م ح - ي.

٢- (٢) هذا ينطبق على ما نسب إلى المشهور من كون الإطلاق عباره عن الشيوع والسريان. منه مدّ ظله.

٣- (٣) درر الفوائد: ٢٣٤.

وفيه أولاً: أنّ إنكار هذه المقدمه يستلزم حمل كلام المولى على الإطلاق حتّى فيما إذا كان في مقام الإجمال أو الإهمال، وهل يمكن الالتزام بجريان أصله الإطلاق في «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٢) لنفى دخل ما شكّ في دخله جزءاً أو شرطاً في الصلاة أو الصوم حتّى فيما إذا كان الشارع في مقام الإجمال أو الإهمال؟!

وثانياً: أنّه لو لم يحرز كون المتكلم في مقام البيان فلا- وجه لما ادّعاه من ظهور مثل قوله: «جئني برجل» في تعلق الإرادة أولاً وبالذات بالطبيعه، لعدم إمكان استناد هذا الظهور إلى اللفظ المطلق، لأنّه وإن وضع لنفس الطبيعه والماهية، إلّا أنّه لا يكاد يدلّ على كونها مراده للمتكلم (٣)، لأنّ الإرادة من الصفات النفسانيه التي لا ترتبط بالدلالات اللفظيه، فلا بدّ لإثبات هذا الظهور من التمسّك بذيل قرينه الحكمه، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبة» وكان في مقام بيان تمام مراده حكم العقل بأنّه أراد وجوب عتق مطلق الرقبه (٤).

ص: ٤٥٣

١- (١) البقره: ٤٣.

٢- (٢) البقره: ١٨٣.

٣- (٣) بل الأمر كذلك في سائر موارد أصله الظهور، فإنّ المتكلم إذا قال: «رأيت أسداً» فلا إشكال في كون «الأسد» موضوعاً ل «الحيوان المفترس» وأمّا جعل هذا المعنى على عهده المتكلم وأنّه أراد فلا- يمكن استفادته من اللفظ، بل يستند إلى بناء العقلاء على حمل الألفاظ على معانيها الحقيقيه وأنّها مراده للافظها مالم تكن قرينه على المجاز. منه مدّ ظله.

٤- (٤) إذ لو أراد وجوب عتق خصوص الرقبه المؤمنه مثلاً لكان مخللاً بغرضه، وهو قبيح على الحكيم. م ح - ي.

المقدّمه الثانيه: انتفاء القرينه على التقييد

ويحتمل أن يكون المراد انتفاء خصوص القرينه المتّصله، وأمّا وجود القرينه المنفصله فلا- ينافى الإطلاق، ويحتمل أن يكون المراد انتفاء مطلق القرينه، فلا بدّ من التكلّم في كليهما، فنقول: لا- ينبغي القول بتوقّف الحكمه على انتفاء القرينه على التقييد أصلاً.

أمّا المتّصله فلخروجها عن محلّ البحث، فإنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان مراد المولى مشكوكاً مردّداً بين المطلق والمقيّد، وأمّا إذا تعيّن الإطلاق، كما إذا قال:

«أعتق رقبه» ثمّ صرّح بأنّه أراد مطلق الرقبه، أو التقييد، كما إذا قال: «أعتق رقبه مؤمنه» فلا بحث حينئذٍ عن جريان وعدم جريان مقدّمات الحكمه أصلاً.

وأما المنفصله فلا أنّ انتفائها لو كان من مقدّمات الحكمه لما كان لقولهم:

«يحمل المطلق على المقيّد» معنى صحيح، إذ لا مطلق في صورته وجود المقيّد لكي يحمل عليه.

المقدّمه الثالثه: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب

لا إشكال في أنّ وجود القدر المتيقّن في غير مقام التخاطب (1) لا- ينافى الإطلاق، إنّما الكلام فيما إذا تحقّق القدر المتيقّن في هذا المقام، كما إذا كان المولى وعبيده يتذاكران حول الرقبه المؤمنه، فقال المولى: «أعتق رقبه» فوقع النزاع في أنّه هل يجوز للمولى أن يريد به خصوص الرقبه المؤمنه، اتكّالاً على المحادثات المتقدّمه، ولا يلزم منه الإخلال بالعرض لو كان بصدد البيان كما هو

ص: ٤٥٤

١- (١) كما إذا قال: «أعتق رقبه» وكان القدر المتيقّن من الرقبه هو الرقبه المؤمنه، لكونها فرداً الأكمل. م ح - ي.

الفرض؟ أم لا يجوز له ذلك، لاستلزامه الإخلال به.

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى الأول (١).

والحق هو الثاني، فلا يضر وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب بالحمل على الإطلاق، سواء قلنا بأن نتيجته مقدمات الحكمة هي أن تمام المتعلق للحكم نفس طبيعه - كما هو المختار - أو قلنا بأن نتيجتها هي الشيع والسريان.

أما على المختار، فلعدم تصوّر معنى صحيح للقدر المتيقن هاهنا، لتباين المطلق مع المقيد، فإن ماهيته «الرقبه» مباينه لماهية «الرقبه المؤمنه» فإذا قال المولى: «أعتق رقبه» وشككنا في أن الأمر هل تعلق بمطلق «الرقبه» أو بخصوص «الرقبه المؤمنه» فليس دوران الأمر بينهما كدوران الأمر بين الأقل والأكثر لكي ينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي فيما زاد عليه.

نعم، يمكن تصوّر القدر المتيقن في مقام الامتثال، فإن المولى إذا قال: «أعتق رقبه» وأعتق العبد رقبه مؤمنه كان ممثلاً قطعاً، وأما إذا أعتق كافر فكان شاكاً في الامتثال، لكن النزاع في مقام تعلق التكليف لا في مقام الامتثال (٢).

والحاصل: أن القدر المتيقن وإن كان يتصور في مقام اشتغال الذمه كدوران الأمر بين اشتغالها بالأقل أو بالأكثر، وكذا في مقام الامتثال، إلا أنه لا يتصور في مقام تعلق التكليف، لتعلقه بالماهيات، وهي متباينه.

وأما بناءً على ما اختاره صاحب الكفايه - من أن نتيجته الحكمة هي

ص: ٤٥٥

١- (١) كفايه الأصول: ٢٨٧.

٢- (٢) نعم، مصاديق «الرقبه» أكثر من مصاديق «الرقبه المؤمنه» لكن الفرض أن المطلق لا يدل على الشيع والسريان في الأفراد، لا بالوضع ولا بمعونه مقدمات الحكمة. م ح - ي.

الشيوع والسرمان فى الأفراد - فلما ثبت من أن «المورد لا يكون مقيداً» كما لا يكون مخصصاً.

توضيحه: أن الراوى إذا سأل الإمام عليه السلام عن «الخمر» فقال عليه السلام فى جوابه:

«المسكر حرام» فلا- إشكال فى وجوب التمسك بإطلاق كلامه عليه السلام ولا- يجوز القول بانحصار الحرمة فى خصوص «الخمر» باستناد كون السؤال عنها، مع أن القدر المتيقن فى مقام التخاطب لو كان مضرراً بالإطلاق لما وجب الحكم بحرمة مطلق المسكر، لأن ورود المطلق فى مورد السؤال عن المقيد من أظهر مصاديق وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب.

والحاصل: أن لقرينه الحكمه مقدمه واحده، وهى كون المولى فى مقام بيان تمام مراده الاستعمالى، لا- فى مقام الإجمال أو الإهمال، فإذا كان فى مقام البيان كان كلامه قانوناً قابلاً للرجوع إليه عند الشك فى أصل التقييد أو فى التقييد الزائد، ولا يستلزم التقييد تجوّزاً فى المطلق، كما لا يستلزم التخصيص تجوّزاً فى العام، لأن التخصيص والتقييد يتصرفان فى المراد الجدى من العام والمطلق، لا فى المراد الاستعمالى منهما الذى به قوام التقنين.

بماذا يثبت كون المولى فى مقام البيان؟

لا بحث ولا إشكال فيما إذا احرز بقرينه شخصيه كون المولى فى مقام البيان، وأما إذا شك فى ذلك لفقد قرينه كذلك فهل لنا أصل يرجع إليه أم لا؟

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: لا- يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدده بيانه، وذلك لما جرت عليه

سيره أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصه، ولذا (١) ترى أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان وبعد كونه لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعه للشياع والسريان وإن كان ربما نسب (٢) ذلك إليهم، ولعل وجه النسبه ملاحظه أنه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز، والغفله عن وجهه (٣)، إنتهى كلامه رحمه الله.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله

ولا يخفى أن المطلقات الصادره عن المعصومين عليهم السلام على نحوين:

١ - ما صدر لأجل العمل به بالفعل، كما إذا ظاهر رجل زوجته، فسأل الإمام عليه السلام عن حكمه، فقال عليه السلام: «إن ظهرت فأعتق رقبه» فإن غرضه عليه السلام من صدور هذا الحكم أن يعمل السائل على وفقه بالفعل (٤).

٢ - ما صدر لأجل أن يكتب في الجوامع والأصول ليكون أساس فقه الشيعة وملاكاً للعمل في المستقبل، كالأحاديث الصادره عنهم عليهم السلام لتلامذتهم الذين كانوا يكتبونها في اصول اشتهرت بالأصول الأربعمائه.

وما ادّعاه المحقق الخراساني رحمه الله - من أن الأصل العقلاني فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه - مقبول في القسم الأول

ص: ٤٥٧

١- (١) يمكن جعل هذه الفقره من كلامه رحمه الله دليلاً ثانياً للأصل العقلاني، وإن كان ظاهر كلامه رحمه الله كونه تتمهً للدليل الأول. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كما تقدّم في ص ٤٤٦.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٢٨٨.

٤- (٤) ولا يخفى عليك أن هذا القسم من المطلقات أيضاً يكون قانوناً قابلاً للرجوع إليه في جميع الأعصار، وإن كان الغرض من صدوره عمل السائل به بالفعل. منه مدّ ظله.

من المطلقات (١)، وأمّا القسم الثانی فنحن نشكّ في استقرار بنائهم على ذلك فيه لو لم نقل بعدم الاستقرار.

كلام الإمام الخميني رحمه الله في المسألة

قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره على ما في تقريرات بحثه المسمّاه ب «تهذيب الأصول»: لا شكّ أنّ الأصل في الكلام كون المتكلم في مقام بيان كلّ ما له دخل في حكمه بعد إحراز كونه في مقام بيان الحكم، وعليه جرت سيره العقلاء في المحاجّات، نعم، لو شكّ أنّه في مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا أصل هنا لإحراز كونه في مقام هذا الحكم، والحاصل: أنّ الأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم، هو أنّه بصدد بيان كلّ ما له دخاله في موضوع حكمه في مقابل الإجمال والإهمال، وأمّا كونه بصدد بيان هذا الحكم أو غيره، فلا أصل فيه، بل لا بدّ أن يحرز وجداناً أو بدليل آخر، كشواهد الحال وكيفيته الجواب والسؤال (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده الإمام رحمه الله في المقام

وهو كلام عجيب لا ينبغي أن يصدر من مثله لو صحّ نسبه إليه، لأنّ كون المولى في مقام بيان تمام مراده لا يقابله كونه في مقام بيان حكم آخر غير ما هو المذكور في كلامه، بل يقابله كونه في مقام الإهمال أو الإجمال، وهو يريد في هذين المقامين أيضاً إبلاغ الحكم المذكور إلى العبد ولو بنحو الإجمال أو

ص: ٤٥٨

- ١- (١) ويمكن أن يقال بخروج هذا القسم من حريم النزاع، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا لم يكن قرينه على كون المولى في مقام البيان، وصدور الحكم لغرض العمل به بالفعل في هذا القسم قرينه عليه. م ح - ي.
- ٢- (٢) تهذيب الأصول ٢: ٢٧٦.

الإهمال، فإنّ قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) يفيد الحكم بالحليّة الوضعيّة للبيع، سواء كان بصدد إبلاغ حليّة البيع إجمالاً في مقابل الربا من دون أن يكون في مقام بيان شرائطه وخصائصه، أو كان بصدد بيان أنّ تمام الموضوع للحكم بالحليّة هو «طبيعته البيع» ولا دخل لشيء آخر غيرها فيها (٢).

مسألة الانصراف

انصراف المطلق إلى بعض أفراده أو أصنافه أو أنواعه هل ينافي الإطلاق أم لا؟ بيان ما هو الحقّ في المقام يتوقّف على ملاحظته منشأ الانصراف وأقسامه، فنقول:

إنّ الانصراف ينشأ من كثرة الاستعمال (٣)، كما إذا قال المولى في موارد كثيرة: «أعتق رقبه» وأقام قرينه على تعلق إرادته الجديّة بخصوص الرقبه المؤمنه، وبلغ كثرة الموارد إلى حدّ ينسب المقيد إلى ذهن العبد عند إلقاء المطلق ولو بدون نصب القرينه.

ثمّ إنّ للانصراف - كما يستفاد من كلام المحقّق الخراساني رحمه الله (٤) - خمس مراتب:

فمنها: ما يكون بدويّاً زائلاً بالتأمل، وهو أضعف مراتبه.

ص: ٤٥٩

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) فحليّة البيع - على هذا الفرض - قانون عامّ يرجع إليه فيما إذا شكّ في أصل التقييد أو في التقييد الزائد، دون الفرض الأوّل. م ح - ي.

٣- (٣) ليس المراد استعمال اللفظ المطلق في المقيد لكي يستلزم التجوّز، بل المراد أنّ المطلق استعمل في معناه وثبت بدليل آخر أنّ الإراده الجديّة تعلقت بالمقيد. م ح - ي.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٢٨٨.

ومنها: ما يكون مستنداً إلى القدر المتيقن في مقام التخاطب.

ومنها: ما يقتضى ظهور اللفظ في المقيّد، كالمجاز المشهور(١).

ومنها: ما يوجب الاشتراك.

ومنها: ما يقتضى النقل.

ولا- يخفى أنّ الانصراف البدوى لا- يضّر بالإطلاق، وكذلك القدر المتيقن في مقام التخاطب بناءً على ما هو الحقّ من عدم توقّف قرينه الحكمه عليه، وأمّا بناءً على كونه من مقدّمات الحكمه - كما ذهب إليه صاحب الكفايه -: فهو يمنع من انعقاد الإطلاق.

وأما المراتب الثلاثه الأخيره: فلا مجال معها للإطلاق.

أمّا الظهور: فلكونه رافعاً لمورد الإطلاق، لأنّ مورده ما إذا شكّ في مراد المولى، ولا نشكّ فيه فيما إذا كان اللفظ ظاهراً في المقيّد.

وأما الاشتراك: فلكونه موجباً لإجمال اللفظ، وهو ينافى كون المولى في مقام البيان.

كما أنّ النقل يقتضى حمل اللفظ على المعنى المنقول إليه، لا على المعنى المطلق الذى هو المنقول عنه.

ص: ٤٦٠

١- (١) وإن كان الظهور في المجاز المشهور ناشئاً من كثره استعمال اللفظ في المعنى المجازى، وفي المقام من كثره تعلق الإراده الجدّيّه بخصوص المقيّد عند استعمال اللفظ المطلق في ما وضع له. م ح - ي.

الفصل الرابع فى الجمع بين المطلق والمقيد المتنافيين

اشاره

(١)

ولا يخفى أنّهما تارةً: يكونان مختلفين فى الإثبات والنفى، وأخرى: يكونان متوافقين.

البحث حول المطلق والمقيد المختلفين

قال المحقق الخراسانى رحمه الله:

فإن كانا مختلفين مثل «أعتق رقبه» و «لا تعتق رقبه كافر» فلا إشكال فى التقييد (٢).

أقول: ما ذكره حقّ فى بعض فروض المسأله دون بعضها الآخر.

فإن كان النافى هو المطلق والمثبت هو المقيد - كما إذا قال: «لا تعتق

ص: ٤٤١

١- (١) ليس المراد من التنافى اختلافهما فى الإيجاب والسلب، بل المراد أنّ ما صدر من المولى حكم واحد يدور أمره بين تعلّقه بالمطلق أو بالمقيد، ووحده الحكم تارة: تثبت من طريق وحده السبب، كما إذا قال فى دليل: «إن ظاهرت فأعتق رقبه» وفى دليل آخر: «إن ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه»، وأخرى: من طريق قرينه حاله أو مقالته اخرى، كما إذا قال فى دليل: «أعتق رقبه» وفى دليل آخر: «أعتق رقبه مؤمنه» ثم صرح بأنّه ليس له إلّا تكليف واحد. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٩٠.

رقبه»(١) و «أعتق رقبه مؤمنه» - فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد كما قال صاحب الكفايه، سواء كان النهى تحريمياً أو تنزيهياً، إذ لا يمكن القول بكون المسأله مثل مسأله اجتماع الأمر والنهى، لما عرفت من فرض عدم تعدّد الحكم فى المقام(٢)، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد والحكم باختصاص النهى بغير ما تعلّق به الأمر.

إن قلت: كما يمكن التوفيق بينهما بتقييد المطلق، يمكن أيضاً الأخذ بأصالة الإطلاق وطرح المقيّد رأساً.

قلت: أصالة الإطلاق ليست أصلاً لفظياً، بل أصل عقلائى مبتنٍ على قرينه الحكمه، واستقرار سيره العقلاء على التمسك بالإطلاق يختصّ بما إذا خلّى وطبعه، وأما إذا كان فى مقابله دليل مقيّد فلا يقدمونه عليه، بل ذهبوا إلى كونه محكوماً بالدليل المقيّد.

وإن عكس الأمر بأن كان المطلق مثبتاً والمقيّد نافياً، كما إذا قال: «أعتق رقبه» و «لا تعتق رقبه كافره» فلا بدّ أيضاً من حمل المطلق على المقيّد إذا كان النهى تحريمياً، وأما إذا كان تنزيهياً فلا يقيد المطلق به، بل يجرى أصالة الإطلاق ويحكم بكون عتق مطلق الرقبه مأموراً به، لكن على كراهيته فيما إذا كانت كافره، نظير ما إذا تعلّق الأمر الوجوبى بمطلق الصلاه والنهى التنزيهى بالصلاه فى الحمام.

إن قلت: هذا يستلزم كون المقيّد محكوماً بحكمين، وهو خارج عن محلّ

ص: ٤٦٢

١- (١) ولا يخفى أنّ كون هذا مثلاً للمقام مبنّى على ما اخترناه من عدم كون النكره الواقعه فى سياق النفى أو النهى مفيده للعموم، وإلا فهو داخل فى مسأله العام والخاص. منه مدّ ظله.

٢- (٢) فلا بدّ من أن يكون مورد الاجتماع - وهو الرقبه المؤمنه - إمّا مأموراً به أو منهيّاً عنه. م ح - ي.

البحث، لما تقدّم من أنّ الكلام فى المطلق والمقيّد المتنافيين، ولا تنافى بينهما إلّا فى صوره وحده الحكم.

قلت: نحن لا نلتزم بكون المقيّد مكروهاً بکراهه اصطلاحیه(١) ليتوجّه إلينا المحذور المذكور، بل الكراهه فيه تكون بمعنى أقلّيه الثواب بالنسبه إلى سائر الأفراد.

وبالجملة: كما أنّ تعلق الأمر الوجوبى بمطلق الصلاه والأمر الندبى بالصلاه فى المسجد لا يستلزم اجتماع حکمين فى الصلاه فى المسجد، لأنّ استحبابها يكون بمعنى الأفضليّه وأكثرّيّه الثواب بالنسبه إلى سائر المصاديق(٢)، كذلك تعلق الأمر الوجوبى بمطلق الصلاه أو الرقبه، والنهى التنزيهى بالصلاه فى الحِمَام أو عتق الرقبه الكافره لا يستلزم ذلك، لكون الكراهه فيهما تكون بمعنى أقلّيه الثواب بالنسبه إلى سائر الأفراد.

ولو شكّ فى كون النهى المتعلّق بالمقيّد تحريمياً أو تنزيهياً فهل يجعل المقيّد قرينه على التصرف فى المطلق والقول باختصاصه بغير مورد المقيّد، أو يجعل المطلق قرينه على حمل النهى المتعلّق بالمقيّد على التنزيه؟

الأظهر هو الأول، لأنّ كیفیّه التوفيق بين المطلق والمقيّد أمر عقلائی، والظاهر أنّهم يحملون المطلق على المقيّد فيما إذا شكّ فى كون النهى تحريمياً أو تنزيهياً، ولا- يجعلون المطلق قرينه على حمل النهى المتعلّق بالمقيّد على التنزيه والكراهه. والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من لزوم حمل المطلق على المقيّد فى صور أربع: وهى ما إذا كان المطلق منهياً عنه والمقيّد

ص: ٤٦٣

١- (١) وهى أولويّه الترك على الفعل. م ح - ى.

٢- (٢) لا بالمعنى الاصطلاحى الموجب لرجحان الفعل مع جواز الترك. م ح - ى.

مأموراً به، سواء كان النهى تحريمياً أو تنزيهياً، وما إذا كان المطلق مأموراً به والمقيّد منهياً عنه بنهى علم كونه تحريمياً أو شكّ في ذلك.

وأما إذا كان المطلق مأموراً به والمقيّد منهياً عنه بنهى تنزيهياً فلا- يحمل المطلق على المقيّد، بل يتمسّك بأصالة الإطلاق، ويحمل المقيّد على كونه أقلّ ثواباً بالنسبة إلى سائر المصاديق، خلافاً لما هو الظاهر من كلام المحقّق الخراساني رحمه الله، حيث قال بحمل المطلق على المقيّد فيما إذا اختلفا في الإثبات والنفي من دون أن يفصل بين الصّور.

البحث حول المطلق والمقيّد المتوافقين

المطلق والمقيّد إذا كانا متوافقين فتارةً يكونان مثبتين وأخرى منفيين.

أمّا إذا كانا مثبتين فإنّما أن يقع في عبارتين من كلام واحد، أو في كلامين، ولا إشكال في حمل المطلق على المقيّد في الصوره الأولى، بل يمكن أن يقال:

اتّصال القرينه الناشئ من وحده الكلام يقتضى عدم انعقاد الإطلاق أصلاً.

إنّما الإشكال فيما إذا كانا في كلامين منفصلين، كما إذا جاء في روايه: «إن ظهرت فأعتق رقبه» وفي روايه اخرى: «إن ظهرت فأعتق رقبه مؤمنه».

والمشهور حمل المطلق على المقيّد في هذه الصوره أيضاً، لكونه جمعاً بين الدليلين.

الكلام حول ما ذهب إليه المشهور في المطلق والمقيّد المثبتين

وقد اورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب.

وردّ أولاً: بأنّ التقييد ليس تصرّفاً في معنى اللفظ، وإنّما هو تصرّف في وجه

من وجوه المعنى اقتضاه تجرّده عن القيد مع تحيّل وروده فى مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا- إطلاق فيه حتّى يستلزم تصرّفًا، فلا- يعارض ذلك بالتصرّف فى المقيّد بحمل أمره على الاستحباب.

وثانياً: بأنّ حمل المطلق على المقيّد أولى، لأنّه لا يستلزم التجوّز، بخلاف حمل الأمر بالمقيّد على الاستحباب، فإنّه مجاز كما لا يخفى.

ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله فى المقام

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عن الأوّل بأنّ التقييد أيضاً يكون تصرّفًا فى المطلق، لما عرفت من أنّ الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفًا عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق الذى هو ظاهر بمعونه الحكمه بمراد جدّى(١).

وعن الثانى بأنّ حمل الأمر فى المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيه، فإنّه فى الحقيقه مستعمل فى الإيجاب، فإنّ المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب لا مستحبّاً فعلاً، ضروره أنّ ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه(٢).

ثمّ ذكر وجهاً آخر لتقويه ما ذهب إليه المشهور بقوله:

ولعلّ وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغه فى الإيجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق(٣)، إنتهى.

ص: ٤٦٥

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩٠.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٢٩١.

وفصّل المحقق المؤسس اليزدي رحمه الله بين ما إذا كان إحراز وحده الحكم من جهة وحده السبب أو من جهة قرائن اخر بقوله:

فإن كان الإحراز من غير جهة وحده السبب فيدور الأمر بين حمل الأمر المتعلّق بالمطلق على ظاهره من الوجوب والإطلاق، والتصرف في الأمر المتعلّق بالمقيّد، إمّا هيئته بحملها على الاستحباب، وإمّا مادّه برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله في موضوع الوجوب وجعله إشارة إلى الفضيله الكائنه في المقيّد، وبين حمل المطلق على المقيّد، وحيث لا ترجيح لأحدها، لاشتراك الكلّ في مخالفه الظاهر فيتحقّق الإجمال، وإن كان الإحراز من جهة وحده السبب فيتعيّن التقيّد، ولا وجه للتصرف في المقيّد بأحد النحوين، فإنّه إذا فرض كون الشيء علّه لوجوب المطلق فوجود القيد أجنبيّ عن تأثير تلك العلّه، فلا يمكن أن يقال: إنّ وجوب المقيّد معلول لتلك، فلا بدّ له من علّه اخرى، والمفروض وحدتها، وكذا كون الشيء علّه لوجوب المطلق يناهض كونه علّه الاستحباب للفرد الخاصّ، إذ استناد المتباينين إلى علّه واحده غير معقول (1)، إنتهى.

نقد ما أفاده رحمه الله

وفيه: ما عرفت من أنّ المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبّاً اصطلاحياً، فيمكن حمل الأمر بالمقيّد على

ص: ٤٤٤

الاستحباب حتّى فيما إذا احرز وحده الحكم من جهة وحده السبب من دون أن يلزم ما ذكره قدس سره من المحذور، وهو المنافاه بين كون الشيء علّه لوجوب المطلق وبين كونه علّه لاستحباب الفرد الخاص، لعدم التباين بين ذلك الوجوب وهذا الاستحباب، ليستلزم استناد المتباينين إلى علّه واحده كما تخيل هذا المحقق الكبير رحمه الله.

بيان ما هو الحقّ في المقام

والتحقيق يقتضى أن يقال: لا بدّ من الحمل والتقييد مطلقاً - كما عليه المشهور - سواء احرز وحده الحكم من طريق وحده السبب أو من سائر القرائن، لكن لا - لأنه جمع بين الدليلين كما ذكر، ولا لما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من كون ظهور إطلاق الصيغه في الإيجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق.

بل لأمر آخر يقتضيه ملاك تقييد المطلق بالمقيّد.

توضيح ذلك: أنّ حمل المطلق على المقيّد فى الموارد المسلّمه - كما إذا قال فى دليل: «إن ظاهرت فأعتق رقبه» وفى دليل آخر: «إن ظاهرت فلا تعتق رقبه كافره» - إنّما هو لأجل أنّ الإطلاق لا يكون مستنداً إلى اللفظ والوضع كأصالة العموم، بل مستند إلى بناء العقلاء إذا تمّت قرينه الحكمه، ولا ريب فى أنّ بنائهم يختصّ بما إذا لم يكن فى مقابله دليل مقيّد أو شكّ فى وجوده وعدمه بعد الفحص واليأس عن الظفر به.

وأما إذا احرز وجود المقيّد المنافى للمطلق - كما فى المقام (1) - فلا يتمّ كون بأصالة الإطلاق، بل يحملون المطلق على المقيّد، سواء احرز وحده الحكم

ص: ٤٦٧

١- (١) حيث قال فى دليل: «أعتق رقبه» وفى دليل آخر: «أعتق رقبه مؤمنه» وأحرزنا وحده الحكم. منه مدّ ظلّه.

الكاشفه عن التناقى من طريق وحده السبب أو من قرينه اخرى. فليس لنا فى المقام إلدليل واحد، وهو المقيّد، وأمّا المطلق فلا يكون دليلاً بعد استناد حجّيته إلى بناء العقلاء المتوقّف على عدم ورود دليل مقيّد فى مقابله (1).

وبذلك انقدح فساد ما استدلّ به لقول المشهور، من أنّ التقييد جمع بين الدليلين، فإنّه فرع ثبوتهما كما لا يخفى.

وانقدح أيضاً فساد ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله، لأنّ الإطلاق ليس من قبيل الظهورات اللفظيه الوضعيه كى يصحّ دعوى كون ظهور إطلاق الصيغه فى الإيجاب التعينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق.

والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إليه المشهور من حمل المطلق على المقيّد إذا كانا مثبتين، لاستقرار سيره العقلاء على ذلك.

اشكال ودفع

وربما يشكل بأنّه يقتضى التقييد فى باب المستحبات أيضاً، مع أنّ بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد فيها على تأكّد الاستحباب.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

الأوّل: أنّ الغالب فى باب المستحبات هو تفاوت الأفراد من حيث مقدار المحبوبيّه، فإنّ صلاه الليل مثلاً مستحبّه، ولوقوعها فى كلّ واحد من المساجد

ص: ٤٦٨

١- (١) لا- يقال: ورود المقيّد لا يضرّ بأصالة الإطلاق، لأنّ الظفر به لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان. فإنّه يقال: أصالة الإطلاق وإن كانت متحقّقه حتّى بعد الظفر بالمقيّد، إلّا أنّ العقلاء لا يستندون إليها حينئذٍ، وبعبارة اخرى: أصل أصالة الإطلاق وإن لم يتوقّف على عدم المقيّد، إلّا أنّ حجّيتها تتوقّف عليه. م - ح - ي.

المختلفه المراتب درجه من المحبوبيه خاصه به، وهذا هو الماييز بين الواجبات والمستحبات، حيث ذهب المشهور في باب الواجبات إلى حمل المطلق على المقيد، وفي باب المستحبات إلى حمل الأمر بالمقيد على تأكيد الاستحباب (١).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الوجه الأول.

الثاني: أنه كان بملاحظه التسامح في أدله المستحبات، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجي دليل المقيد وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها (٢)، إنتهى.

أقول: هذا من عجائب كلمات صاحب الكفايه رحمه الله، فإنّ التسامح الذى تدلّ عليه أخبار «من بلغ» (٣) إنّما هو فى سند أدله السنن إذا كان ضعيفاً، ويشهد عليه ما جاء فى بعض هذه الأخبار من قوله عليه السلام: «وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»، فلا يرتبط التسامح فى أدله السنن بدلالاتها التى هى المبحوث عنها فى المقام.

نعم، جوابه الأول دقيق متين، وهو الماييز الوحيد بين الواجبات والمستحبات فى ما نحن فيه.

الكلام حول المطلق والمقيد المنفيين

وأما إذا كانا منفيين، كما إذا ورد فى دليل: «لا تشرب المسكر» وفى دليل آخر: «لا تشرب الخمر» فربما قيل بأنّه لا وجه لحمل المطلق على المقيد، لأنّه يختصّ بما إذا كانا متنافيين، ولا منافاه بين المنفيين، وإلّا لما علل حرمه شرب

ص: ٤٦٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩١.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١: ٨٠، كتاب الطهاره، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات.

الخمير ب «أنه مسكر» في بعض الأخبار، لاستلزامه المنافاه بين الصدر والذيل وبين العله والمعلل بها.

بل جميع موارد التعليل مطويه بكبرى كليه، فإذا قال: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» يستفاد منه أن «كل مسكر حرام» وإلا لما تم التعليل، فيعلم منه أنه لا منافاه بين حرمة الخمر وحرمة المسكر، بل بينهما كمال الملائمه، فلا وجه لحمل المطلق على المقيد في مثل ما إذا قال في دليل: «لا تشرب الخمر» وفي دليل آخر: «لا تشرب المسكر».

بيان الحق في المسأله

هذا، ولكن يمكن المناقشه فيه بأن البحث إنما هو فيما إذا احرز وحده الحكم، ولا يمكن أن يحكم على المقيد بنفس الحكم الذي حكم به على المطلق، فلا يمكن أن يكون الخمر موضوعاً لنفس الحرمة التي يكون المسكر موضوعاً لها.

وأما التعليل في مثل «لا تأكل الرمان لأنه حامض» أو «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» فيفيد أن موضوع الحكم هو العنوان المذكور في العله، فالحرام هو «أكل الحامض» و«شرب المسكر» وأمياً «الرمان» و«الخمر» فقد ذكرا بعنوان أحد مصاديق الموضوع المحرم، لا- أن للرمان دخلاً في حرمة الأكل، أو أن للخمر دخلاً في حرمة الشرب، ولذا قالوا: الحكم دائر مدار العله من حيث التعميم والتخصيص.

وأمياً إذا لم تكن المسأله من قبيل التعليل، بل ورد كل عنوان في دليل مستقل - كما في المقام، حيث قال في دليل: «لا تشرب الخمر» وفي دليل آخر:

«لا تشرب المسكر» - فيتحقق التنافي بينهما إذا احرزنا وحده الحكم، إذ لسان

الدليل الأول أنّ موضوع الحرمة هو شرب الخمر، ولسان الدليل الثاني أنّ تمام الموضوع هو شرب المسكر من دون أن يكون للخمرية دخل في الحرمة، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد والحكم بحرمة المسكر الذي يصدق عليه أنّه خمر.

بماذا تثبت وحده الحكم؟

قد عرفت أنّ محلّ النزاع إنّما هو فيما إذا احرز وحده الحكم، والوحده تارةً تحرز من ناحيه وحده السبب، كما إذا قال: «إنّ ظهرت فأعتق رقبه» ثمّ قال:

«إنّ ظهرت فأعتق رقبه مؤمنه» وأخرى من ناحيه قرينه اخرى حاله أو مقالته. هذا كلّ لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال فيما إذا تعلّق الحكم في دليل بالمطلق وفي دليل آخر بالمقيّد ولم تقم أيّه قرينه على وحدته، كما إذا قال المولى: «أعتق رقبه» ثمّ قال: «أعتق رقبه مؤمنه» ولم ينصب دليلاً على وحده السبب ولا قرينه اخرى على وحده الحكم. فهل يمكن استظهار الوحده من نفس الدليلين أم لا؟

أقول: نعم.

ويتّضح ذلك بملاحظه أمرين:

الأول: ما تقدّم في مسأله اجتماع الأمر والنهي من اختصاصها بما إذا كانت النسبه بين العنوانين الذين تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر عموماً من وجه، كالصلاه والغصب.

وأماً المطلق والمقيّد، نحو «أعتق رقبه» و «لا- تعتق رقبه كافر» فخارج عن محلّ النزاع في تلك المسأله، لتسالم الكلّ على امتناع اجتماع الأمر والنهي

ص: ٤٧١

فيه، لأنه يستلزم اجتماع حكيمين متضادين (١) في موضوع واحد، وهو مستحيل.

وليعلم هاهنا أنه لا فرق في الاستحالة بين اجتماع حكيمين متضادين أو متماثلين، فكما لا يجوز في المطلق والمقيّد تعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، كذلك لا يجوز ورود أمرين أو نهيين تعلق أحدهما بالمطلق والآخر بالمقيّد، لامتناع اجتماع المتماثلين من الأحكام، كاجتماع المتضادين.

الثاني: إذا كان المطلق والمقيّد من قبيل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (٢) و«صَلُّوا فِي الْمَسْجِدِ» فلا بدّ من حمل الأمر المتعلّق بالمقيّد على الاستحباب (٣)، لكنّ التأويل الدقيق يقتضى أن يقال: ليس متعلّق الأمر الاستحبابي نفس الصلاة (٤) - كما هو ظاهره - بل المستحبّ هو «إيقاع الصلاة في المسجد» وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر، إلّا أنّه لا ضير في ارتكاب خلاف الظاهر إذا كان عليه دليل، كما في المقام.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المولى إذا قال في دليل: «أعتق رقبة» وفي دليل آخر: «أعتق رقبة مؤمنه» فلو قلنا بتعدّد الحكم، بأن يتعلّق حكم بعق رقبة، وحكم آخر بعق رقبة المؤمنه، لاستلزم اجتماع حكيمين متماثلين في مورد المقيّد، وقد عرفت أنّه ممتنع، كاجتماع حكيمين متضادين.

ص: ٤٧٢

١- (١) التعبير ب«المتضادين» إنّما هو على مذاق القوم، وإلّا فالأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه العالی» لا يقول بتضادّ الأحكام. م ح - ی.

٢- (٢) البقره: ٤٣.

٣- (٣) ولا يجوز هاهنا حمل المطلق على المقيّد، لقيام الدليل على صحّه الصلاة في غير المسجد أيضاً. م ح - ی.

٤- (٤) لاستلزامه اجتماع الوجوب والاستحباب في الصلاة في المسجد، وهو مستحيل كما تقدّم. م ح - ی.

ولا- يمكن حمل الأمر المتعلق بالمقيد على الاستحباب وتوجيهه بأنه «يستحب أن تكون الرقبة التي نعتقها مؤمنة» كما فعلنا مثله في مسأله الصلاة، لأنّ هذا التوجيه على خلاف الظاهر، ولا دليل على ارتكابه هاهنا.

وبالجملة: الجمع بين ظهور هاتين العبارتين وبين استحاله محكوميه المطلق والمقيد بحكمين متماثلين أو متخالفين (1) يقتضى وحده الحكم، ولا حاجة لإثباتها إلى إحراز وحده السبب أو قرينه اخرى.

وإذا ثبت وحده الحكم تحقّق التنافى بين المطلق والمقيد، لدلاله الأوّل على تعلّق حكم المولى بعق الرقبة، والثانى على تعلّقه بعق الرقبة المؤمنه، فيجب حمل المطلق على المقيد.

وبهذا انقدح أنّ بناء العقلاء على الحمل والتقيد مبنى على أساس قوى.

إيضا

لا- يخفى أنّ الأحكام الوضعيه أيضاً كالتكليفيه فيما تقدّم من المباحث، فإطلاق قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» (2) يقيد بحديث «نهى النبى صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر» (3)، مع أنّ المراد بالنهى فى هذا الحديث نهى وضعى، كما أنّ الحليّه فى الآيه الشريفه حليّه وضعيه.

ص: ٤٧٣

١- (١) عبّر ب «المتخالفين» مكان «المتضادين»، لأنّه «مدّ ظله» لم يقل بتضادّ الأحكام، كما تقدّم آنفاً. م ح - ي.

٢- (٢) البقره: ٢٧٥.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٧: ٤٤٨، كتاب التجاره، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٣.

المبين هو «الكلام الذى له ظاهر(١)»، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى».

والمجمال بخلافه، فما ليس له ظهور فهو مجمل.

ولا يخفى أنّ الكلام إذا كان مبيناً وظاهراً فى معنى، كان ملاكاً للعمل بمقتضى أصاله الظهور، وأما ما كان مجملاً وفاقداً للظهور فلا وجه للأخذ به، لعدم صحه حمله على ما ليس بظاهر فيه.

ولا- ينبغى البحث حول صغريات المقام، كما فعل الأعلام، حيث اختلفوا فى أنّ مثل «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»(٢) و «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ»(٣) مما اضيف التحريم والتحليل فيه إلى الأعيان، هل يكون من مصاديق المجمال أو المبين.

فإنّ بيان المصاديق والصغريات ليس من وظائف الأصولى، بل الحاكم فيها هو العرف، فإن حكم العرف بأنّ آيه تحريم الميته ظاهره فى حرمة جميع

ص: ٤٧٥

١- (١) سواء كان ظاهراً فى المعنى الحقيقى، مثل «رأيت أسداً» أو فى المعنى المجازى، نحو «رأيت أسداً يرمى». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) المائدة: ٣.

٣- (٣) المائدة: ١.

الأفعال المتعلقة بها، أو آثارها الظاهره، أو بعض آثارها الخاصه كانت مبينه، وإن لم ير فيها ظهوراً أصلاً كانت مجمله.

هذا تمام الكلام فى مباحث الألفاظ.

اللهم اجعل عواقب امورنا خيراً.

ص: ٤٧٦

سرشناسه : يوسفى گنابادى خراسانى، محمدحسين

عنوان و نام پديدآور : اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه : تقريراً لما افاده المرجع الدينى آيه الله العظمى الشيخ محمدالفاضل اللكرانى قدس سره/ تاليف محمدحسين اليوسفى الكنابادى الخراسانى؛ اعداد و نشر مركز فقه الاثمهالاطهار عليهم السلام.

مشخصات نشر : قم: مركز فقه الاثمه الاطهار عليهم السلام، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهرى : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه الامام الفاضل اللكرانى؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابك : ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹؛ ج. ۶: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳:

يادداشت : عربى.

يادداشت : كتابنامه.

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لكرانى، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

رده بندى كنگره : BP۱۵۹/۸/ي۹الف ۶ ۱۳۸۸

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملي : ۲۶۲۹۷۱۸

ص : ۱

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة : تقريراً لما افاده المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمدالفاضل النكراني قدس سره

تأليف محمدحسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

ص: ٣

المقصد السادس: فى بيان الأمارات المعتبره شرعاً أو عقلاً

إشاره

(*) (*) أكثر الأمارات شرعيه، لكن بعضها عقليه، كالظنّ الانسدادي بناءً على استقلال العقل فى الحكم بحجّيته، وأما بناءً على كونه كاشفاً عن اعتباره شرعاً فكان حجّه شرعيه. منه مدّ ظلّه.

ص: ٥

قال المحقق الخراسانى رحمه الله:

وقبل الخوض فى ذلك لابس بصرف الكلام الى بيان ما للقطع من الأحكام، وإن كان خارجاً من مسائل الفنّ وكان أشبه بمسائل الكلام، لشده مناسبة مع المقام (١).

وجه خروج أحكام القطع من مسائل الأصول

وللشيخ الأعمام الأنصارى رحمه الله كلام يمكن جعله وجهاً للمقام، وإن كان بصدد أمر آخر. وهو أنّ إطلاق الحجّه على الأمارات المعتبره شرعاً لأنّ الحجّه عباره عن الوسط الذى به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر وبصير واسطه للقطع بثبوت له، كالتغير لإثبات حدوث العالم، فقولنا: «الظنّ حجّه» أو «البيّنه حجّه» أو «فتوى المفتى حجّه» يراد به كون هذه الأمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال: «هذا مظنون الخمرية (٢) وكلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه» وكذلك قولنا: «هذا الفعل ما أفتى به المفتى بتحريمه، أو قامت البيّنه على كونه محرّماً، وكلّما كان كذلك فهو حرام» وهذا

ص:٧

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩٧.

٢- (٢) أى: قامت البيّنه على أنّه خمر. منه مدّ ظله.

بخلاف القطع، لأنّه إذا قطع بوجوب شيء فيقال: «هذا واجب، وكلّ واجب يحرم ضده، أو يجب مقدّمته» وكذلك العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخمريه شيء فيقال: «هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه» ولا يقال: «إنّ هذا معلوم الوجوب، أو الخمريه، وكلّ معلوم حكمه كذا» لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر، لا لما علم أنّه خمر. والحاصل: أنّ كون القطع حجّه غير معقول، لأنّ الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع (1)، إنتهى كلامه.

البحث حول ما أفاده الشيخ رحمه الله

ويمكن المناقشه في صدر كلامه بأنّه لا فرق فيما ذكره من ثبوت أحكام الخمر للخمر لا لما علم أنّه خمر بين القطع والظنّ، فإنّ الحرمة إنّما تعلقت بنفس الخمر، ولم تتعلّق بمظنون الخمريه كما لم تتعلّق بمعلومها، غايه الأمر أنّ ما دلّ على حجّيه البيّنه دلّ على أنّها إذا قامت على خمريه ما يع يحكم بكونه خمرًا، وأين هذا من دلّاته على حرمة ما قامت البيّنه على خمريته؟!!

على أنّنا لا نسلّم كون الحجّه عباره عن الوسط الذي به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر - كما اختاره الشيخ رحمه الله - بل الحجّه عباره عمّا يصحّ للمولى أن يحتجّ به على العبد وبالعكس، ولا فرق في ذلك بين القطع والأمارات.

نعم، ما أفاده في ذيل كلامه من قوله: «والحاصل: أنّ كون القطع حجّه غير معقول، لأنّ الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع» يمكن أن يجعل وجهاً مستقلاً آخر لخروج أحكام القطع من مسائل الأصول.

ص: ٨

توضيحه: أن كل مسألة أصولية لابد من أن يصح جعل نتيجهتها كبرى لقياس به يستنبط حكم شرعى كلى، كما يشير إليه صاحب الكفايه فى موارد عديده.

وهذا الملاك يجرى فى الأمارات دون القطع.

أمّا جريانه فى الأمارات فلاّنا إذا قلنا بحجّيه ظواهر الكتاب مثلاً، وضممنا إليها ظهور قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» (١) فى وجوب صلاه الجمعه، استنتجنا منهما أنّ وجوب صلاه الجمعه حكم شرعى ثابت فى حقّنا.

وأما عدم جريانه فى القطع فلاّنا القاطع يعلم بالحكم بصرف القطع من دون حاجه إلى تشكيل قياس الاستنباط، وهذا واضح فيما إذا تعلّق بنفس الحكم، وأما إذا تعلّق بالموضوع - كالقطع بخمريه مبيع - فلاّنا القطع به يستلزم القطع بحكمه من دون حاجه إلى شىء آخر أصلاً.

وبعباره اخرى: المسأله الأصوليه لابد من أن تكون مقدّمه للمسأله الفقهيّه وطريقاً لاستكشاف الحكم الفرعى الإلهى، مع أنّ الأمر فى القطع بالعكس، فإنّ القطع بالحكم الشرعى متقدّم على مسائل القطع، لكونه مأخوذاً فى موضوعاتها، فإنّنا إذا قطعنا مثلاً بوجوب صلاه الجمعه أو بخمريه هذا المانع نبحت فى أنّ القطع بالحكم هل يترتب على موافقه استحقاق المثوبه، وعلى مخالفته استحقاق العقوبه أم لا؟ ولا ريب فى أنّ استحقاق المثوبه والعقوبه وعدمهما أحكام عقليه لا شرعيّه.

والحاصل: أنّ أحكام القطع خارجه عن مسائل علم الأصول.

ص: ٩

ويؤيده أن القدماء لم يبحثوا في كتبهم الأصولية عنها، بل حدثت في لسان المتأخرين.

كلام السيد البروجردى رحمه الله في المقام

خلافاً لسيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله، حيث قال بعد نقل كلام المحقق الخراسانى رحمه الله: أقول: بل هو من مسائل الأصول، ولا شباهه له بالكلام أصلاً.

أما الأول - أعنى كون مبحث القطع من مسائل الأصول - فلما عرفت في محله من أن موضوع علم الأصول هو عنوان «الحجّه في الفقه» وعوارضها المبحوثة عنها في الأصول عبارته عن تعييناتها وتشخصاتها الخارجة عنها مفهوماً المتحدّه معها خارجاً، كخبر الواحد والكتاب وغيرهما من الحجج، ولا-نعنى بالحجّه ما يقع وسطاً للإثبات كما عرفته ونسب إلى المنطقيين أيضاً، مع أن المنطقى يطلقها على مجموع الصغرى والكبرى لا على الأوسط فقط.

وكيف كان، فليس مرادنا بالحجّه التى نجعلها موضوع علم الأصول ذلك، بل المراد بها ما يحتجّ به الموالى على العبيد والعبيد على الموالى فى مقام الامتثال والمخالفة.

وبعبارة اخرى: هى ما يكون منجزاً للتكاليف الواقعيه، بمعنى أن لا يكون العبد معذوراً فى مخالفتها فى صورته المصادفه ويكون معذوراً إذا عمل به وخالف الواقع، وهذه الآثار كلّها تترتب على القطع كما لا يخفى، فهو أيضاً من أفراد الحجّه ومن تعييناتها، فالبحث عنه بحث اصولى، وعدم تعرّض القدماء له، من جهه وضوح مباحثه عندهم، وإن شئت تفصيل المطلب فراجع إلى ما ذكرناه فى موضوع علم الأصول.

وأما الثانى - أعنى عدم شباهته بمباحث الكلام - فلأنّ غايه ما يمكن أن

يقال: هو دخول المسأله فى مسأله «ما يصحّ على الله وما يقبح» أو فى مسأله «ثبوت العقاب فى يوم الجزاء» وهما من المسائل الكلاميه.

ولكن ىرد على ذلك أنّ المبحوث عنه فى الأولى هو أنّ الله تعالى ىصدر عنه الحسن ولا ىصدر عنه القبح، وأمّا تعداد صغريات القبح فليس مربوطاً بالمسأله، ولا- البحث عنها من وظائف المتكلم، والمبحوث عنه فى الثانيه هو أنّ العقاب ثابت يوم الجزاء، وأمّا تعداد ما ىمكن أن يعاقب عليه فليس أيضاً من وظائف المتكلم، وعلى هذا فليس البحث عن عدم قبح عقاب من خالف القطع بحثاً كلامياً ولا مربوطاً به. فافهم (1)، إنتهى.

نقد كلام المحقق البروجردى رحمه الله

وفيه - لو فرض أنّ البحث عن مصاديق الموضوع وتعييناته يعدّ بحثاً عن عوارضه -: أنّه يستلزم قلب المسائل الأصوليه، فلا بدّ من أن ىقال مثلاً:

«الحجّه هل تنطبق على ظاهر الكتاب وتتحّد معه اتحاد الطبيعى مع أفراده أم لا؟» و «الحجّه هل تتحدّد مع القطع أم لا؟» وهذا عكس العناوين المتداوله فى كلماتهم، حيث يعبرون بأنّ «ظاهر الكتاب هل هو حجّه أم لا؟» وهكذا.

وجه كون أحكام القطع أشبه بمسائل الكلام

كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى ذلك

قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى تعليقه على الكفايه:

قد عرّف علم الكلام تارة: بأنّه علم ىبحث فيه عن الأعراض الذاتيه

ص: ١١

للوجود من حيث هو هو على قاعده الإسلام.

وأخرى: بأنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.

وأشبهيه مسائل القطع بمسائل الكلام إنما تكون على التعريف الثاني، لأنه يدخل فيه مباحث الحسن والقبح وأمثالهما(١).

وأما على الأول من التعريفين فلا شباهه بينهما أصلاً، فإن مسائل القطع ليست من الأعراض الذاتيه للوجود من حيث هو وجود، كما لا يخفى على أهله(٢).

وجه مناسبة أحكام القطع مع المقام

لا يخفى أنّ ما للقطع من الأحكام تناسب مسائل الأمارات من جهات:

منها: أنّ حجّيه الأمارات - سواء كانت متعلّقه بالحكم أو بالموضوع - تتوقّف على عدم القطع الموافق والمخالف لها.

ومنها: أنّ الحجّيه المبحوث عنها في كليهما بمعنى واحد، وهو المنجزيه والمعدّريه.

فلا بأس بصرف الكلام إلى بيان ما للقطع من الأحكام، كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله.

ص: ١٢

١- (١) ونحن نبحت في القطع تارة: عن صحّه عقوبه من خالف القطع بالحكم الشرعي، وأخرى: عن جواز عقاب المتجرى، وثالثه: عن حسن مؤاخذه من خالف العلم الإجمالي مخالفه قطعيه أو احتماليه، وهكذا. ولا ريب في أنّ هذه المباحث ترجع إلى البحث عمّا يحسن أو يقبح من أفعال الباري تعالى. منه مدّ ظله توضحاً لكلام الإمام قدس سره.

٢- (٢) أنوار الهدايه ١: ٣٣.

قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله:

إنَّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ، فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ في مقام العمل، وتسمّى بالأصول العمليّة، وهي منحصره في الأربعة، لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا، وعلى الثاني فإمّا أن يمكن الاحتياط أم لا، وعلى الأول فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلف به، فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى أصله البراءة، والرابع مجرى قاعده الاحتياط (١).

نقد كلام الشيخ في أحوال المكلف

ونوقش فيه من جهات:

الأولى: أنّ عنوان «المكلف» ظاهر في من توجه إليه التكليف بالفعل، مع أنّ الشاكّ ليس كذلك، لأنّ الشكّ في التكليف مانع عن فعليته، فلا يصحّ جعل «المكلف» مقسماً للأقسام الثلاثة المذكوره.

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام ونقده

ولذا عدل عنه المحقّق الخراساني رحمه الله إلى التعبير ب «البالغ الذي وضع عليه القلم» (٢) فإنّ البالغ - سواء كان قاطعاً بالتكليف أو ظاناً به أو شاكاً فيه - وضع عليه قلم التقنين وإنشاء التكليف، وإن لم يكن الشاكّ مكلفاً بالفعل.

ص: ١٣

١- (١) فرائد الأصول ١: ٢٥.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٩٦.

وفيه: أنه مبنى على كون «المكلف» في كلام الشيخ رحمه الله بمعنى «المكلف بالفعل» حتى بالنسبة إلى هذا الحكم الملتفت إليه الذى قد يكون قاطعاً به وقد يكون ظاناً وقد يكون شاكاً.

مع أن ظهور عنوان «المكلف» في التكليف بالفعل لا يقتضى ذلك، فإن المراد من «المكلف» أيضاً هو «البالغ الذى وضع عليه القلم» لأنه دخل في سلك التكليف وصار بالنسبة إلى ما علمه من الأحكام مكلفاً بالفعل، وإن لم يكن كذلك بالنسبة إلى هذا الحكم الملتفت إليه فيما إذا كان شاكاً فيه.

فلا وجه للعدول من عنوان «المكلف» إلى «البالغ الذى وضع عليه القلم».

في عموميه العنوان وخصويته

ثم إنهم اختلفوا في أن ما ذكر من الأحكام للقاطع والظان والشاك هل تختص بالمجتهد أو تعم المقلد؟

لا قرينه في كلام الشيخ رحمه الله على تعيين أحدهما.

والحق هو الأول، كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال: «إن البالغ الذى وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم واقعى أو ظاهرى متعلق به أو بمقلديه»^(١).

فإن ظاهر قوله: «متعلق به أو بمقلديه» هو الاختصاص بالمجتهد.

وبه صرح المحقق النائيني رحمه الله حيث قال في شرح كلام الشيخ رحمه الله:

والمراد من المكلف هو خصوص المجتهد، إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه على مدارك الأحكام، ولا عبره

ص: ١٤

١- (١) المصدر نفسه.

بظنّ المقلّد وشكّه (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

إن قلت: لا- يمكن الالتزام بالفرق بين المجتهد والمقلّد في أحكام القطع، فإنّ القطع كما يكون حجّه بالنسبه إلى المجتهد فكذلك بالنسبه إلى العامّي، فلو قطع من أيّ طريق بعدم وجوب صلاه الجمعه مثلاً- لكان حجّه عليه ولو كان مخالفاً لفتوى المجتهد الذي يقلّده، لأنّ فتوى الفقيه أماره شرعيّه على العامّي، فلا تعتبر إلفي حقّ غير القاطع، كسائر الإمارات.

بل لا- يمكن الالتزام به أيضاً في الأُصول العمليّه والإمارات الجاريتين في الشبهات الموضوعيّة، فإنّ للعامّي أيضاً إجراء استصحاب بقاء نجاسه ثوبه والعمل بالبيّنه القائمه عنده على خمريّه هذا المانع.

قلت: كون بعض مباحث القطع تعمّ المقلّد لا- يوجب أن يكون المراد من المكلف أعمّ من المقلّد والمجتهد، إذ البحث عن مباحث القطع وقع استطراداً، وليست من مسائل علم الأصول كما تقدّم.

وأما الأُصول العمليّه والإمارات فلا- نسلّم كون العامّي متمكناً من العمل بهما أصلاً، ولا فرق في ذلك بين الشبهات الحكميّه والموضوعيّة، كيف وهو عاجز عن تشخيص حجّيتهما وموارد جريانهما؟! فلا عبره بشكّه ويقينه ما لم يكن مجتهداً في مسأله حجّيه الاستصحاب كي يعمّه مثل خطاب «لا- تنقض اليقين بالشكّ» ولا يجوز له التمسك بالطرق والإمارات ما لم يكن عارفاً بشرائط حجّيتها وكيفيته التعامل معها عند التعارض.

والحاصل: أنّ المراد ب «المكلف» الذي جعل مقسماً في المقام هو خصوص المجتهد.

ص: ١٥

خلافاً للمحقق العراقي رحمه الله، فإنه ذهب إلى عموميتة الأحكام المذكوره لكل من المجتهد والمقلد حتى في الشبهات الحكمية، فضلاً عن الموضوعية، فإنه قال:

لا ينبغي الإشكال في عموم ما يذكر لها(1) من الأحكام لكل من المجتهد والمقلد، إذ لا وجه لتخصيصها بالمجتهد بعد إطلاق أدلتها عدا توهم كونه من مقتضيات اختصاص عناوين موضوعاتها بخصوص المجتهد، بتقريب أن حصول تلك الصفات من القطع والظن والشك إنما هو فرع الالتفات التفصيلي إلى الحكم الشرعي، ومثله مختص بالمجتهد، وإلا فالعامة من جهة غفلته لا يكاد تحصل له تلك الصفات، وعلى فرض حصولها له لا عبره بظنه وشكّه بعد عجزه عن تشخيص موارد الأصول والأمارات ومجاريها وعدم تمكنه من فهم مضامينها والفحص التام في مواردّها، والحال أن اختصاص تلك الخطابات بالمتمكن من تشخيص مجاريها والقادر على الفحص التام في مواردّها في الوضوح كالنار على المنار، كوضوح اختصاص خطاب «لا تنقض» أيضاً بمن أيقن الحكم الفعلي وشكّه في بقائه وعدم شموله لغيره.

ولكنه كما ترى، إذ نقول: إنه لا مانع من فرض حصول الصفات المزبوره لغير المجتهد أيضاً، كما في كثير من المحصّين غير البالغين مرتبه الاجتهاد، فإذا فرض حينئذٍ شمول إطلاقات أدلّه الأمارات والأصول لمثله يتعدّى إلى العامّة المحض بعدم القول بالفصل.

وأما شبهه عدم تمكنه من الفحص عن الأدلّه والبحث فيها فتندفع بقيام

ص: ١٦

١- (١) أي لأقسام «من وضع عليه قلم التكليف» وهي عبارته عن القاطع بالحكم الشرعي والظان به والشاكّ فيه. م ح - ي.

المجتهد مقامه بمقتضى أدلّه الإفتاء والاستفتاء، فيكون فحصه عن الدليل وعن المعارض فحصه، وترجيحه لأحد الخبرين ترجيحه، بل بهذا الاعتبار يكون يقينه وشكّه أيضاً بمنزله يقينه وشكّه في شمول إطلاقات الأدلّه، بلا احتياج إلى إتعاب النفس في التثبث بعدم الفصل.

مع أنّه يمكن فرض حصول اليقين والشكّ للعامّي المحض أيضاً في الشبهات الحكميّة بعين فرض حصولها للمجتهد، فإنّه كما أنّ المجتهد يرجوعه إلى الأدلّه في حكم الماء المتغيّر بالنجاسة مثلاً يحصل له اليقين بنجاسته، وبعد زوال تغيّره من قبل نفسه وعدم ظفره بدليل يقتضى طهارته أو نجاسته حينئذٍ يشكّ في بقاء نجاسته السابقه، كذلك العامّي، فإنّه يرجوعه إلى الفقيه في حكم الماء المتغيّر بالنجاسة وإفتائه إياه بالنجاسة يحصل له اليقين بنجاسته، لأنّ فتوى الفقيه بالنسبه إليه بعينه كالأماره القائمه لدى المجتهد على النجاسة في الحجّيه بمقتضى أدلّه الإفتاء والاستفتاء، وحينئذٍ لو زال تغيّره من قبل نفسه يشكّ قهراً في بقاء ذلك الحكم الكلّي - أعنى النجاسة - وبعد رجوعه ثانياً إلى الفقيه في حكم المسأله وعدم إفتائه بالنجاسة الواقعيه، بل وإعلامه بعدم ظفره في هذا الحال بدليل يقتضى طهارته أو نجاسته، يستقرّ شكّه قهراً، فيتوجّه إليه حينئذٍ خطاب «لا تنقض» من جهه تحقّق كلا ركنيه بالنسبه إليه، وهما «اليقين السابق» و «الشكّ اللاحق» غير أنّه لما كان غير عارف بمضمون هذا الخطاب وما يقتضيه من الوظيفه الفعلية ينوب عنه المجتهد بمقتضى أدلّه الإفتاء والاستفتاء، كنيابته عنه في التكاليف الواقعيه، فيفتيه حينئذٍ بنفس الاستصحاب الذي هو مفاد «لا تنقض» كإفتائه إياه بالحكم الواقعي.

ونتيجه ذلك: هو تخيير المجتهد عند رجوع العامّي إليه بين الإفتاء بالواقع

بمقتضى الاستصحاب الجارى فى حق نفسه، وبين إقراره على شكّه وإفتائه بالأخذ باليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ بالخلاف.

وهذا بخلاف مبنى تخصيص تلك الخطابات بالمجتهد، فإنّه يتعيّن عليه الإفتاء بنفس الواقع حسب الاستصحاب الجارى بالنسبه إليه، وليس له الإفتاء بالاستصحاب والأخذ باليقين السابق^(١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وملخصه: أنّ العامى يقلّد المجتهد فى نجاسه الماء المتغير، فيصير قاطعاً بالنجاسه، ثمّ يشكّ فى بقائها بعد زوال تغيّره من قبل نفسه، فيقلّده ثانياً فى عدم الظفر فى هذا الحال بدليل يقتضى طهارته أو نجاسته، فيستقرّ شكّه، فيحصل بالنسبه إليه كلا ركنى الاستصحاب، وهما «اليقين السابق» و «الشكّ اللاحق» فيتوجّه إليه خطاب «لا تنقض اليقين بالشكّ».

غايه الأمر ينوب عنه المجتهد فى بيان مضمون هذا الخطاب، ويفتية بنفس الاستصحاب الذى هو مفاد «لا تنقض» لا بالحكم ببقاء النجاسه.

نقد ما ذكره المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وفيه أولاً: أنّ التفرقه بين المراحل الثلاث - بتحقق التقليد فى المرحلتين الأوليين والنيابه فى المرحله الأخيره - أمر غير مأنوس فى نفسه.

وثانياً: أنّ السيره العمليّه عند المتشرّعه على خلاف ذلك، فإنّ المقامدين يرجعون إلى المجتهدين أو إلى رسالتهم العمليّه ويأخذون منهم نفس الأحكام الفرعيّه، ولم يعهد من الفقهاء - عند رجوع العامى إليهم - الإفتاء بالحكم الأصولى.

ص: ١٨

وثالثاً: أنّ النيايه خلاف القاعده، فلا يمكن الالتزام بها ما لم يقم دليل على مشروعيتها، ألا ترى أنّه لا يجوز النيايه فى مثل الصلاه والصيام مادام المنوب عنه حيّاً؟

والحاصل: أنّ المراد بـ «المكلّف» خصوص المجتهد، كما صرّح به المحقّق النائينى تبعاً لظاهر كلام المحقّق الخراسانى رحمهما الله.

البحث حول أنّ التقسيم الصحيح هل يكون ثلاثياً أو ثنائياً

الثانيه: أنّ التقسيم الثلاثى الذى ذهب إليه الشيخ رحمه الله يستلزم تداخل الأقسام.

توضيح ذلك: أنّ الظاهر من «الظنّ» فى كلامه هو الظنّ الشخصى، لكونه فى مقابل القطع والشكّ الذين لا يتصوّر نوعيتهما.

وحيث إنّ حصول الظنّ الشخصى من طريق غير معتبر اقتضى كلامه أن يجرى عليه أحكام الظنّ، وهو خلاف ما عليه الأصوليون من أنّه بحكم الشكّ، فلا بدّ من إجراء الأصول العمليه فيه.

ولو انعكس الأمر، بأن قام عند شخص أماره معتبره على حكم، لوجب عليه العمل بها وإن لم يحصل له الظنّ به، لأنّ من قال بحجّيه الأمارات بملاك الظنّ أراد الظنّ النوعى لا الشخصى.

وبعبارة اخرى: إن قام دليل على اعتبار الظنّ فهو ملحق بالعلم، وإلّا فملحق بالشكّ، فلا يصحّ تثليث الأقسام.

جواب المحقّق النائينى رحمه الله عن الإشكال

وأجاب عنه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ عقد البحث فى الظنّ إنّما هو لأجل تميّز الظنّ المعتبر الملحق بالعلم عن الظنّ الغير المعتبر الملحق بالشكّ، فلا بدّ من

تثليث الأقسام، ثمّ البحث عن حكم الظنّ من حيث الاعتبار وعدمه، نعم، لازم اعتباره هو أن يكون كالعلم، كما أن لازم عدم اعتباره هو أن يكون كالشكّ (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وحاصله: أنّ تثليث الأقسام في كلام الشيخ رحمه الله إنّما هو توطئه للدخول في المباحث الثلاثة للكتاب، ولم يرد به تقسيماً واقعياً.

نقد ما ذكره المحقق النائيني دفاعاً عن الشيخ رحمه الله

وفيه: أنّ التقسيم المذكور في بدايه الكتاب بمنزله أساس البحث، فلا يجوز أن يتسامح فيه، على أنّ بعض ما في كلامه رحمه الله من الخصوصيات - مثل لزوم لحاظ حاله السابقه في مجرى الاستصحاب (٢) - قرينه على عنايته بالواقعيّات في هذا التقسيم.

فإشكال تداخل الأقسام وارد على كلام الشيخ رحمه الله.

الثالثه: أنّ «الحكم» في قوله رحمه الله: «إنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيّ» ظاهر في خصوص الحكم الواقعي، لأنّه قسيم المكلف الملتفت إليه إلى قاطع وظانّ وشاكّ، وحكم على الثاني بالرجوع إلى الأمارات المعتره، وعلى الثالث بالرجوع إلى الأصول العمليه، ولا-ريب في أنّ من قامت عنده أماره معتبره شرعيّه على وجوب صلاه الجمعه مثلاً، أو تمسكك باستصحاب وجوبها، كان قاطعاً بالحكم الظاهري، وإن كان ظانّاً أو شاكّاً في الحكم الواقعي، فتقسيم

ص: ٢٠

١- (١) فوائد الأصول ٤:٣.

٢- (٢) حيث قال بعد تقسيم «المكلف» إلى الأقسام الثلاثه: فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّه الثابته للشاكّ في مقام العمل، وتسمّى بالأصول العمليه، وهي منحصره في الأربعه، لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه حاله السابقه أم لا... فالأول مجرى الاستصحاب. م ح - ي.

المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي إلى قاطع وظانّ وشاكّ، لا- يتصوّر إلّا إذا اريد من الحكم خصوص الواقعي منه، مع أنّ أحكام القطع لا تختصّ بالقطع المتعلّق بالأحكام الواقعيّه، فإنّها أحكام مطلق القطع بالحكم.

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام

ولأجل ما ذكر - من استلزام كلام الشيخ رحمه الله تداخل الأقسام وتخصيص آثار القطع بما تعلّق بالواقعي من الأحكام - عدل عنه المحقّق الخراساني رحمه الله إلى تقسيم ثنائي مع تصريحه بتعميم متعلّق القطع، فقال:

إنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلى واقعي أو ظاهري متعلّق به أو بمقلّديه، فإنّما أن يحصل له القطع به أولاً، وعلى الثاني لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتّباع الظنّ لو حصل له وقد تمّت مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومه، وإلّا فالرجوع إلى الأصول العقليّه من البراءه والاشتغال والتخيير على تفصيل يأتي في محلّه إنشاء الله تعالى (1)، إنتهى.

وتوضيحه: أنّ من وضع عليه القلم إن حصل له القطع بالحكم الشرعي الواقعي، كما إذا قام عنده دليل قطعي السند والدلاله على وجوب صلاه الجمعه في عصر الغيبه، أو الظاهري، كما إذا قام عنده ظنّ خاصّ أو ظنّ مطلق على تقدير الكشف، أو أصل عملي شرعي، كأصالتى الحليّه والطهاره والاستصحاب وأصالتى البراءه والاحتياط الشرعيتين، يجب عليه العمل به، وإن لم يحصل له القطع بالحكم الشرعي الواقعي ولا الظاهري، فإن استقلّ العقل بحجّيه مطلق الظنّ - كما إذا تمّت مقدّمات الانسداد على تقدير

ص: ٢١

الحكومه (١) - فعليه أتباعه، وإلّا فلا بدّ له الرجوع إلى الأصول العمليّة العقليّة من البراءة والاشتغال العقليّين والتخيير.

نقد ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله

واستشكل عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بوجهين:

الأوّل: قوله رحمه الله: لكن يرد عليه أنّ لازم ذلك دخول تمام مسائل الظنّ والشكّ إلّا الأصول الثلاثة العقليّة في مسائل القطع، فإنّ المسائل المفصّله الآتيه في الكتاب تفصيل هذا التقسيم الإجمالي المذكور في أوّله، وإلّا يصير التقسيم لغواً باطلاً، فبناءً على توسعه دائره القطع وإطاله ذيله حتّى يشمل كلّ المباحث، تصير كليّيه المباحث مبحثاً وحيداً هو مبحث القطع، مع أنّ مباحث الظنّ والشكّ من أعظم المباحث الأصوليّة، وهي العمده في المباحث العقليّة، والقول بدخولها في مبحث القطع كلام لا يرضى به اصولي.

وإنّما خصّصنا الاستثناء بالأصول الثلاثة مع جعله قدس سره الظنّ على الحكمه مقابل القطع، فلأنّ الظنّ على الحكمه لا يكون مقابله، بل هو في الحقيقه من مسائل العلم الإجمالي، إلّا أنّ دائرته أوسع من العلم الإجمالي المذكور في مباحث القطع والاشتغال، وكون دائره المتعلّق أوسع منه غير دخيل في الجبهه المبحوث عنها، كما لا يخفى على المتأمل (٢).

الثاني: قوله: ثم إنّ لنا بناءً على ما ذكره قدس سره أن ندرج كليّيه المباحث حتّى

ص: ٢٢

١- (١) «الحكومه» هاهنا عبارته عن حكم العقل مستقلاً بوجوب أتباع الظنّ من دون أن يستند إلى الشارع، بخلاف «الكشف» فإنّه عبارته عن استكشاف كون الظنّ حججه شرعيّه عند تماميّه مقدّمات الانسداد. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أنوار الهدايه ١: ٣٤.

مبحث الأصول العقليّيه في القطع، بأن نجعل متعلّق القطع هو وظيفه المكلف، فتصير المباحث العقليّيه (١) كلّها مبحثاً فريداً هو مبحث القطع، لكن هذا ممّا لا يرضى به الوجدان الصحيح (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه قدس سره.

ويمكن أن يناقش في كلام صاحب الكفايه رحمه الله بوجه ثالث أيضاً:

وهو أنّه رحمه الله اعترف في محلّه بأنّ الشارع لم يجعل حكماً واقعياً ولا ظاهرياً في مورد الأمارات المعتبره الشرعيّيه، بل جعلها حجّيه، ولا معنى للحجّيه إلّا المنجزيه والمعدّريه، فإذا دلّ طريق شرعي معتبر على وجوب صلاه الجمعه مثلاً كان منجزاً للواقع لو صادفه، ومعدّراً لو خالفه، من دون أن يجعل على طبق مؤداه حكم ظاهري (٣).

وأما الأصول الشرعيّيه فلسان أدلّه بعضها جعل حكم ظاهري في مورده، كأصالي الطهاره والحليّيه (٤)، وكذلك الاستصحاب لو كان بمعنى جعل حكم مماثل للمتيقّن في ظرف الشكّ.

بخلاف أصاله البراءه المستنده إلى حديث الرفع، فإنّ لسانه رفع الحكم لا إثباته.

فأين الحكم الظاهري الشرعي في موارد جميع الأمارات والأصول، كى يدعى القطع به عند قيام أماره شرعيّيه أو جريان أصل شرعي؟!

ثمّ قال المحقّق الخراساني رحمه الله في ذيل كلامه:

ص: ٢٣

١- (١) «الأصوليه» صحيحه ظاهراً. م ح - ي.

٢- (٢) أنوار الهدايه ١: ٣٥.

٣- (٣) كما أنّ القطع أيضاً كذلك، غايه الأمر أنّ الحجّيه في القطع ذاتيه، وفي الأمارات مجعوله. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) فإنّ مستندهما قوله عليه السلام - في وسائل الشيعه ٣: ٤٦٧، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤ :- «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» وقوله عليه السلام - في وسائل الشيعه ١٧: ٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ :- «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه».

وإن أبيت إلّا عن ذلك (١)، فالأولى أن يقال: إنّ المكلف إمّا أن يحصل له القطع (٢) أولاً، وعلى الثانى إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً، لئلا يتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقرّره عقلاً أو نقلاً لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتي فى محلّه إنشاء الله تعالى حسبما يقتضى دليلها (٣)، إنتهى.

نقد ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله من التقسيم الثلاثى

وكلامه هذا صريح فى الترتيب بين العناوين الثلاث (٤).

وعليه فإن أراد من «الطريق المعتبر» فى العنوان الثانى خصوص الطريق الشرعى لخرج الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومه عن تحت جميع العناوين.

إن قلت: هو داخل تحت عنوان «من يحصل له القطع» لأنّ دليل الانسداد يتوقّف على مقدّمات أهمّها العلم الإجمالى بتكاليف شرعيّه.

قلت: دخوله فى «القاطع» يستلزم تقدّمه على الأمارات والأصول الشرعيّتين، وهذا خلاف ما عليه أهل الفنّ، ومنهم المحقّق الخراسانى رحمه الله، حيث صرّح فى تقسيمه الثنائى بتأخّر الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومه عن القطع بالحكم الواقعى والظاهرى، فإنّ من قام عنده طريق أو أصل شرعى كان بزعمه رحمه الله من مصاديق القاطع بالحكم الظاهرى.

وإن أراد من «الطريق المعتبر» ما يعمّ الطريق العقلى أيضاً لاستلزم تقدّم

ص: ٢٤

١- (١) إشاره إلى تثليث الأقسام. م ح - ي.

٢- (٢) أى القطع بالحكم الواقعى. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفايه رحمه الله.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٢٩٦.

٤- (٤) وهى «القاطع» و «من يقوم عنده طريق معتبر» و «من كان فاقداً للقطع والطريق كليهما». منه مدّ ظلّه.

الظنّ المطلق على تقدير الحكومه على الأصول العمليّه، ولو كانت شرعيّه، وقد عرفت أنّه خلاف ما يعتقده الأصوليون ومنهم صاحب الكفايه رحمه الله في تقسيمه الثنائى.

الحقّ فى المسأله

والحقّ أنّا نتمكّن من تقسيم ثلاثى صحيح بشرط رعايه نكنتين: إحداهما:

أن يراد من «الطريق المعترف» فى العنوان الثانى خصوص الطرق الشرعيّه، الثانى: أن لا نلتزم بترتب الأقسام، فإنّ التقسيم لا يدلّ على الطوليّه، ضروره أنّ قولنا: «الإنسان إمّا عالم وإمّا جاهل» أو «الجسم إمّا أبيض أو أسود أو أحمر أو أصفر» لا يقتضى الترتيب أصلاً.

فعلى أساس هاتين النكنتين يمكن أن يقال فى التقسيم:

إنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى واقعى إمّا أن يكون قاطعاً به، أو يقوم عنده طريق معتبر شرعى عليه، أو يجرى فى مورده أصل عملى شرعى أو عقلى.

وعلى هذا يدخل الظنّ الانسدادى على الحكومه فى القسم الأوّل، من دون أن يستلزم تقدّمه على الأمارات أو الأصول الشرعيّه، لعدم اقتضاء تقدّم ذكره فى التقسيم ذلك، بل للبحث عن المتقدّم والمتأخّر من الأقسام محلّ آخر.

فى لزوم متابعه القطع وحببته وكشفه عن الواقع

أحكام القطع وأقسامه

أشاره

وكيف كان، فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعى رسم امور:

الأمر الأول: فى لزوم متابعه القطع وحببته وكشفه عن الواقع

أشاره

إن هاهنا عناوين ربما وقع الخلط بينها فى الكلمات، فلا بد لنا من البحث حولها فى ضمن ثلاث مسائل:

الأولى: فى لزوم العمل على وفق القطع

قال شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله: لا إشكال فى وجوب متابعه القطع والعمل عليه مادام موجوداً (١).

وهو وإن كان ظاهراً فى الوجوب الشرعى (٢)، إلا أنه لا بد من أن يكون مراده اللزوم العقلى.

توضيح ذلك: أن المقصود من «وجوب متابعه القطع» هو لزوم اتباع الحكم الشرعى الذى تعلق به القطع، وإلا فلا يتصور وجوب متابعه نفس القطع الذى هو من الصفات النفسائيه.

ص: ٢٧

١- (١) فرائد الأصول ١: ٢٩.

٢- (٢) حيث لم يقيد به بالعقلى. منه مدّ ظله.

وعليه فلو اريد منه الوجوب الشرعى لاجتمع فى مورد القطع حكمان:

أحدهما: نفس الحكم الذى تعلّق به القطع، والثانى: وجوب العمل على وفقه، وهذا يستلزم أن يكون تارك الصلاة القاطع بوجوبها أو شارب الخمر القاطع بخمريتها مثلاً مستحقاً لعقوبتين، لمخالفته حكّمين إلزاميين، وفساده واضح.

ولأجل هذا المحذور حملوا الأمر فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» (١) على الإرشاد (٢) الذى لم يترتب على موافقته ومخالفته ثواب وعقاب، فإنّه لو كان أمراً مولوياً لكان تارك الصلاة مثلاً مستحقاً لعقوبتين، لأجل مخالفته وجوبين:

أحدهما: ما تعلّق بالصلاة، والثانى: ما تعلّق بإطاعه الله، وهو ضرورى الفساد.

فحاصل كلام الشيخ رحمه الله بعدما عرفت من التوضيح والتصحيح أنّه «لا إشكال فى لزوم متابعه ما تعلّق به القطع والعمل على وفقه عقلاً مادام القطع موجوداً».

الثانى: فى حجّبه القطع

لا يخفى عليك أنّ للحجّبه شعبتين (٣): المنجزية عند الإصابه، والمعدّريه عند الخطأ.

ولا إشكال فى صحّحه إسناد المنجزية إلى القطع المصادف للواقع.

ص: ٢٨

١- (١) النساء: ٥٩.

٢- (٢) ولعلّ السرّ فى تكرار الأمر فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» تغايرهما بحسب الإرشاديه والمولويه. منه مدّ ظله.

٣- (٣) يحتجّ بإحداهما - أعنى المنجزية - المولى على العبد ويؤاخذه على مخالفته التكليف الواقعي الذى قامت الحجّبه على ثبوته، ويحتجّ بالأخرى - أعنى المعدّريه - العبد على المولى فى مخالفته التكليف الذى قامت الحجّبه على عدمه. منه مدّ ظله.

إنّما الإشكال في صحّته إسناد المعذريّة إلى القطع المخالف له، فإنّ من قطع بعدم وجوب صلاه الجمعة مع كونها واجبة في الواقع وإن كان معذوراً في تركها، إلّا أنّ العذر إنّما هو لأجل عدم العلم بحكم المولى، لا لأجل العلم بعدمه، ولذا لو كان شاكاً في الحكم لكان معذوراً أيضاً.

والحاصل: أنّ إسناد المنجزية إلى القطع صحيح حقيقةً، وأمّا إسناد المعذريّة إليه فلا يصحّ إلّا بنحو من المسامحة والتجوّز.

الثالث: في كون القطع طريقاً إلى الواقع

كلام صاحب الكفاية والمحقّق النائيني رحمهما الله فيه

ظاهر كلام المحقّق الخراساني رحمه الله أنّ الكاشفيّة من لوازم ماهية القطع (١).

وبه صرّح المحقّق النائيني رحمه الله حيث قال في مسأله وجوب متابعه القطع:

وهذا الوجوب ليس وجوباً شرعياً، لأنّ طريقته القطع ذاتيه له لا تنالها يد التشريع، إذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته ومنجمل بنفسه، فإنّ الجعل التشريعي إنّما يتعلّق بما يكون تكوينه عين تشريعه، لا ما يكون متكوّناً بنفسه، وطريقته القطع تكون كذلك... فإنّها من لوازم ذات القطع، كزوجيته الأربعه، بل بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع، وما يكون شأنه ذلك كيف يصحّ أن تناله يد الجعل التشريعي؟!

وبعبارة اخرى: طريقته كلّ شيء لا بدّ وأن تنتهي إلى العلم، وطريقته العلم

ص: ٢٩

١- (١) حيث قال بعد بيان حجّيته القطع: ولا يخفى أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تأليفه حقيقة بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً، ولذلك انقده امتناع المنع عن تأثيره أيضاً. كفاية الأصول: ٢٩٧.

لابدّ وأن تكون ذاتيه له، لأنّ كل ما بالغير لابدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، وإلّا لزم التسلسل (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

البحث حول نظريته كون الطريقيه من لوازم ماهيه القطع

لعلّ قائلاً- يقول: إنّ القطع كثيراً ما يخالف الواقع، فكيف تكون الطريقيه من لوازم ذاته مع أنّه لا- يمكن انفكاك لازم الماهيه عنها؟!!

إن قلت: لعلّ المراد هو الكاشفيه بنظر القاطع وعقيدته.

قلت: لا- تتفاوت الأنظار في لوازم الماهيه، ألا- ترى أنّ الأربعة زوج باعتقاد الجميع ولا ينكر زوجيتها أحد من الناس؟ بخلاف القطع، فإنّ بعض الناس يقطعون مثلاً بوجوب صلاه الجمعه وبعضهم بعدم وجوبها، فهل يمكن القول بكاشفيه كلا القطعين عن الواقع مع أنّها تستلزم كون صلاه الجمعه واجبه وغير واجبه واقعاً؟!!

اللهمّ إلمأنا يقال: إنّ القطع وإن لم يكن كاشفاً عن الواقع الذى هو المعلوم بالعرض أحياناً، إلّا أنّه كاشف عن المعلوم بالذات دائماً.

توضيح ذلك: أنّ للعلم - سواء كان تصوّراً أو تصديقاً - معلوماً بالذات ومعلوماً بالعرض، فالأول: هو الصوره الحاصله من الشىء الخارجى لدى النفس، والثانى: هو نفس الشىء الخارجى.

وذلك لأنّ ما فى الخارج لا يعقل أن يكون معلوماً لنا بلا واسطه، فإنّ المعلوميه عباره عن حضور المعلوم فى نفس العالم، وما فى الخارج بوصف كونه كذلك يستحيل أن يوجد فى الذهن (٢)، ولو انسلخ عن ذلك الوصف

ص: ٣٠

١- (١) فوائد الأصول ٣:٦.

٢- (٢) وإلّا فلم يكن قسيماً للوجود الذهنى، بل كان عينه ومتّحداً معه. منه مدّ ظلّه.

لا نسلخ عن حقيقته، فإنك إذا تصوّرت زيداً مثلاً مجرداً عن وجوده الخارجى لم يكن المتصوّر زيداً، لأنّ الخارجيه من أركان حقيقه الزيديه.

فلا بدّ من القول بأنّ ما فى الخارج - سواء كان أمراً تصوّرياً أو تصديقياً - لا يتّصف بالمعلوميّه إلّا بالعرض، والمعلوم بالذات هو الصوره الحاصله منه عند النفس.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ العلم إذا أصاب الواقع كان مشتملاً على المعلوم بالذات وبالعرض كليهما، وإذا أخطأ كان مشتملاً على الأوّل دون الثانى، فإذا علمت ب «أنّ زيداً قائم» فلا إشكال فى وجود العلم والمعلوم بالذات، وهو الصوره الحاصله من كون زيد قائماً فى النفس، سواء أصاب الواقع أو أخطأ، وأمّا وجود المعلوم بالعرض فيختصّ بصوره الإصابه.

ولا يمكن إنكار وجود القطع فى مصطلح الأصوليين عند الخطأ، وإلّا فلم يصحّ القول بكونه منجزاً فيما أصاب ومعدّراً فيما أخطأ، فالإصابه إلى الواقع لا تكون من مقومات القطع.

إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ القطع وإن كان قد ينفكّ عن المعلوم بالعرض، إلّا أنّه لا ينفكّ عن المعلوم بالذات أصلاً.

ولعلّ المحقّق الخراسانى والنائنى رحمهما الله أرادا كاشفيتها بالنسبه إلى الثانى دون الأوّل (١).

ويؤيّدّه أنّ المحقّق النائنى رحمه الله بعد أن صرّح بأنّ الطريقيه من لوازم ذات

ص: ٣١

١- (١) ولكن لا- يخفى أنّ غايه ما يقتضيه هذا التوجيه هو كون الطريقيه من لوازم وجود القطع خارجاً - وهو الإدراك الجازم القائم بالنفس - لا من لوازم ذاته وماهيته. م ح - ٥.

القطع قال: بل بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع (١).

وجه التأييد أنّ المعلوم بالعرض لا يصلح أن يدعى كونه عين القطع، فإنّ ما فى الخارج يستحيل أن يكون عين القطع الذى لا يوجد إلّا فى الذهن، بخلاف المعلوم بالذات، إذ لقائل أن يقول: ليس لنا شيان فى النفس يسمّى أحدهما بالعلم والآخر بالمعلوم بالذات، بل الصورة الحاصله من الخارج لدى النفس التى نعبر عنها بالمعلوم بالذات هى عين العلم، فلا يصحّ التعبير بالكاشفيّه المشعره بتغيرهما (٢).

والحاصل: أنّ كاشفيّه القطع إن لوحظت بالنسبه إلى ما فى الخارج فليست دائميّه، فضلاً عن كونها عين القطع، أو من لوازم ماهيته.

وأما إن لوحظت بالنسبه إلى الصورة الحاصله فى النفس فلا ريب فى كون القطع طريقاً تاماً إليها دائماً، ويستحيل انفكاكه عنها، بل لا يبعد دعوى كونه نفسها كما التزم به المحقّق النائنى رحمه الله.

فى كون الحجّيّه من آثار القطع بوجوده الخارجى

ثمّ لا- إشكال فى حجّيّه القطع، بمعنى أنّه ممّا يصحّ احتجاج المولى به على العبد، وهو الذى يعبر عنه بالمنجزيه عند الإصابه، واحتجاج العبد فى مقابل المولى، وهو الذى يعبر عنه بالمعدريّه عند الخطأ.

ص: ٣٢

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٦.

٢- (٢) إن قلت: هذا التوجيه لا- يرتبط بكلام المحقّق النائنى رحمه الله، لأنّه لم يدع كون المعلوم عين العلم ليتمكن تصحيحه بدعوى أنّ المراد من المعلوم هو المعلوم بالذات، بل ادعى كون الطريقيّه عين العلم. قلت: نعم، ولكن إذا ثبت عيته العلم مع المعلوم بالذات ومغايرته مع المعلوم بالعرض، فالقول بكون الطريقيّه عين العلم يستلزم القول بكونها عين المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض. م ح - ى.

إنما الإشكال في أن الحجّيه هل هي من آثار القطع بوجوده الخارجي، أو من آثار ماهيته (1)؟

الحق هو الأول، ضروره عدم ترتّب المنجزيه أو المعذريه إلعلى الإدراك الواقعي القائم بنفس القاطع، ولا يمكن الالتزام بحجّيه ماهيته ما لم تصر موجوده، ولا بحجّيه وجوده الذهني التصوري الذي يحصل بمثل استماع لفظه.

وبذلك انقدح لك تفاوت مرتبه الطريقيه والحجّيه، فإنّ الطريقيه في درجه عاليه توجب القول بعينيتها مع القطع كما عرفت، بخلاف الحجّيه التي لا يصحّ إلعلى القول بكونها من لوازم القطع بوجوده الواقعي الخارجي.

استحاله جعل الحجّيه للقطع ونفيها عنه

ثمّ إنّ حجّيه القطع من الأحكام العقليه الضروريه، فلا حابه لإثباتها إلى مزيد بيان وإقامه برهان.

وعلى هذا فلا يمكن جعلها شرعاً، لكونه لغواً لا يصدر من الحكيم.

إن قلت: نعم، لا يمكن تأسيس الحجّيه للقطع، لكن إمضائها بمكان من الإمكان، كإمضاء حجّيه الأمارات العقلايه.

قلت: كلّاً، فإنّ قياس الأحكام العقليه الضروريه بالأحكام العقلايه مع الفارق، فإنّ للشارع إمضاء ما هو معتبر عند العقلاء وردعه، ألا- ترى أنه أمضى كثيراً من الأمور المعبره عندهم، وردع عن بعضها، كالربا الذي حرّمه الله تعالى مع كونه من المعاملات الرائجه بين عقلاء العالم؟

ص: ٣٣

١- (١) وهو «الإدراك الذي لا يشوبه التردد» وله وجودان: ذهني، وهو نفس تصوّر ماهيه القطع الذي يحصل بصرف استماع لفظه مثلاً، وخارجي، وهو الإدراك الواقعي الجزمي القائم بنفس القاطع. منه مدّ ظله.

وهذا بخلاف الأمور العقليّة الضروريّة، إذ ليس للشارع أن يوافقها تارةً ويخالفها أخرى، لأنّها أساس الشرع، وملاك حجّيته قول الشارع، حيث إنّ لزوم إطاعته ينتهى إلى حكم عقلى فطرى، فلو تزلزل الأحكام العقليّة لتزلزل الأحكام الشرعيّة أيضاً، لابتنائها عليها، بخلاف الأحكام العقلائيّة.

إن قلت: فكيف يكون الظلم قبيحاً عقلاً ومحزماً شرعاً، هل هذا إلّا حكم الشارع فى مورد حكم العقل؟!!

قلت: ما حكم به الشرع فى باب الظلم غير ما حكم به العقل، فإنّ العقل يدرك قبحه، والشارع يحكم بحرمة بملاك هذا القبح، فحكم العقل بقبح الظلم يكون بمنزله العله لحكم الشرع بحرمة.

والحاصل: أنّ فى باب الظلم حكمين متغايرين: أحدهما عقلى، والآخر شرعى، بخلاف مسأله حجّيه القطع، فإنّها بوحدتها تكون من أحكام العقل تارةً، ومن أحكام الشرع أخرى لو قلنا بجعلها من قبل الشارع.

وهذا الذى ألجأنا إلى حمل الأمر فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» (١) على الإرشاد، لأنّ مولويته تستلزم محاذير منها اللغويّة.

وبذلك انقدح عدم إمكان نفي الحجّيه عن القطع أيضاً، فإنّك عرفت أنّ الأحكام العقليّة الضروريّة التى منها حجّيه القطع أساس الشرع، فإنّ إثبات الصانع ووحدانيته وحجّيه قول الشارع وسائر المسائل المتفرّعه على هذه الأمور تبتنى على الإدراكات العقليّة الضروريّة، فمخالفتها ولو من قبل الشارع تستلزم تزلزل بنیان الشرع أيضاً.

ص: ٣٤

واستدلّ المحقق الخراساني رحمه الله لإثبات استحاله نفى الحجّيه عن القطع - مضافاً إلى ما تقدّم - بكونه مستلزماً لاجتماع الضدين (١) اعتقاداً مطلقاً، وحقيقه في صورته الإصابه (٢).

وفيه: ما قدّمناه في مسأله اجتماع الأمر والنهي - تبعاً لسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره - من أنّ التضادّ يختصّ بالأمر الواقعيّ التكوينيّ، ولا يعمّ الاعتباريات التي منها الأحكام الشرعيّه (٣).

ويشهد عليه أنّ الضدين لا- يمكن اجتماعهما ولو من قبل شخصين، مع أنّ شيئاً واحداً يمكن أن يكون مبعوثاً إليه من قبل شخص، ومزجوراً عنه من قبل شخص آخر.

إن قلت: لو اختصّ التضادّ بالأمر الواقعيّ لجاز للمولى أن يأمر عبده بشيء وينهاه عن نفس ذلك الشيء، مع أنّه مستحيل بالضروره.

قلت: إنّ الاستحاله هاهنا ليست ناشئه عن اجتماع البعث والزجر الاعتباريين، بل ناشئه عن مبدئيهما، فإنّ البعث يتوقّف على مبادٍ منها حبّ المبعوث إليه، والزجر يتوقّف على مبادٍ اخر: منها بغض المزجور عنه، والحبّ والبغض متضادان حقيقه، لكونهما أمرين واقعيّين قائمين بنفس المولى، فلا

ص: ٣٥

١- (١) فإنّك إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه مثلاً، فلو قال الشارع: «هذا القطع ليس بحجّه» لزم منه اجتماع النقيضين إن أراد بعدم حجّيته عدم وجوب صلاه الجمعه، واجتماع الضدين إن أراد به إباحتها. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٩٧.

٣- (٣) تهذيب الأصول ٢: ٥١.

يمكن اجتماعهما كما لا يمكن اجتماع البياض والسواد(١).

ثم ناقش سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله على المحقق الخراساني رحمه الله بوجه آخر أيضاً في تعليقه على الكفاية بقوله:

وأما حديث اجتماع الضدين اعتقاداً أو حقيقةً، فيمكن دفعه، فإنّ العلم كالشكّ من عوارض المعلوم بوجه، كالشكّ الذي من طوارئ المشكوك، فكما أنّ المشكوك بما أنّه مشكوك موضوع يمكن تعلق حكم متضادّ للذات به - بناءً على صحّ الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بنحو الترتب - كذلك المعلوم بما أنّه معلوم يصحّ تعلق حكم منافٍ للذات به.

نعم، جعل الحكم المنافي للذات لعنوان المعلوم يوجب اللغويّه، لكن هذا أمر غير الامتناع الذاتي(٢)، إنتهى.

توضيحه: أنا لو أغمضنا عن مسأله اللغويّه لأمكن القول بجواز جعل حكم مخالف للحكم المقطوع، كجعل الحكم الظاهري المخالف للحكم الواقعي المشكوك فيه، فإنّ شيئاً إذا كان بعنوانه الأولى نجساً مثلاً، ثم شككنا في ذلك الحكم الواقعي - لعدم وصول دليله إلينا - جعل الشارع هذا الشيء بعنوان أنّه مشكوك الحكم موضوعاً للطهاره الظاهريّه، وهذا الحكم الظاهري متأخر عن الواقعي برتبتين، لأنّ الحكم الواقعي متقدّم على الشكّ فيه، والشكّ فيه متقدّم على الحكم الظاهري، فهذا الشيء المشكوك طهارته ونجاسته محكوم بحكمين شرعيّين: النجاسه الواقعيّه المتعلّقه به بعنوانه الأولى، والطهاره الظاهريّه

ص: ٣٦

١- (١) على أنّ الأمر والنهي المتعلّقين بشيء واحد لو توجّها إلى مكلف واحد لكان تكليفاً بالمحال، وهو ممتنع، كالتكليف المحال. م ح - ي.

٢- (٢) أنوار الهدايه ٣٨:١.

المتعلّقه به بما هو مشكوك الحكم.

ويمكن القول بنظيره في القطع، فإنّ الشارع لو قال: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة حرّمت عليك صلاه الجمعة» فلا محذور فيه إلّا اجتماع حكّمين مختلفين، وهو نظير ما تقدّم من اجتماع الحكم الظاهري والواقعي - على القول بصحّته - فما هو جوابكم في تلك المسأله فهو جوابنا في المقام.

نعم، جعل الحكم الظاهري لا يستلزم اللغوئيه، بل ربما كان تسهياً وامتناناً على المكلفين، بخلاف جعل الحكم المنافي للحكم المقطوع، لكنّ اللغوئيه وإن كانت قبيحاً ممتنعاً على الحكيم، إلّا أنّها غير اجتماع الضدّين المتنازع فيه.

ولما ذكره الإمام رحمه الله مزيد تحليل وبيان سيجيء في مسأله القطع الموضوعي.

هل يمكن جعل الكاشف للقطع أو نفيها عنه أم لا؟

قد عرفت أنّ حجّيه القطع لا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً، فهل الطريقيه أيضاً كذلك - بناءً على عدم عيبتها مع القطع (1) - أم لا؟

الحقّ هو الأوّل، لأنّ الكاشف من لوازم وجود القطع تكويناً، ولا - ربط لها بمقام التشريع، فكما أنّ حراره النار غير قابله للجعل والنفي التشريعيين (2) - بل

ص: ٣٧

١- (١) وأمّا بناءً على العيبيّه - كما التزم بها المحقّق النائيني رحمه الله في آخر كلامه - فلا مجال للتكلم في هذه المسأله كما لا يخفى، لأنّ الكاشف يستدعي المغايره بين الكاشف والمكشوف، فإذا كان شيئاً واحداً، بدعوى كون العلم عين المعلوم بالذات فلا تصوّر الكاشف لكي يبحث في إمكان جعلها ونفيها وعدمه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نعم، قد يتصرّف الخالق تعالى في الأمور التكوينيّه، كما حال بين النار وبين لازمها بقوله - في سوره الأنبياء، الآيه ٦٩ -: «يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» لكنّه مربوط بمقام كونه خالقاً مكوّناً، لا بحيثيه كونه شارعاً. منه مدّ ظلّه.

إذا وجدت النار تكويناً، وجدت الحرارة بتبعها، وإذا انعدمت، انعدمت - كذلك الأمر في المقام، فإذا وجد القطع في نفس القاطع كان كاشفاً تكويناً، ولا دخل للشارع بما هو شارع فيه إثباتاً أو نفيًا.

ص: ٣٨

الأمر الثانى: فى الانقياد والتجرى

اشاره

ولا بدّ قبل الخوض فى هذه المسأله من امور:

الأول: فى الفرق بين الإطاعه والانقياد، وبين المعصيه والتجرى

إنّ المكلف إذا اعتقد كون شىء مأموراً به أو منهيّاً عنه وكان فى الواقع أيضاً كذلك، فإن جرى على ما يقتضيه اعتقاده بإتيان الأمور به وترك المنهي عنه سَمى مطيعاً، ولو لم يجر عليه سَمى عاصياً، وإن كان اعتقاده مخالفاً للواقع سَمى فى صورته الموافقه منقاداً، وفى صورته المخالفه متجرّياً.

هذا بحسب اصطلاح أهل الفنّ.

وأما بحسب اللغه فالانقياد يعمّ الإطاعه، والتجرى يعمّ العصيان.

الثانى: فى جريان الانقياد والتجرى فى الأمارات والأصول

إنّ التجرى والانقياد لا يختصّان بباب القطع، بل موافقه الأماره المعتبره المخالفه للواقع أيضاً تسمى انقياداً، ومخالفتها تجرّياً، بناءً على ما هو الحقّ، من أنّ حجّيه الأمارات من باب الطريقيه، كالقطع.

نعم، لو قلنا بكون حجّيتها من باب السببيه (1) فلم يتصوّر الانقياد

ص: ٣٩

١- (١) وهى عبارته عن اقتضاء الأماره جعل حكم ظاهرى على وفقها وإن كانت مخالفه للواقع. منه مدّ ظله.

والتجرى فى باب الأمارات.

كما أنّهما لا يجريان فى باب الاستصحاب بناءً على أنّ مفاد دليله جعل حكم مماثل للحكم المتيقن فى ظرف الشكّ، لأنّ متابعه هذا الحكم المماثل الظاهرى أيضاً واجبه ومخالفته محرّمه، وإلّا فلا معنى لجعله، وحينئذٍ فإن عمل به المكلف كان مطيعاً، وإلّا كان عاصياً، حتّى فيما إذا كان الحكم الظاهرى المجعول بواسطة الاستصحاب مخالفاً للحكم الواقعى.

وأما قاعده الطهاره والحلّيه فليس لهما موافقه ومخالفه، لأنّهما لا تدلّان إلّا على طهاره الشىء وحلّيته، ولا يجب على المكلف استعمال الطاهر أو التصرف فى الحلال.

الثالث: فى الانتباد والتجرى فى القطع الموضوعى

إنّ القطع قد يكون طريقاً إلى الحكم أو إلى موضوعه (١)، وقد يكون موضوعاً لحكم، والقطع الموضوعى تارة يكون تمام الموضوع (٢)، وأخرى جزئه (٣)، كما سيأتى تفصيله.

ولا ريب فى أنّ التجرى والانتباد لا يجريان فى القطع المأخوذ تمام الموضوع، لأنّ الحرمة إذا تعلقت ب «مقطوع الخمرية» مثلاً فكلّ ما قطع المكلف بخمريته كان بحسب الواقع حراماً، ولو لم يكن خمرأ واقعاً، وحينئذٍ فإن عمل على وفق القطع تحققت الإطاعة حقيقة، وإلّا تحققت المعصية كذلك،

ص: ٤٠

١- (١) كما إذا قال الشارع: «لا تشرب الخمر» وأنت قطعت بخمرية المائع الفلانى. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كما إذا قال الشارع: «لا تشرب مقطوع الخمرية». منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كما إذا قال الشارع: «إذا قطعت بخمرية مائع وصادف قطعك الواقع فهو محرّم عليك» فإنّ موضوع الحكم بالحرمة مركّب من جزئين: أحدهما: القطع بالخمرية، والثانى: كون القطع مطابقاً للواقع. م ح - ي.

ولا يتصوّر فيه الانقياد والتجرّي أصلاً.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ الكلام يقع تارةً في التجرّي (1)، وأخرى في الفعل المتجرّي به، فلا بدّ من عقد البحث في مقامين:

المقام الأوّل في التجرّي

إشاره

هل المسأله اصوليه أو فقهيه أو كلاميه؟

لا يخفى عليك أنّه يتصوّر البحث عن التجرّي في ثلاثة وجوه:

أ - قبحه العقلي، ب - حرمة الشرعيه، ج - استحقاق فاعله العقوبه.

والحقّ أنّه على الأخير مسأله كلاميه، لأنّ البحث - عليه - يكون بحثاً عن خصوصيات المعاد (2)، ولا ريب في أنّ «الكلام» علم يبحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد. وعلى الثاني يكون مسأله فقهيه، لأنّ البحث عن الحرمة والوجوب وسائر الأحكام يكون من شؤون علم الفقه.

وأما على الأوّل فلنائل أن يقول: إنّه مسأله اصوليه، لأنّا نتكلّم في أنّ التجرّي هل هو قبيح عقلاً أم لا؟ فإذا ثبت قبحه نضمّ إليه قاعده الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع ونستنتج الحكم الشرعي، فنقول: «التجرّي قبيح عقلاً، وكلّ قبيح عقلاً حرام شرعاً» فينتج أنّ «التجرّي حرام شرعاً».

وفيه أوّلاً: أنّ الملاك في المسأله الأصوليه أن يصحّ جعل نتيجهتها كبرى

ص: ٤١

١- (١) وجميع المباحث تجرى في «الانقياد» أيضاً، وإن اكتفى الأستاذ «مدّ ظلّه» بذكر التجرّي اختصاراً. م - ح - ي.

٢- (٢) وكذلك يكون بحثاً عن أحوال المبدأ، لأنّه يرجع إلى أنّ الله تعالى هل يتمكّن من عقاب المتجرّي أم لا؟ م - ح - ي.

قياس الاستنباط، وأنتم جعلتموها في المقام صغرى هذا القياس.

وثانياً: أنّ للعقل أحكاماً مستقلةً متقدّمة على حكم الشرع، كحسن العدل وقبح الظلم، وأحكاماً متأخّره عنه، متوقّفه عليه، كحسن الطاعة وقبح المعصية. والملازمه بين حكمه وبين حكم الشرع إنّما هي في القسم الأول، فإنّ الشرع يحكم بحرمة الظلم مثلاً بملاك قبحه العقلي.

وأما القسم الثاني فلا مجال لقاعده الملازمه فيه، لأنّ لو أغمضنا عن استلزامها التسلسل (١) لكانت مستحيله من جهة اخرى، وهي أنّها تستلزم أن تصير معصيه واحده معصيتين (٢) ويستحقّ من ارتكبتها عقوبتين، لأنّ الشارع إذا حكم بحرمة الخمر مثلاً، ثمّ عصاه المكلف وشرب خمرًا حكم العقل بقبح العصيان، فلو حكم الشارع بحرمة عقيب حكم العقل بقبحه لاستحقّ شارب الخمر عقابين، لارتكابه محرّمين: أحدهما: شرب الخمر الذي صرّح الشارع بحرّمته، والثاني: معصيه الله التي استكشفتنا حرمتها الشرعيه بتبع حكم العقل بقبحها، وهل يمكن الالتزام بذلك؟!

فلا بدّ من القول بأنّ قاعده «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» تختصّ

ص: ٤٢

١- (١) توضيحه: أنّ قاعده «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» لو جرت مطلقاً حتّى في القسم الثاني، لاستلزم التسلسل، لأنّ العقل يحكم عقيب كلّ حكم شرعي بقبح معصيته، فإذا حكم الشارع بحرمة شرب الخمر حكم العقل بقبحه بعنوان أنّه معصيه المولى، فلو حكم الشارع بحرّمته مرّة ثانية بعنوان المعصيه لأجل قاعده «الملازمه» لحدث موضوع آخر لحكم العقل بالقبح، فلا بدّ من أن يحكم الشرع أيضاً بحرّمته مرّة ثالثة، وهكذا يوجد عقيب كلّ حرمة شرعيه قبح عقلي، وعقيب كلّ قبح عقلي حرمة شرعيه في سلسله غير متناهيه، وهذا مضافاً إلى امتناع التسلسل، يستلزم أن تبدّل معصيه واحده إلى معاصٍ غير متناهيه، وأن يستحقّ من ارتكبتها عقوبات كذلك. م ح - ي.

٢- (٢) بل معاصي غير متناهيه مقتضيه لعقوبات غير متناهيه بناءً على التسلسل، كما عرفت في التعليقه المتقدّمه. م ح - ي.

بالأحكام العقلية التي تكون في سلسله علل الأحكام الشرعية، دون الأحكام العقلية التي تكون في رتبة متأخره عنها وفي سلسله معاليلها.

وحكم العقل بقبح التجري من القسم الثاني، لأن حكمه بقبح شرب ما قطع بخمريته - مع كونه ماءً في الواقع - متأخر رتبة عن حكم الشارع بحرمة الخمر كما لا يخفى، فلا يكون حكم العقل بقبح التجري في سلسله علل حكم الشرع، بل في سلسله معلولاته، فلا مجال للتمسك بقاعده الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع لإثبات حرمة التجري، فلا يمكن إثبات كون البحث عن التجري مسأله اصوليه من طريق قبحه عقلاً، والملازمه بينه وبين حرمة شرعاً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله

وللمحقق النائيني رحمه الله طريق آخر لإثبات ذلك:

وحاصله: أن القائل باستحقاق المتجري للعقاب لو استند في ذلك إلى دعوى (١) أن الخطابات الأوليه تعم صورتى مصادفه الواقع ومخالفته لكانت المسأله اصوليه، لأننا نبحت حينئذ في أن المتجري هل يندرج تحت إطلاق الخطابات الشرعيه أم لا؟ ولا ريب في أن نتيجة هذه المسأله إثباتاً ونفياً تستخدم في طريق استنباط الحكم الشرعي، لأننا لو قلنا بشمولها للمتجري لحرم على المكلف كل ما قطع بكونه خمراً، وإن كان ماءً ونحوه في الواقع، وإتلاف كل ما اعتقد أنه مال الغير وإن كان لنفسه واقعاً، وهكذا.

ص: ٤٣

١- (١) ولا يخفى أن هذه الدعوى باطله حتى عند المحقق النائيني رحمه الله - على ما في فوائد الأصول ٣: ٣٩ - إلا أن بطلانها لا يضر بما ذكره هاهنا، فإنه قضيه شرطيه تعليقيه، أعني «لو كان استحقاق المتجري للعقاب مستنداً إلى هذه الدعوى الفاسده لكان البحث اصولياً». م ح - ي.

وإن قلنا بعدم شمولها له لم يحرم عليه شيء من ذلك فيما إذا لم يصادف قطعه الواقع، فنتيجة البحث - على كل حال - تستخدم في طريق الوصول إلى الحكم الشرعي (١).

هذا ملخص ما أفاده رحمه الله في المقام.

البحث حول ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

واعترض (٢) عليه بأن البحث عن شمول وعدم شمول العمومات أو الإطلاقات ليس من مسائل الأصول، بل من شؤون علم الفقه، والبحث الأصولي المناسب للعموم والإطلاق إنما هو حججه أصاله العموم عند الشك في التخصيص، وحججه أصاله الإطلاق عند الشك في التقييد، كما تقدم في بايهما (٣).

لكن يمكن أن يجاب من قبل المحقق النائيني رحمه الله أولاً: بالنقض بمثل البحث عن الخطابات الشفاهية، وأنها هل تختص بمن حضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فإن هذا البحث نظير ما نحن فيه، مع أنهم لا يرتابون في كونه مسأله اصوليه.

وثانياً: بالحل، وهو أن المسأله لا تكون فقهيه إلا إذا كان لها موضوع معين، كحرمة الخمر، وحلّيه المعاطاه، وجزئيه السوره للصلاه.

ص: ٤٤

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٣٧ و ٥٠.

٢- (٢) راجع أنوار الهدايه ١: ٤٧، وتهذيب الأصول ٢: ٢٩٩.

٣- (٣) فحرمه ما قطع المكلف بخمريته ولم يكن خمراً في الواقع تتوقف على أمرين: أ - أن يكون المراد ب «الخمر» المحرمه في الأدله مطلق مقطوع الخمريه، ب - أن يكون المطلق حججه، وما يرتبط بالأصول هو الأمر الثاني، بخلاف الأول، فإنه مسأله فقهيه. م ح - ي.

وأما إذا كان لها موضوع كلي، كما في المقام - حيث نبحت في أن أدلّه المحرّمات هل تختصّ بالعناوين الواقعيّه، أو تعمّ مطلق ما تعلق به القطع؟ سواء صادف الواقع أم لا (١) - فكانت مسأله اصوليّه، وإن أبيت إلّا عن علاقتها بالفقه فلا بدّ من القول بكونها من القواعد الفقهيّه، وأما المسأله الفقهيّه فقد عرفت أنّها لا تناسب كليّه الموضوع.

إذا عرفت هذا فلنشرع في الأحكام الثلاثه المبحوث عنها في التجزّي (٢).

١ - قبح التجزّي

لا إشكال ولا خلاف في أن التجزّي قبيح عقلاً.

إنّما الإشكال في أن قبحه فعلى أو فاعلي؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله ومن تبعه في ذلك

ذهب الشيخ والمحقّق النائيني رحمهما الله وجمع آخر إلى الثاني، وهو أن نفس الفعل المتجزّي به لا يكون قبيحاً، فإنّ شرب الماء الذي قطع العبد بخمريّته ليس بعنوانه الأوّلى - أعنى شرب الماء - قبيحاً، وانطبق عنوان «مقطوع الخمرية» عليه أيضاً لا يوجب قبحه، لعدم كونه من العناوين المقتبحة (٣).

ص: ٤٥

١- (١) وأما دليل حرمة الخمر، أو الغضب، أو إتلاف مال الغير، ونحوها، فكان كلّ واحد منها أحد مصاديق محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وهي قبحه عقلاً، وحرمة شرعاً، واستحقاق العقوبه عليه. م ح - ي.

٣- (٣) توضيح ذلك: أنّ العناوين الثانويّه تارة: تؤثر في الحسن والقبح، كالكذب الذي يكون بذاته قبيحاً، وإذا اقتضى نجات مؤمن صار حسناً، والصدق الذي يكون بذاته حسناً، وإذا اقتضى هلاك مؤمن صار قبيحاً، وأخرى: لا تكون كذلك، كمسأله الانقياد والتجزّي، فإنّ القطع بكون عمل محبوباً للمولى أو مبغوضاً له لا يؤثر في حسنه وقبحه. م ح - ي.

لكن صدوره عن الفاعل القاطع بكونه مبغوضاً للمولى قبيح، لأنه كاشف عن خبث طينته وجرئته على المولى وعزمه على العصيان والتمرد^(١).

هذا توضيح ما أفاده القائلون بالقبح الفاعلي.

نظريته المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وذهب المحقق العراقي رحمه الله إلى الأول، وهو أن التجزى يقتضى كون الفعل المتجزى به قبيحاً، لانطباق عنوان الطغيان عليه، مع بقاء ذات العمل على ما هو عليه في الواقع، بلا استتباعه لحرمة شرعاً^(٢). بهذا العنوان الطارى.

وتوضيح المرام في المقام أنه لا ينبغي الارتياح في حكم العقل بقبح الإقدام على العمل الصادر عن اعتقاد المعصية، واستحقاق العقوبة عليه^(٣)، وذلك لا- من جهة اقتضاء مجرد القطع بالمبغوضيه لصيروره العمل قبيحاً ومعاقباً عليه، كى يدفع ذلك بأنه خلاف ما يقتضيه الوجدان من بقاء الواقع على ما هو عليه من المحبوبيه لدى المولى، وعدم كون القطع بحرمة شىء بالقطع المخالف للواقع من العناوين المغييره لجهه حسنه ومحبوبيته، بل من جهه أن نفس إقدامه على ما اعتقد كونه مبغوضاً للمولى ومعصيه له ممّا ينطبق عليه عنوان الطغيان على المولى، لكونه إبرازاً للجرأه عليه وخروجاً عن مراسم العبوديه، وأن مبغوضيه العمل واستحقاق العقوبه عليه إنما هو لأجل هذا العنوان الطارى عليه، كما هو الشأن فى إقدامه على العمل من قبل العلم المصادف، حيث إن قبحه أيضاً إنما هو من جهه كونه طغياناً على المولى، بإبرازه للجرأه عليه بلا خصوصيه فى

ص: ٤٤

١- (١) فرائد الأصول ١: ٣٩، وفوائد الأصول ٣: ٤٢.

٢- (٢) البحث فعلاً فى القبح العقلى، وسيأتى النزاع فى الحرمة الشرعيه. م ح - ي.

٣- (٣) النزاع فعلاً فى قبح التجزى، وأما استحقاق العقوبه عليه فسيأتى البحث فيه. م ح - ي.

ذلك لعنوان العصيان، فتمام المناط في القبح الفعلي واستحقاق العقوبه إنما هو عنوان الطغيان المنطبق على الإقدام على ما اعتقد كونه مبعوضاً للمولى ومعصيه له الأعم من المصادف وغيره، ولا- يستلزم ذلك أخذ عنوان العلم في موضوع القبح على نحو الصفته كما توهم، بل العلم بما هو مأخوذ على نحو الطريقيه والكاشفيه يكون تمام الموضوع في إحداث عنوان الطغيان على إقدامه (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام، وبيان الحق فيه

وفيه: أنه لا وجه لكون الفعل المتجرى به قبيحاً بعد اعترافه رحمه الله أولاً:

ببقاء ذات العمل على ما هو عليه في الواقع، فإذا شرب الماء باعتقاد الخمرية كان ذات العمل هو شرب الماء الذي لا يكون قبيحاً أصلاً، وثانياً:

بأن القطع بكونه مبعوضاً للمولى لا يؤثر في قبحه، لعدم كونه من العناوين المقبحة.

فالحق أن قبح التجري فاعلي.

ويمكن القول بأن النزاع لفظي، فإنهم اتفقوا على ثلاثه امور: أ - أن ذات الفعل المتجرى به لا- يكون قبيحاً، ب - أن القطع بمبعوضيته أيضاً لا- يؤثر في واقعيته، ج - أن مجرد قصد الحرام أيضاً لا يقتضى شيئاً، بل القبح يتوقف على العمل الخارجي الصادر عن اعتقاد المعصيه، فيمكن القول بأنه قبح فعلي، لتوقفه على الفعل الخارجي، وفاعلي، لأن الفعل لا- يكون قبيحاً إلبالفاظ كونه مبرزاً عن خبث سريره الفاعل وجرثته على المولى.

ص: ٤٧

٢ - حرمه التجزى

وأما حرمة فاستدل لإثباتها بوجوه:

الأول: قيام الإجماع على حرمه بعض مصاديقه، فإنهم اتفقوا على أن من أخر الصلاة عن الوقت الذى ظن أنه بمقدار أدائها فقط ارتكب حراماً، وإن انكشف أن الوقت لم يكن مضيئاً وصلّى قبل انقضائه.

واتفقوا أيضاً على أن من قطع أو ظن الضرر فى طريق السفر وجب عليه إتمام الصلاة، وإن انكشف بعداً عدم الضرر، لكونه سفر المعصية.

نقد دعوى الإجماع على حرمه التجزى

وفيه أولاً: أن الإجماع المنقول ليس بحجّه، والمحضّل ليس بثابت، لنقل وجود المخالف فى كلتا المسألتين المتقدمتين.

وثانياً: أننا نحتمل أن يكون مستند المجمعين فى المقام ما سيجىء من سائر أدلّه الباب، وحجّيه الإجماع مشروطه بما إذا كان دليلاً مستقلاً، وأما إذا قطعنا أو احتملنا استناده إلى دليل آخر فلا بدّ من ملاحظه نفس ذلك الدليل، فإن كان تاماً فهو المستند، لا الإجماع، وإلا فلا يصح الاستدلال بواحد منهما.

وثالثاً: أن مورد التجزى هو القطع الطريقي (١)، لأنه إن صادف الواقع تحقّق بمخالفته العصيان، وإن خالفه تحقّق بها التجزى.

وأما القطع الموضوعى - مثل «لا تشرب مقطوع الخمرية» - فلا يجرى بمخالفته إلاّ العصيان، لأنّ الحرمة تعلقت بما قطع المكلف بخمريته، ولو لم يكن خمرأ فى الواقع.

ص: ٤٨

١- (١) أو ما يقوم مقامه من الأمارات المعتبره والأصول العمليّه. منه مدّ ظله.

وما ذكر في المقام من قبيل الثاني، لأن موضوع وجوب الإتمام هو المسافر الذي سلك طريقاً يخاف فيه الضرر، فالموضوع هو الخوف الجامع بين القطع والاحتمال العقلائي، لا نفس الضرر.

وكذلك الأمر في المسألة الأولى، لأن فوريه وجوب الصلاة لا ترتبط بنفس ضيق الوقت، بل بالظن به، فإذا أحر الصلاة عن الوقت المظنون الضيق كان عاصياً حقيقه، وإن انكشف الخلاف بعداً.

الثاني: أن التجري قبيح كما تقدم، والعقل يحكم بالملازمه بين قبح الشيء عقلاً وحرمة شرعاً.

وانقذ فساد ما سبق بوجهين:

أ - أن قبح التجري فاعلي لا فعلي كما عرفت (١).

ب - أن قاعده «كلما حكم به العقل حكم به الشرع» على فرض قبولها تختص بما إذا كان حكم العقل في سلسله علل حكم الشرع المتقدمه عليه، لا في سلسله معلولاته المتأخره عنه، لأننا لو أغمضنا عن استلزامها التسلسل في مثل المقام لكانت مستحيله من جهه أنها تقتضى أن تصير معصيه واحده معصيتين ويستحق من ارتكبا عقوبتين كما تقدم (٢).

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

الثالث: ما قرّبه المحقق النائيني رحمه الله ثم أجاب عنه. أما التقريب فهو قوله: إن الخطابات الأولى تعم صورتى مصادفه القطع للواقع ومخالفته، ويندرج المتجري في عموم الخطابات الشرعيه حقيقه، بيان أن التكليف لا بد وأن

ص: ٤٩

١- (١) راجع ص ٤٥.

٢- (٢) راجع ص ٤٢.

يتعلّق بما يكون مقدوراً للمكّلف، والتكليف الذى له تعلّق بموضوع خارجى (١)، كقوله: «لا تشرب الخمر» و «صلّ فى الوقت» وإن كان وجوده الواقعى مشروطاً بوجود ذلك الموضوع من غير دخل للعلم والجهل فى ذلك، إلّا أنّ مجرد الوجود الواقعى لا يكفى فى انبعاث المكّلف وحركه إرادته نحوه، فإنّ الحركه والانبعاث إنّما يكون بالوجود العلمى، ولا أثر للوجود الواقعى فى ذلك، فالعلم وإن كان بالنسبه إلى الموضوع طريقاً، إلّا أنّه بالنسبه إلى الاختيار والإراداه والانبعاث يكون موضوعاً، ومتعلّق التكليف إنّما يكون هو الاختيار والانبعاث الناشئ عن العلم بالموضوع والتكليف، وهذا المعنى موجود فى كلتى (٢) صورتى مصادفه العلم للواقع ومخالفته، فإنّه فى صورته المخالفه قد تحقّق اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر، والفرق بين الصورتين ليس إلّا مصادفه العلم للواقع فى إحداهما ومخالفته فى الأخرى، والمصادفه والمخالفه ليست اختيارية، فلا تصلح لأن يتعلّق بها التكليف، فالذى يصلح لأن يتعلّق به التكليف ليس إلّا اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر، فيكون مفاد قوله: «لا تشرب الخمر» مثلاً - بعد ضمّ المقدّمه العقليّه إليه: من أنّ متعلّق التكليف لا بدّ وأن يكون أمراً مقدوراً، وليس هو إلّا الاختيار والانبعاث نحو ما علم أنّه موضوع التكليف - هو «لا تختّر شرب ما أحرزت أنّه خمر» وهذا المعنى كما ترى موجود فى المتجرى.

وحاصله ينحلّ إلى دعويين:

ص: ٥٠

-
- ١- (١) اعلم أنّ متعلّق التكليف قد يضاف إلى موضوع خارجى، ك «لا تشرب الخمر» و «صلّ فى الوقت» و «لا تأكل الميتة» ونحوها، وقد لا يضاف إليه، ك «صلّ» و «صم» وأمثالهما. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) «كلتا» صحيحه ظاهراً. م ح - ى.

الأولى: أنّ متعلّق التكليف فى الواقع هو الإرادة والاختيار، وإن كان بحسب الظاهر فعلاً من الأفعال الجوارحيّه، كالأكل والشرب وغيرهما.

الثانيه: أنّ الذى اضيف إليه متعلق التكليف هو ما علم من الواقعيّات الخارجيّة بحيث يكون العلم موضوعاً، وإن كان بحسب الظاهر نفس هذه الواقعيّات.

فإذا قيل: «لا تشرب الخمر» كان معناه «لا تختبر شرب ما أحرزت أنّه خمر» وهذا يعمّ المتجرى (١).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائنى رحمه الله فى تقريب الدليل.

وأما الجواب فهو قوله: ولا يخفى عليك ما فى كلتى (٢) المقدمتين من المنع.

أمّا فى الأولى: فلأنّ المتعلّق هو الفعل الصادر عن إرادته واختياره، لا نفس الإرادة والاختيار، فإنّ الإرادة والاختيار تكون مغفولةً عنها حين الفعل ولا يلتفت الفاعل إليها (٣)، فلا يصلح لأن يتعلّق التكليف بها، فإذا كان متعلّق التكليف هو الشرب المتعلّق بالخمر الصادر عن إرادته واختياره فالتجرى لم يتعلّق شربه بالخمر.

وأما فى الثانية: فلأنّ الإرادة وإن كانت تنبعث عن العلم، لكن لا بما أنّه علم وصوره حاصله فى النفس، بل بما أنّه محرز للمعلوم، فالعلم يكون بالنسبه إلى كلّ من الإرادة والخمر طريقاً، بل العلم يكون فى باب الإرادة من مقدمات وجود الداعى، حيث إنّّه تتعلّق الإرادة بفعل شىء بداعى أنّه الشىء الكذائى،

ص: ٥١

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٣٧.

٢- (٢) «كلتا» صحيحه ظاهراً. م ح - ي.

٣- (٣) ولذا لو قيل لشارب الخمر: «ماذا تفعل» لقال: «أشرب الخمر» ولم يقل: «أشرب الخمر عن اختيار». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائنى رحمه الله.

وهذا الداعى ينشأ عن العلم بأنه الشىء الكذائى.

فدعوى اندراج المتجرى فى الخطابات الأولى واضحه الفساد.

مع أنّ هذه الدعوى لا تصلح فى مثل (١) ما إذا علم بوجود الصلاه ولم يصلّ وتخلّف علمه عن الواقع، فإنّ البيان المتقدّم لا يجرى فى هذا القسم من التجزى، كما هو واضح (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله ملخصاً.

كلام المحقق العراقى حول ما أفاده المحقق النائنى رحمهما الله

وناقش المحقق العراقى رحمه الله فيه بوجوه عديده:

أ - أنّ كلماته مختلّه النظام فى أصل تقريب الاستدلال، لأنه قال بأنّ التكليف الذى اضيف متعلقه إلى موضوع خارجى لا يصير فعلياً ما لم يتحقّق ذلك الموضوع، وهذا يستلزم أن لا يكون التكليف فعلياً فى موارد التجزى، لعدم تحقّق ذلك الموضوع الخارجى فيه، فكيف فسّر «لا تشرب الخمر» ب «لا تختر شرب ما أحرزت أنه خمر» بحيث يعمّ المتجرى؟!!

ب - أنّ فى جعل الاختيار تحت التكليف مسامحه اخرى، لأنّه باصطلاحه من الطوارئ اللاحقه للتكليف، فيلحق بالانقسامات اللاحقه.

ج - أنّنا لا نسلّم ما ذهب إليه فى الجواب عن المقدمه الأولى من كون الإراده مغفولاً عنها، كيف وكثيراً ما نلتفت إلى إرادتنا حين الامتثال، كما فى العبادات، سيّما على القول بلزوم إخطار التيه بالبال.

والحقّ فى الجواب عنها أن يقال: إنّ الإراده المبحوث عنها هى الإراده

ص: ٥٢

١- (١) وكذلك فى مثل ما إذا صلّى حال كونه قاطعاً بدخول الوقت ثمّ انكشف الخلاف، فإنّها لا تجزى، مع أنّها كانت مجزیه لو كان الوجوب متعلقاً باختيار صلاه أحرز وقوعها فى الوقت. منه مدّ ظلّه.
٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٣٩.

الناشئ عن التكليف، لا الإرادة الناشئة عن غيره (١)، لكونها أجنبيّة عن التكليف، وحينئذٍ فلا يعقل تعلق التكليف بها أو بما هو مقيد بها (٢)، لأنّ الإرادة الناشئة عن التكليف معلول التكليف، فكيف تكون موضوعه أو قيداً لموضوعه؟!

فلا محيص من تجريد المعروض عن الإرادة رأساً كما لا يخفى على الناظر الدقيق، وحينئذٍ هذا البرهان شاهد خروج الإرادة عن حيز التكليف، لا جهه الغفله كما توهم المحقق النائيني رحمه الله (٣).

هذا حاصل ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام.

وبالجملة: لا- يمكن إثبات حرمة التجزّي بالإجماع، ولا- بالملازمة العقلية بين القبح العقلي والحرمة الشرعية، ولا- من طريق الخطابات المتعلقة بالعناوين الأوليّة.

القول في إمكان تحريم التجزّي بدليل آخر

ثمّ هاهنا بحث آخر بحسب مقام الثبوت، وهو أنّه هل يمكن تحريم التجزّي بخطاب ثانٍ متوجّه إلى المتجزّي بملا-ك قبحه الفاعلي (٤) المتفق عليه، أم لا؟

ما قيل أو يمكن أن يقال في ذلك طرق ثلاثة:

ص: ٥٣

١- (١) كالإرادة المقابلة للإكراه، كما إذا قيل: «لا تشرب الخمر اختياراً» منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فلا يصحّ أن يقال: «لا تشرب الخمر عن إرادته ناشئة عن العلم بالخمر وبكون الخمر حراماً» إذا كانت الحرمة التي نشأت الإرادة عنها مستفاده من نفس «لا تشرب الخمر» المذكور في بدايه الدليل، كما هو المفروض. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) فوائد الأصول ٣: ٣٨، التعليقه ١.

٤- (٤) وإن لم يشتمل الفعل على قبح ومفسده كما تقدّم. م ح - ي.

الأول: توجيه الخطاب إلى عنوان «المتجرى» أو «العالم المخالف علمه للواقع» وأمثال ذلك من العناوين المختصّه بالقبح الفاعلى.

مناقشه المحقق النائى رحمه الله فى هذا الطريق

واستشكل عليه المحقق النائى رحمه الله بأنّ الخطاب على هذا الوجه لا يعقل، لأنّ الالتفات إلى العنوان الذى تعلق به الخطاب ممّا لا بدّ منه، والمتجرى لا- يمكن أن يلتفت إلى أنّه متجرّ، لأنّه بمجرد الالتفات يخرج عن كونه متجرّياً، فتوجيه الخطاب على وجه يختصّ بالقبح الفاعلى فقط لا- يمكن، على أنّه لا- موجب لهذا الاختصاص، فإنّ القبح الفاعلى مشترك بين العاصى والمتجرى، لأنّه ناش عن سوء سريره العبد الموجب لهتك حرمة المولى ولو باعتقاده، وهذا الأمر مشترك بينهما، بل هو فى صورته المصادفه أتمّ وأكمل (١).

الثانى: توجيه الخطاب على وجه يعمّ صورته المصادفه والمخالفه، بأن يقال:

«لا تشرب معلوم الخمرىّه» فإنّ هذا العنوان يعمّ كلتا الصورتين (٢).

نقد هذا الطريق أيضاً من قبل المحقق النائى رحمه الله

وناقش فيه المحقق النائى أيضاً بقوله:

ص: ٥٤

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٤٤.

٢- (٢) فللمولى - على هذا - خطابان: أ - «لا تشرب الخمر» ب - «لا تشرب معلوم الخمرىّه» والخطاب الثانى يعمّ العاصى والمتجرى واقعاً، بخلاف الخطاب الأوّل، فإنّه يختصّ بالعاصى بحسب الواقع، وإن كان يعمّ المتجرى فى نظره واعتقاده. ولا يخفى أنّ التجرى لا يتصور إلّا بالنسبه إلى الخطاب الأوّل، أعنى «لا تشرب الخمر» لأنّ القاطع إذا خالف قطعه كان عاصياً بالنسبه إلى الخطاب الثانى مطلقاً، سواء أصاب قطعه الواقع أو أخطأ، وكذلك بالنسبه إلى الخطاب الأوّل عند الإصابه ويكون متجرّياً بالنسبه إليه عند الخطأ. منه مدّ ظلّه.

ولكنّ الخطاب على هذا الوجه أيضاً لا- يمكن، لا لمكان أنّ العلم لا يكون ملتفتاً إليه غالباً والفاعل لا يشرب الخمر بعنوان أنّه معلوم الخمرية، بل بعنوان أنّه خمر، فإنّ الالتفات إلى العلم من أتمّ الالتفاتات، بل هو عين الالتفات ولا يحتاج إلى التفات آخر، ولو لم يمكن أخذ العلم موضوعاً في المقام فكيف يعقل أخذه موضوعاً لحكم آخر(1)؟ وهل يمكن الفرق بين مواضع أخذ العلم موضوعاً؟ مع أنّ صاحب الدعوى سلّم إمكان أخذ العلم موضوعاً لحكم آخر، فهذا لا- يصلح أن يكون مانعاً لتوجيه الخطاب كذلك، كما لا يصلح عدم ثبوت المصلحه والمفسده في المتعلّق في صورته المخالفه لأن يكون مانعاً عن الخطاب، لأنّ صحّه الحكم لا تدور مدار وجودهما في المتعلّق بعدما كان القبح الفاعلي مناطاً للخطاب.

بل المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثليين(2) في نظر العالم دائماً، وإن لم يلزم ذلك في الواقع، لأنّ النسبه بين حرمه الخمر الواقعي ومعلوم الخمرية هي العموم من وجه، وفي مادّه الاجتماع يتأكّد الحكمان - كما في مثل «أكرم العالم» و «أكرم الهاشمي» - إلّا أنّه في نظر العالم دائماً يلزم اجتماع المثليين، لأنّ العالم لا يحتمل المخالفه ودائماً يرى مصادفه علمه للواقع، فدائماً يجتمع في نظره حكمان، ولا يصلح كلّ من هذين الحكمين لأن يكون داعياً ومحزّراً لإرادته العبد بحيال ذاته، ولا معنى لتشريع حكم لا يصلح الانبعاث(3) عنه ولو في مورد، وفي مثل

ص: ٥٥

١- (١) مثل «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة يجب عليك التصدّق». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أحدهما: حرمه الخمر مثلاً بملاك مسكّرتها، والآخر: حرمه معلوم الخمرية بملاك القبح الفاعلي. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الانبعاث هاهنا ليس في مقابل الانزجار، بل المراد منه هو الانفعال من حكم المولى، فيعمّ الأحكام الوجوبية والتحرّيمية. منه مدّ ظلّه.

«أكرم العالم» و «أكرم الهاشمي» يصلح كلّ من الحكّمين للباعثيه بحيال ذاته ولو في مورد افتراق كلّ منهما عن الآخر، وفي صوره الاجتماع يلزم التأكيد، فلا مانع من تشريع مثل هذين الحكّمين، بخلاف المقام، فإنّه لو فرض أنّ للخمر حكماً ولمعلوم الخمرية حكماً، فبمجرد العلم بخمرية شيء يعلم بوجود الاجتناب عنه الذي فرض أنّه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرّك والباعث للاجتناب، والحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثاً ويلزم لغويته، وليس له مورد آخر يمكن استقلاله في الباعثيه، فإنّ العلم بالخمرية دائماً ملازم للعلم بوجود الاجتناب عنه المترتب على الخمر الواقعي، وذلك واضح بعدما كان العالم لا يحتمل المخالفه، فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لا يمكن.

فظهر أنّ القبح الفاعلي بوجه من الوجوه لا يستتبع الخطاب (1)، إنتهى كلامه.

وحاصله: أنّ إصدار خطابين: أحدهما: «لا تشرب الخمر» والآخر: «لا تشرب معلوم الخمرية» يستلزم محذورين:

أ - اجتماع حكّمين متماثلين دائماً في نظر القاطع.

ب - لغويته الخطاب الثاني، لعدم كونه دخيلاً في الانبعاث والانفعال مع وجود الخطاب الأوّل.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله هاهنا

ويرد على الأوّل: أنّه خلط بين مقام الجعل ومقام الامتثال، فإنّ الأحكام تتعلّق في مقام الجعل بالطبائع - كما عرفت في مسأله اجتماع الأمر

ص: ٥٦

والنهي (١) - فالنهي في المقام تعلّق بعنوان «الخمير» في دليل، وبمعنوا «معلوم الخمرية» في دليل آخر، وهما عنوانان متغايران بينهما عموم من وجه، فلا- يجتمع في هذا المقام حكمان متماثلان، وأما اجتماعهما بنظر المكلف في مقام الامتثال عندما يريد شرب ما قطع بكونه خمراً فلا- يرتبط بالمولى، فإنّ ما يرتبط به مقام جعل الحكم وانشائه، لا مقام موافقته وامتناله، وبين المقامين بون بعيد.

على أنّ نفس المتجرى الذى اجتمع المثلان بنظره أيضاً يعترف بأنّ النسبه بين الدليلين - مع قطع النظر عن هذا المورد الخاصّ الذى هو يبتلى به - عموم من وجه، ضروره أنّا لو سألناه عن النسبه بين عنوان «الخمير» وعنوان «معلوم الخمرية» - مع قطع النظر عن هذا المانع الذى يريد شربه - لقال:

النسبه بينهما عموم من وجه.

ويرد على الثانى: أنّا لا- نسلم لغويّه الخطاب الثانى بالنسبه إلى جميع المكلفين، فإنّ بعض العبيد لا ينبعث إلابعثن ولا يمثل التكليف إلاّ عند الخوف من عقوبتين، فيحسب المولى أنّه لو اكتفى بقوله: «أيها العبيد حرّمت عليكم الخمر» لا- يؤثّر إلاّ فى بعضهم، ولو ضمّ إليه قوله: «أيها العبيد حرّمت عليكم معلوم الخمرية» - من دون أن يكون الخطاب الثانى مؤكّداً للأوّل، بل يشتمل كلّ منهما على حكم مستقلّ، ويترتب على عصيان كلّ منهما استحقاق عقوبه مستقلّه - لأثّر فى بعض آخر أيضاً، فيخاطبهم بكلا الخطابين لأجل الوصول إلى هذا الغرض (٢).

ص: ٥٧

١- (١) راجع ص ٨٠ من الجزء الثالث.

٢- (٢) لا- يقال: يتمكّن المولى من الوصول إلى هذا الغرض بتكرار الخطاب الأوّل تأكيداً، كأن يقول: «لا تشرب الخمر»، «لا تشرب الخمر» من دون أن يحتاج إلى خطابين متغايرين مشتملين على حكمين مستقلّين. فإنّه يقال: التأكيد قد لا- يؤثّر الأثر المطلوب، لأنّ الحكم المؤكّد حكم واحد، ولا يترتب على مخالفته إلاّ عقوبه واحده، وبعض العبيد لا يمثلون أمر المولى إلاّ فيما إذا تعدّدت العقوبه. منه مدّ ظلّه.

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى استحاله تحريم التجزى بواسطة توجيه خطاب خاص إلى المتجزى بمثل عنوان كونه متجزياً (١).

وأما إصدار خطاب يعمّ صورته المصادفه والمخالفه، كأن يقال: «لا تشرب معلوم الخمرية» فهو وإن كان ممكناً في نفسه، إلّا أنّ المتجزى لا يقصد الفعل المتجزى به إلّا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي، لا بعنوانه الطارئ، ضروره أنه يشرب المائع الذي قطع بخمريته بعنوان أنه «خمر» لا بعنوان أنه «معلوم الخمرية» بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه (٢).

هذا حاصل ما ذكره في المقام.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله

وإيراد المحقق النائيني رحمه الله عليه بما تقدّم (٣) - من كون الالتفات إلى العلم من أتمّ الالتفاتات، بل هو عين الالتفات، ومن إمكان أخذ العلم موضوعاً لحكم آخر - وإن كان تامّاً في الجملة، إلّا أنّ الوجدان حاكم بأنّ القطع - سواء صادف الواقع أو خالفه - ملحوظ آله لا استقلالاً.

ويشهد عليه أنّك لو قلت لمن يشرب المائع الذي قطع بخمريته: «ماذا تشرب؟» لقال: «أشرب الخمر» ولم يقل: «أشرب معلوم الخمرية».

ص: ٥٨

١- (١) لما تقدّم من زوال التجزى بمجرد الالتفات إلى هذا الخطاب. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٩٩.

٣- (٣) راجع ص ٥٤.

لكن يمكن المناقشه فى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله بأنّ العناوين المغفول عنها على قسمين: أحدهما: ما لو التفت المكلف إليه لخرج نفسه عن تحته، كعنوان «المتجرى» و «الناسى» ثانيهما: مالا يكون كذلك، كعنوان «معلوم الخمرية» فإنّ من قطع بخمرية مائع وإن لم يلتفت إلى علمه إلابلحاظ آلى، إلّاأنه لو التفت إليه استقلالاً لما خرج عن تحت الخطاب، ضروره أنا لو قلنا لمن يشرب المائع الذى قطع بخمريته: «ماذا تشرب؟» لقال: «أشرب الخمر» ولو سأله ثانياً بقولنا: «هل أنت عالم بأنّ هذا المائع خمر؟» لأجاب بأنه «نعم، أنا عالم بأنّ هذا المائع خمر» فعلمه بالخمرية وإن كان عند الجواب عن السؤال الأوّل آله ومرآة للعنوان الأوّل، أعنى «الخمر» إلّاأنه ملحوظ استقلالاً عند الجواب عن السؤال الثانى، ومع ذلك يعمّه خطاب «لا تشرب معلوم الخمرية» فى الحاله الثانیه كما يعمّه فى الحاله الأوّل.

الحقّ فى المسأله

والتحقيق يقتضى أن يقال: لا يتصوّر تحريم التجرى إلابأحد طرق ثلاثه بعضها مستحيل، وبعضها لا قائل به:

الأوّل: أن يتعلّق الحرمة بنفس عنوان «التجرى».

وفيه: ما عرفت من أنّ الالتفات إلى هذا العنوان يوجب خروج المتجرى عن كونه كذلك، فلا يمكن أن تتعلّق الحرمة به.

الثانى: أن يؤخذ العلم فى الموضوع، كأن يقال: «لا تشرب معلوم الخمرية» مع بقاء الخطاب المتعلّق بالعنوان الأوّل - وهو «لا تشرب الخمر» - أيضاً على قوّته.

وفيه ثلاثه احتمالات:

أ - أن يكون العلم المأخوذ في الموضوع خصوص ما صادف الواقع.

ب - أن يكون خصوص ما خالفه.

ج - أن يعمّ الصورتين.

أمّا الأول: فلا يجدي المستدلّ، لعدم شموله للتجرّي.

وأمّا الثاني: فلا- يلتفت إليه المخاطب أصلاً، لأنّ المتجرّي حال كونه متجرّياً لا يرى علمه مخالفاً للواقع، بل لا يحتمل ذلك أصلاً.

فلا بدّ من إرادته الاحتمال الثالث (١)، وهو وإن لم يكن مستحيلاً - كما عرفت عند البحث حول كلام العلمين المحقّقين الخراساني والنائيني رحمهما الله - إلّا أنّه يستلزم ما لم يلتزم به أحد، بل لا يمكن الالتزام به، وهو صيروره المعصية الواقعيّة الواحدة (٢) معصيتين واستحقاق من ارتكبا عقوبتين، لمخالفته خطابين مستقلّين: أحدهما: «لا تشرب الخمر» مثلاً، والآخر: «لا تشرب معلوم الخمرية».

إن قلت: لعلّ الخطابين يتداخلان في المقام.

قلت: التداخل يحتاج إلى الدليل، ولا دليل عليه هاهنا بعد أن كان لنا حكمان تعلق كلّ منهما بعنوان غير ما تعلق به الآخر وكان بينهما عموم وخصوص من وجه، فإنّ المكلف لو خالف كلا الحكّمين بارتكاب مجمع العنوانين لاستحقّق عقوبتين، بسبب ارتكاب معصيتين، وما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين.

الثالث: أن تتعلّق الحرمة بعنوان «معلوم الحرمة» مع بقاء الخطاب المتعلّق

ص: ٦٠

١- (١) كما صرّح به المحقّق النائيني رحمه الله في فوائد الأصول ٣: ٤٥.

٢- (٢) كما إذا شرب ما قطع بخمريته وصادف قطعه الواقع. منه مدّ ظلّه.

بالعنوان الأوّلى أيضاً على قوّته، فللمولى خطابان: أ- «لا تشرب الخمر» مثلاً، ب- «كلّ معلوم الحرمة حرام».

وفيه: أنّه مستحيل، لاستلزامه التسلسل، لأنّ الخطاب الثانى يكون من القضايا الحقيقيّة التى تعمّ نفسها، فإذا علمت بكون مائع خمراً علمت بحرمة بمقتضى قوله: «لا- تشرب الخمر» فيصدق عليه عنوان «معلوم الحرمة» فيصير محرّماً بحرمة ثانيه بمقتضى الدليل الثانى، فيصدق عليه عنوان «معلوم الحرمة» مرّة ثانيه ويصير حراماً بحرمة ثالثه، وهكذا يتسلسل إلى ما لا نهاية له.

والحاصل: أنّه لا طريق إلى إثبات حرمة التجزّى شرعاً.

٣- استحقاق العقوبه على التجزّى

اختلفوا فى أنّ المتجرّى هل يستحقّ العقاب أم لا؟

فذهب بعضهم - كالمحقّق الخراسانى فى «كفايته» وتلميذه المحقّق الاصفهانى فى «نهايته» - إلى الأوّل.

وذهب بعض آخر - كالشيخ الأعظم الأنصارى فى «فرائده» والمحقّق النائينى فى «فوائده» - إلى الثانى.

ولا- يخفى عليك أنّ التجزّى لو كان حراماً شرعاً لترتب عليه استحقاق العقوبه قطعاً، لكننا - بعد ما أثبتنا عدم إمكان تحريمه ثبوتاً، وعدم قيام دليل عليه إثباتاً - نضطرّ إلى ملاحظه ما قيل فى المقام.

كلام المحقّقين: الخراسانى والاصفهانى فى المسأله

قال فى الكفايه: قد عرفت أنّه لا- شبهه فى أنّ القطع يوجب استحقاق العقوبه على المخالفه والمثوبه على الموافقه فى صوره الإصابه، فهل يوجب

استحقاقها في صورته عدم الإصابه على التجزى بمخالفته واستحقاق المثوبه على الانقياد بموافقتة، أو لا يوجب شيئاً؟ الحق أنه يوجب، لأنّ الوجدان كما يحكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعه والعصيان باستحقاق النيران أو الجنان، كذلك يشهد بصحة مؤاخذه العبد وذمه على تجزیه وهدتك حرمة لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزومه على العصيان، وصحة مثوبته ومدحه على إقامته بما هو قضيه عبوديته من العزم على موافقتة والبناء على إطاعته(١)، إنتهى كلامه ملخصاً.

وقال في نهايه الدرايه، توضيحاً لما ذكره المحقق الخراسانى في الكفايه:

لا ينبغي الشبهه في حكم العقل باستحقاق العقاب على التجزى، لاتحاد الملاك فيه مع المعصيه الواقعيه، بيانه: أنّ العقاب على المعصيه الواقعيه ليس لأجل ذات المخالفه مع الأمر والنهي، ولا لأجل تفويت غرض المولى بما هو مخالفه وتفويت، ولا لكونه ارتكاباً لمبغوض المولى بما هو، لوجود الكل في صورته الجهل، بل لكونه هتكاً لحرمة المولى وجرأه عليه، إذ مقتضى رسوم العبوديه إعظام المولى وعدم الخروج معه عن زى الرقيه، فالإقدام على ما أحرز أنه مبغوض المولى خلاف مقتضى العبوديه ومنافٍ لزى الرقيه، وهو هتك لحرمة، وظلم عليه، وهذا الحكم العقلي من الأحكام العقليه الداخله في القضايا المشهوره المسطوره في علم الميزان في باب الصناعات الخمس، وأمثال هذه القضايا مما تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها(٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ٦٢

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩٨.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٣: ٢٩.

بيان ما هو الحق في المسأله

ولابدّ لتحقيق الحال من ذكر أمرين:

أ - أنه لا يترتب على المعصيه الواحده إلا عقاب واحد ناشٍ عن ملاك واحد، ولا يحتمل كونه ناشياً عن ملاكين متداخلين أو ملاكات كذلك.

فلا بدّ لنا من ملاحظه خصوصيات المعصيه الواقعيه، ليتبين أنّ ملاك استحقاق العقوبه فيها ماهو؟

ب - أنه لا يمكن أن يقال بأنّ ملاك استحقاق العقوبه في باب التجزّي - على القول به - غير ما هو الملاك في باب المعصيه.

فإن أحرزنا الملاك في المعصيه، وأحرزنا أنه موجود في التجزّي لترتب عليه أيضاً استحقاق العقاب، وإن لم يتبين لنا ما هو الملاك فيها، أو لم نعلم بوجوده فيه، فلا.

ملاك استحقاق العقوبه في المعصيه الواقعيه

إنّ هاهنا اموراً ينبغى البحث عن دخلها في استحقاق العاصي للعقاب:

الأول: بعض مبادئ إرادته الحرام، كـ «تصوّر الحرام» أو «التصديق بفائدته».

ولا يخفى أنّ واحداً منها لا يصلح لأن يكون ملاكاً لاستحقاق العقوبه على المعصيه، ضروره أنّ كثيراً ما تصوّر المحرّمات، وأنّ كثيراً من الناس يصدّقون في أنفسهم بفائده السرقة والالتذاذ بالزنا ونحوهما، فهل يمكن الالتزام بأننا نستحقّ في كلّ يوم عقوبات كثيره لأجل تصوّر محرّمات متعدده والتصديق بما

يترتب عليها من المنافع والتلذذات النفسانيه؟!

الثانى: نفس «إرادته الحرام» التى يعبر عنها فى لسان الروايات بتيه المعصيه، والمراد بها العزم الجازم على ارتكاب المعصيه، بحيث لو لم يمنعه مانع لارتكبتها.

ولا يخفى أنها أيضاً غير دخيله فى استحقاق العقوبه، لشهادته العقل بأن العبد ما لم يرتكب الحرام خارجاً لا يصح عقابه، وإن أراد به إرادته حتميه جازمه.

هذا بحسب حكم العقل.

لكن هاهنا روايات(1): بعضها تدلّ على ترتب العقوبه على مجرد تيه المعصيه، وبعضها الآخر على نفي العقوبه عن العبد ما لم يعص خارجاً.

ولو تمّت هذه الأخبار سنداً ودلالةً لأمكن الجمع بين الطائفتين بحمل الطائفه الأولى على ترتب استحقاق العقوبه، والثانيه على نفي فعليتها، فإنّ الله تعالى يتفضّل على كثير من المجرمين المستحقين للعقاب ولا يعاقبهم.

وحيث إنّنا نبحت فى ملاك استحقاق عقوبه العاصى لا فى ملاك أصل العقوبه لدلت الأخبار بمقتضى الجمع المذكور على أنّ الملاك هو تيه العصيان المشتركه بينه وبين التجزى.

لكنّ الكلام فى سندها ودالاتها.

على أنه لو فرضنا شخصين أراد كلّ منهما شرب الخمر مثلاً، لكن وصل أحدهما إلى مطلوبه لتوفّر الشرائط، ولم يصل إليه الآخر لحيلولة الموانع، فإن قلنا بتساويهما فى استحقاق العقوبه ولا يترتب على المعصيه الصادره عن الشخص الأول أثر أصلاً فهو واضح البطلان، وإن قلنا بكون الشخص الأول

ص: ٦٤

١- (١) راجع للاطلاع على هذه الروايات وسائل الشيعة ١: ٤٩-٥٨، كتاب الطهاره، الباب ٦ و ٧ من أبواب مقدّمه العبادات.

مستحقاً لعقاب زائد على العقاب المشترك بينه وبين الثاني فلا محاله كان استحقاق هذا العقاب الزائد ناشئاً عن ملاك آخر غير التيه التي تكون مشتركة بينهما، وقد عرفت أنه ليس للعصيان الواقعي إلا عقوبه واحده ناشئه عن ملاك واحد.

فلا يمكن القول بكون الملاك في المعصيه الواقعيه إرادتها ونيتها باستناد هذه الأخبار المخالفه لهذا الحكم العقلي.

الثالث: أن يكون الموجب لاستحقاق العقوبه «ارتكاب ما فيه مفسده لازمه الاجتناب» وبتعبير آخر: «ارتكاب ما هو مبغوض للمولى».

وفيه: أنه لو كان ملاكاً لكان من خالف التكليف جاهلاً أيضاً مستحقاً للعقاب، سواء كان جهله بسيطاً، كما إذا شك في خمريه مائع فشربه بمقتضى أصله الحليّه، أو مركباً، كما إذا قطع بكونه ماءً، فشربه، وكان خمراً واقعاً في الصورتين، ولا يمكن الالتزام بهذا اللازم، ضروره عدم استحقاق الجاهل للعقوبه.

الرابع: أن يكون الملاك «ارتكاب ما هو مبغوض للمولى مع الالتفات بكونه كذلك».

واعترض عليه سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله بأن باب الثواب والعقاب غير مربوط بالجهات الواقعيه من المصالح والمفاسد والمحبوبيه والمبغوضيه، ولذا لو فرض أمر المولى بلا مصلحه ومحبوبيه (١) كان مخالفته موجباً للاستحقاق كما لا يخفى (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

ص: ٦٥

١- (١) كالأوامر الامتحتايه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نهايه الأصول: ٤١٨.

الخامس: أن يكون الموجب لاستحقاق العقوبه «مخالفه تكليف المولى عن عمد وعلم واختيار».

وهذا هو الذى يشهد به الوجدان ويحكم به العقل ويستقرّ عليه بناء العقلاء فى قوانينهم العامه، فإنهم لا يعاقبون إلا من خالف القانون مع علمه والتفاته إليه.

ولا يخفى أنّ هذا يختصّ بالمعصيه الواقعيه، لعدم صدق مخالفه التكليف على التجزى كما هو واضح.

نعم، لو كان ملاك الاستحقاق هتك العبد لحرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان - كما قال به الأعلام الثلاثة (1) - لجرى فى العاصى والمتجزى كليهما.

لكنّه يستلزم أن يترتب على المعصيه الواقعيه استحقاق عقابين، لاشتمالها على ملاكين:

أ- «مخالفه تكليف المولى عن عمد وعلم واختيار» وهذا يختصّ بالمعصيه.

ب- «كون العبد بصدد الطغيان وعزمه على العصيان» وهذا يشترك بينها وبين التجزى.

وحيث إنّه لا يمكن الالتزام به وقع القائلون بترتب العقاب على التجزى فى

ص: ٦٦

١- (١) يعنى المحقق الخراسانى، والاصفهانى، والعراقى رحمهم الله. م ح - ى.

كلام المحقق العراقي رحمه الله في ذلك ونقده

فذهب المحقق العراقي رحمه الله إلى أنه لا فرق فيما يوجب استحقاق العقاب بين التجري والعصيان، فإنّ تمام المناط في ذلك إنّما هو عنوان «الطغيان» المنطبق على الإقدام على ما اعتقد كونه مبعوضاً للمولى ومعصيه له الأعمّ من المصادف وغيره، بلا خصوصيته في ذلك لعنوان العصيان موجه لاستحقاق عقاب زائد (١).

وفيه: أنّه خلاف ما يشهد به الوجدان، ضروره أنّه لا يمكن القول باشتراك من شرب خمرًا ومن شرب ماءً باعتقاد كونه خمرًا في استحقاق العقوبة من دون أن يتفاوت عقوبتهما حتّى بالشدّه والضعف.

ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله ونقده

وذهب صاحب الفصول - على ما نقل عنه - إلى تداخل العقوبتين في المعصيه الواقعيه (٢).

وناقش فيه الشيخ الأعمّ الأنصاري رحمه الله بأنّه إن أراد من التداخل وحده العقوبة فلا- وجه له بعد الالتزام بتحقق مناطين مستقلّين لها، وإن أراد أنّ للعاصي عقاباً زائداً على عقاب المتجرى فهذا لا يسمّى تداخلاً، بل يكون من قبيل ارتكاب معصيتين بالإتيان بعمل جامع لعنوانين محرّمين (٣) يترتب على كلّ منهما استحقاق عقوبه مستقلّه (٤).

ص: ٦٧

١- (١) نهاية الأفكار ٣: ٣١.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ٨٧.

٣- (٣) كالإفطار بشرب الخمر ونحوه في شهر رمضان، فإنّه محرّم من وجهين كما هو واضح. م ح - ي.

٤- (٤) فرائد الأصول ١: ٤٥.

والتحقيق في المقام أن يقال: لا يمكن اجتماع المعصيه والتجرى أصلاً، لأنهما متباينان.

توضيح ذلك: أن التجرى بمعناه اللغوى وإن كان يجتمع مع المعصيه، بل هي أوضح مصاديقه، إلا أن البحث إنما هو في التجرى بمعناه الاصطلاحى، وهو مخالفه القطع المخالف للواقع، كالإتيان بالفعل باعتقاد كونه حراماً مبعوضاً للمولى، أو تركه باعتقاد كونه واجباً محبوباً له مع أنه لم يكن كذلك واقعاً، وهذا المعنى لا يمكن أن يجتمع مع المعصيه، لكونها عباره عن مخالفه العلم الموافق للواقع (1).

فلا-ربط بين المسألتين كى يقال: يصدق على من شرب خمرأ واقعاً عنوان العاصى والمتجرى، فيتداخل العقوبتان على القول باستحقاق المتجرى للعقوبه كالعاصى.

فإن قلنا بأن ملاك الاستحقاق فى المعصيه الواقعيه هو «مخالفه تكليف المولى عن علم والتفات واختيار» - كما هو الحق - فلا يجرى هذا الملاك فى التجرى، لعدم كونه مصداقاً لمخالفه التكليف أصلاً، فترتب استحقاق العقوبه على العصيان دون التجرى. ولو قلنا بأن الملاك هو الطغيان على المولى وهتك حرمة والعزم على معصيته - كما ذهب إليه الأعلام الثلاثه - كان مشتركاً بين المعصيه والتجرى من دون أن يجتمع فى المعصيه ملاكان، بل ملاك الاستحقاق فيها عين ملاك

ص: ٦٨

١- (١) فالتجرى بمعناه اللغوى أعم من المعصيه، وبمعناه الاصطلاحى يكون مبيناً لها. م ح - ى.

الاستحقاق فى التجزى - كما صرح به المحقق العراقى رحمه الله - فكل من العاصى والمتجزى يستحق العقوبه بهذا الملاك، وحيثما عرفت أن التجزى مبين للعصيان ولا يمكن أن يجتمعا فلا يشتمل المعصيه الواقعيه على عنوانين محرمين كى يستحق العاصى عقوبتين، فأين تعدد العقوبه فى مورد المعصيه كى يدعى تداخلهما ويناقش فيه بما تقدم عن الشيخ الأنصارى رحمه الله؟!

هذا تمام الكلام فى المقام الأول الذى عقدناه للبحث عن نفس التجزى.

المقام الثانى: فى الفعل المتجزى به

إشاره

الحق بقاء الفعل المتجزى به على ما هو عليه واقعاً بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع المخالف للواقع به، فلا يترتب عليه قبح عقلى، ولا حرمة شرعيه، ولا استحقاق العقوبه.

أما عدم القبح العقلى، فلأن شرب الماء باعتقاد كونه خمراً لو كان قبيحاً لكان إما من جهة عنوانه الواقعي الأولى - أعنى «الماء» - وهو ضرورى البطلان، أو من جهة عنوانه الطارئ الثانوى - أعنى «مقطوع الخمرية» - وهو ليس من العناوين المقبحة.

وأما عدم الحرمة الشرعيه، فلأن الأحكام تعلقت بالعناوين الواقعيه، فالشارع أباح الماء وحرم الخمر، وليس لنا دليل على حرمة مقطوع الخمرية.

وأما عدم استحقاق العقوبه، فلأنه بعدما لم يكن قبيحاً عقلاً ولا حراماً شرعاً فلا وجه لمؤاخذة فاعله وعقوبته ولو (1) قيل بأن سوء سريره وخبث طينته، الذى ينكشف بهذا الفعل، يكون مناطاً لاستحقاق العقوبه، فإن الاستحقاق - على فرض تسليمه - يترتب على المنكشف لا الكاشف.

ص: ٦٩

١- (١) «لو» وصلية. م ح - ي.

نقد ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله في ذيل المسأله

والعجب من المحقق الخراساني رحمه الله حيث ذهب - في ذيل كلامه - إلى عدم صدور فعل اختياري من المتجرى في بعض الموارد (١)، كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلاً بأن مائعاً خمر مع أنه كان ماءً، فإنه قصد شرب الخمر الذي لم يقع، وشرب الماء الذي لم يقصده، فلم يصدر منه فعل اختياري أصلاً (٢).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

وفيه: أنه وإن لم يقع منه شرب الخمر، ولم يقصد شرب الماء، إلا أنه وقع منه شرب المائع الذي هو الجامع بينهما اختياراً، وإلا فلم يبطل الصوم به، لأن بطلانه يتوقف على الإفطار الاختياري، وهل يمكن الالتزام بصحة صوم من شرب الماء باعتقاد كونه خمرًا؟!

اختياره الإراده وعدمها وكلام صاحب الكفاية فيها

ثم إن المحقق الخراساني رحمه الله ذهب إلى كون المتجرى مستحقاً للعقوبه (٣)، وإلى كون الفعل المتجرى به باقياً على ما هو عليه واقعاً، بدعوى (٤) أنه بما هو مقطوع الحرمة لا يكون اختيارياً، فلا يكون القطع بالحرمة من الجهات

ص: ٧٠

١- (١) وهي موارد القطع المتعلقة بالموضوع، بخلاف موارد القطع المتعلقة بالحكم، كما إذا قطع بحرمة شرب التتن ولم يكن حراماً في الواقع، إذ لا يمكن التشكيك في وقوع الفعل في هذه الموارد عن إرادته واختياره. م ح - ي.

٢- (٢) كفاية الأصول: ٣٠٢.

٣- (٣) كفاية الأصول: ٢٩٨.

٤- (٤) هذه الدعوى غير ما تقدم منه رحمه الله من دعوى عدم صدور فعل اختياري من المتجرى في بعض الموارد كما لا يخفى. م ح - ي.

المقبَّحه عقلاً ومن مناطات الحرمة شرعاً.

وعلَّ عدم اختيارِيته بأنَّ القاطع لا يقصده إلَّا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي، لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممَّا يلتفت إليه (١).

وحيث إنَّه لا- يمكن الجمع بينهما وقع في وادٍ هائل في مسأله الاختيار والإرادة، والسعادة والشقاوه، والكفر والإيمان والإطاعه والعصيان، وينبغي البحث حول كلامه وبيان منشأ خطأه اختصاراً، فإنَّه رحمه الله قال:

إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك (٢) فلا- وجه لاستحقاق العقوبه على مخالفه القطع، وهل كان العقاب عليها إلَّا عقاباً على ما ليس بالاختيار.

قلت: العقاب إنَّما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

إن قلت: إنَّ القصد والعزم إنَّما يكون من مبادئ الاختيار وهي ليست اختيارِيه، وإلَّا لتسلسل (٣).

قلت: مضافاً إلى أنَّ الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلَّا أنَّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار، للتمكُّن من عدمه بالتأمُّل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبه واللوم والمذمَّه (٤).

ص: ٧١

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩٩.

٢- (٢) أى إذا لم يكن الفعل المتجرى به بما هو معلوم الحرمة اختيارياً. م ح - ي.

٣- (٣) توضيحه: أنَّ المحقق الخراساني رحمه الله ذهب إلى أنَّ الملاك في اختيارِيه كلِّ عمل - ولو كان من الأعمال النفسانيه - مسبوقتها بالإرادة، فلو كانت نفس الإراده اختيارِيه لتوقفت على إرادته اخرى، وحيث إنَّها أيضاً فرضت اختيارِيه، كانت مسبوقة بإرادته ثالثه، وهكذا إلى ما لا نهاية له. م ح - ي.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٣٠٠.

ويستفاد من قوله رحمه الله: «إلّا أنّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار» أنّ مبادئ الإرادة على قسمين: بعضها يكون اضطرارياً دائماً، وبعضها يكون اختيارياً غالباً، فيكون جميع مبادئها اضطرارياً أحياناً.

ويستفاد أيضاً من قوله: «للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبه واللوم والمذمّه» أنّ الحدّ الفاصل بين ما يكون بالاختيار غالباً من مبادئ الإرادة وما لا يكون كذلك هو العزم على المراد، فكلّ ما تقدّم عليه - من تصوّر المراد والتصديق بفائدته، وميل النفس وهيجان الرغبه إليه - يتحقّق بلا- اختيار، بخلاف العزم على المراد وما بعده، إذ غالباً يكون وجوده بالاختيار.

وحينئذ يرد عليه أولاً: أنّ الإشكال الأوّل - وهو كون العقاب على مخالفه القطع عقاباً على ما ليس بالاختيار - يرجع بالنسبه إلى الموارد غير(١) الغالبه التي تتحقّق فيها الإراده وجميع مبادئها جبراً، إلّا أنّ يلتزم بالتفصيل بين ما إذا كان بعض المبادئ اختيارية وبين ما إذا كان الجميع اضطراريه، فيستحقّ المتجرى للعقوبه في الأوّل دون الثاني، ولا يمكن الالتزام بهذا التفصيل أصلاً.

وثانياً: أنّ إشكال التسلسل يرجع بالنسبه إلى ما كان من المبادئ اختيارياً، وهو العزم على المراد وما بعده، فإنّه لا بدّ من أن يكون مسبوقاً بإرادته اخرى(٢)، ولهذه الإراده الثانيه أيضاً مبادئ بعضها اختيارية تتوقّف على إرادته

ص: ٧٢

-
- ١- (١) المستفاده من قوله رحمه الله: «إلّا أنّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار». منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) للقاعده الكلّيه التي التزم بها صاحب الكفايه رحمه الله من أنّ «كلّ عمل اختياري يكون مسبوقاً بالإرادته» وإن كان من الصفات القائمه بالنفس. م ح - ي.

ثالثه، وهكذا إلى مالا نهايه له.

ما أفاده صدر المتألهين رحمه الله في المقام

قال صدر المتألهين رحمه الله ردّاً على الجبريّه: إنّ الوجدان حاكم بأنّ للإنسان أفعالاً اختياريّه، كحركة اليد السليمه، واضطرابيّه، كحركة اليد المرتعشه.

وللأفعال الاختياريّه بُعد عقلائيّ وبُعد عقليّ، فهي بحسب بعدها العرفي تكون موضوعاً للتكاليف والقوانين وما يترتب عليها من استحقاق المدح والثواب على الموافقه والذمّ والعقاب على المخالفه، بخلاف الأفعال الاضطرابيّه، ضروره أنّه لا يصحّ جعل القانون في موردها لا إثباتاً ولا نفيّاً.

وأما بحسب بعدها الفلسفي فلسنا بصدد أحكامها الفقهيّه وكونها موضوعاً للقوانين العقلانيّه، بل لا بدّ لنا من النظر إلى واقعيتها وحقيقتها، فإنّ الفيلسوف ناظر إلى الواقعيّات، فنقول:

الفعل الإرادي مسبوق بالإرادة، لكنّ الإراده نفسها ليست مسبوقه بإراده اخرى، بل هي كالحبّ والعلم ونحوهما من سائر الصفات الواقعيّه النفسانيّه ذات الإضافه، فكما أنّ لنا عند تحقّق الحبّ والعلم ثلاثه امور: أ - نفس الحبّ والعلم، ب - المحبّ والعالم، ج - المحبوب والمعلوم، وليس لنا أمر رابع يسمّى ب «حبّ الحبّ» أو «العلم بالعلم» فكذلك الأمر في الإراده، فإنّ لنا عند تحقّقها اموراً ثلاثه: أ - المرید، ب - المراد، ج - نفس الإراده المضافه إليهما، ولا مجال لأنّ نسأل من يريد حركه يده مثلاً: «هل تعلّقت بإرادتك إراده اخرى أم لا؟»^(١).

هذا حاصل ما أفاده صدر المتألهين رحمه الله في الأسفار.

وهو وإن كان مفيداً في المقام، إلّا أنّه يحتاج إلى تكميل وتتميم، إذ لقائل أن

ص: ٧٣

١- (١) الحكمة المتعاليه في الأسفار العقليّه الأربعة ٦: ٣٨٨.

يقول: إنَّ الإرادة وإن كانت من الأمور النفسانيَّة ذات الإضافة إلى طرفيها، إلَّا أنَّها أمر حادث مسبوق بالعدم، فلا بدَّ له من أمر دخیل في تحقُّقها، فهل ذلك الأمر اختياري أو اضطراري؟

الحق في المسألة

فالتحقيق يقتضى أن يقال: إنَّ للإنسان أفعالاً جوارحيَّة، كالأكل والشرب والقيام والقعود ونحوها، وأفعالاً نفسيَّة، وهي - كما قال صدر المتألَّهين رحمه الله - صفات حقيقيَّة قائمه بنفس الإنسان، كالإرادة ومباذيتها.

والوجدان حاكم بأنَّ الأعمال الجوارحيَّة بعضها اختياريَّة، وبعضها اضطراريَّة، والفارق بينهما هو المسبوقية بالإرادة وعدمها، فإنَّ اليد السليمة تتحرَّك بإرادة صاحبها، بخلاف اليد المرتعشة.

وأما الإرادة ومباذيتها فالوجدان حاكم بأنَّ جميعها أمور اختياريَّة - خلافاً لما ذهب إليه المحقِّق الخراساني رحمه الله من التفصيل المتقدِّم - ضروره أنَّ صديقك لو أعطاك ورقه حاويه على موضوعات فقهية مثلاً فأنت مختار في قراءه تلك الورقه وتصور ما فيها من الموضوعات وعدمها.

وكذلك الأمر في التصديق بالفائده، ألا ترى أنَّ الناس بعد بعثه النبي صلى الله عليه وآله كانوا مختلفين، بعضهم كانوا يقطعون مسافه بعيده لرؤيته صلى الله عليه وآله واستماع كلامه والتصديق بما يشتمل عليه من التبشير والإنذار، وبعضهم - مع كونهم في جواره صلى الله عليه وآله - كانوا يجعلون القطن في آذانهم لئلا يسمعوا كلامه صلى الله عليه وآله؟ وهذا أوضح شاهد على كون التصديق بالفائده أمراً اختياريّاً.

وهكذا الأمر في نفس الإراده التي يتحقَّق عقبيها المراد، ولذا نقول: «أنا أردت أن أفعل كذا» ولو قال أحد: نحن مجبورون في إراده أفعالنا لضحكك به

فالإرادة وجميع مبادئها امور اختيارية بشهادة الوجدان.

لكنّ المناط فى اختياريتها ليس مسبوقتها بالإرادة ليلزم التسلسل (١)، بل المناط فيها أنّ الله تبارك وتعالى بمقتضى قوله: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (٢) وهب لنفس الإنسان شعبه من الخلق، فصارت قادره على خلق الإرادة ومبادئها.

وأما قاعده «كلّ فعل اختيارى لا بدّ وأن يكون مسبوقةً بالإرادة» فهى مختصّه بالأفعال الجوارحية التى هى ظاهره ملموسه، ولا تعمّ الصفات النفسانية التى منها الإرادة ومبادئها (٣).

ويؤيّد به ما فى الكفايه من أنّ العناوين المشتقّة الجارية على الله تعالى وعلى غيره - كالعالم والعاقل - جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد (٤)، وإن اختلفا فيما يعتبر فى الجرى من الاتحاد وكيفيه التلبس بالمبدأ، حيث إنّ بنحو العينية فيه تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور فى غيره (٥)، إنتهى كلامه، وهو حقّ متين.

فالإرادة لو كانت صفه مسبوقة بإرادته اخرى لم يصحّ إطلاقها على الله تعالى من وجهين:

ص: ٧٥

١- (١) حيث إنّ التصوّر الذى هو من مبادئ الإرادة لو كان مسبوقةً بإرادته اخرى لاحتاج إلى تصوّر آخر، وهكذا إلى ما لا نهايه له، وكذلك الأمر فى نفس الإرادة وسائر مبادئها. م - ح - ي.

٢- (٢) الحجر: ٢٩.

٣- (٣) كما أنّ قاعده «كلّ موجود يحتاج إلى علّه موجوده» تختصّ بالموجودات الممكنه المأنوسه لنا، ولا تعمّ واجب الوجود. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) ف «العالم» مثلاً بماله من المعنى، وهو «من ينكشف عنده الشىء» يطلق على الله تعالى وعلينا. منه مدّ ظلّه.

٥- (٥) كفايه الأصول: ٧٧.

أ - أن الإرادة بهذا المعنى لا تلائم عييتها مع الذات.

ب - أن السبق واللاحق حاكٍ عن قابليته للاحق في مرتبه السابق، فلإيراده بهذا المعنى بُعد فعلى وبُعد استعدادى، وإطلاقها عليه سبحانه يستلزم تركبه من هاتين الجهتين، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

إن قلت: لعل مفهومها لم يتضمّن للمسبوقه بإرادته اخرى حينما تطلق عليه تعالى، بل اشتمالها عليها تختصّ بما إذا تطلق على الإنسان.

قلت: هذا مغاير لما تقدّم من كون الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد.

والحاصل: أن الإرادة ومبادئها امور اختيارية من دون أن تكون مسبوقة بإرادته اخرى، فإنّ اختياريتها عبارته عن قدره النفس على إيجادها بعنايه الله تعالى، لا عن مسبوقتها بالإرادته.

البحث حول «الذاتى لا يعلل»

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله وقع فى ورطه هائله اخرى، وهى أنّ السعاده والشقاوه، وبعبارة اخرى: الكفر والإيمان والإطاعه والعصيان من ذاتيات الإنسان، والذاتيات ضروريّه الثبوت للذات، فلا يصحّ السؤال عنها ب «لم» كأن يقال: «لم جعل السعيد سعيداً والشقى شقيّاً» أو «لم اختار الكافر والعاصى الكفر والعصيان والمطيع والمؤمن الإطاعه والإيمان» فإنّه يساوق السؤال عن أنّ «الحمار لم يكون ناهقاً والإنسان لم يكون ناطقاً».

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان فى القرب منه جلّ شأنه وعظمت كبريائه والبعد عنه سبب لاختلافها فى استحقاق الجنّه ودرجاتها والنار ودرجاتها،

وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدمها، وتفاوتها في ذلك بالأخره يكون ذاتياً، والذاتي لا يعلل (١).

نقد ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله

ولابد من بيان المراد من الذاتي ووجه عدم كونه معللاً- وبيان معنى السعاده والشقاوه كى يتضح المناقشه في كلام صاحب الكفايه رحمه الله، فنقول: إن المنطقيين يتكلمون حول الذاتي في موضعين:

أ - باب الكليات الخمس، ويعبر عنه بالذاتي في باب «إيساغوجي» وهو ثلاثه: النوع، والجنس، والفصل.

ب - باب البرهان، ويعبر عنه بالذاتي في باب البرهان، وهو أعم من الأول، لأنه - مضافاً إلى شموله للنوع والجنس والفصل - يعم لوازم ماهيته أيضاً، كزوجيه الأربعة، بل يعم مثل الوجود لواجب الوجود، والامتناع لشريك الباري.

وأريد من «الذاتي» في المقام هذا المعنى الثاني العام، ووجه عدم كونه معللاً أن ذاتي الشيء ضروري الثبوت له، فلا يتصور لثبوته عله كى يعقل السؤال عنها.

توضيح ذلك: أن كلّ محمول إذا قيس إلى موضوعه فلا- يخلو إما أن يكون وجوده ضرورياً له، أو عدمه، أو لا يكون شيء منهما ضرورياً، بل يكون نسبه الموضوع إلى وجود هذا المحمول وعدمه على السواء (٢).

ص: ٧٧

١- (١) كفايه الأصول: ٨٩ و ٣٠٠.

٢- (٢) فالقضية الصادقه من بين الموجّهات في الأول: موجهه ضروريه، نحو «الإنسان حيوان بالضروره» وفي الثاني: سالبه ضروريه، نحو «شريك الباري ليس بموجود بالضروره» وفي الثالث: ممكنه عامه، نحو «الإنسان موجود بالإمكان». م ح - ي.

ولا- يعقل السؤال عن العله في القسمين الأولين، بأن يقال: «لم جعل الإنسان إنساناً» أو «لم لا يكون الإنسان فرساً» إذ ليست الإنسانيه مجعوله للإنسان بالجعل التأليفى، ولا الفرسيه مسلوبه عنه بالسلب التأليفى كى يمكن السؤال عن عله ذلك الجعل وهذا السلب.

نعم، يمكن السؤال عن عله جعل الإنسان ووجوده بنحو مفاد «كان التامه» لتساوى نسبه إلى الوجود والعدم، فإنّ «الله تعالى ما جعل المشمش ممشأً، بل أوجده» فيصح السؤال عن عله وجود المشمش، لا عن عله جعل المشمشيه له.

ولا فرق فيما تقدم بين النوع والجنس والفصل وبين لازم الماهيه وسائر ما يسمّى بالذاتى فى باب البرهان، فإنّ جميعها ضرورى الثبوت، فلا يصح السؤال عن علتها. فاتّضح لك أنّ قاعده «الذاتى لا يعلل» قاعده فلسفيه لها برهان قاطع.

البحث حول ذاتيه السعاده والشقاوه

إنّ السعاده عباره عن نيل الإنسان إلى جميع آماله، والشقاوه عباره عن حرمانه عنها.

ولا- فرق فى ذلك بين العرف والشرع، وإن كان الآمال تختلف بحسب اختلاف الآراء والأنظار، فبعض ما هو مطلوب فى الشرع لا يكون مطلوباً عند العقلاء وبالعكس، بل بعض ما هو مرغوب إليه عند شخص لا يكون

كذلك عند شخص آخر، فبعض الناس يطلب العلم والاجتهاد، وبعض آخر يحبّ الحكومه والرئاسه، وبعض ثالث يرغب إلى المال والثروه، وهكذا، ولكن هذا الاختلاف يرتبط بالأغراض والآمال، ولا دخل له بمعنى السعاده والشقاوه كما لا يخفى.

السعاده والشقاوه فى قاموس الشرع

لا- يخفى أنّ من أنكر الحياه الأخرويه لا- يهتم إلّا بالأمر الدنيويّه التي هي الغايه القصوى فى نظره، وأمّا الشارع فلا يرى الدنيا إلّا مزرعه الآخره، وغرضه الحقيقى هو نيل الإنسان إلى الحياه الأبدية الخالده، ولأجل ذلك جعل السعاده فى الوصول إلى الجنّه والشقاوه فى دخول النار، حيث قال: «فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ * فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوذٍ» (١).

وبيّن فى سوره «النازعات» ما هو سبب دخول الجحيم والجنّه بقوله:

«فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى * وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى» (٢).

فهذه الآيات تفسّر السعاده والشقاوه المتقدمتين فى تلك الآيات، فكأنّها تقول: إنّ للشقى الذى حكمنا فى سوره «هود» بدخوله النار رذيلتين:

ص: ٧٩

١- (١) هود: ١٠٥-١٠٨.

٢- (٢) النازعات: ٣٧-٤١.

أ - الطغيان، ب - اختيار الحياه الدنيا، وللسعيد الذي حكمنا في تلك السوره بدخوله الجنّه فضيلتين: أ - خوف مقام ربّه، ب - نهى النفس عن الهوى (١).

ولا يخفى أنّ إسناد «الطغيان» و «الإيثار» إلى الإنسان المستحقّ للجحيم، وإسناد «الخوف» و «النهى» إلى الإنسان المستحقّ للجنّه بصيغه الفعل (٢) يشعر بأنّ ارتكاب هذه الأوصاف ناشٍ عن الاختيار والإرادة، سيّما أنّ لفظ «آثر» يكون بمعنى «اختار».

كَيْفِيَّةُ أَنْصَافِ الْإِنْسَانِ بِالسَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ

إذا عرفت هذا فلا- يخفى عليك أنّه لا- يصحّ دعوى كون السعاده أو الشقاوه أمراً ذاتياً للإنسان بعنوان تمام الماهية أو جزئها، وهذا أمر ضرورى واضح لمن راجع تعريف «الإنسان» فى الكتب المنطقيه والفلسفيه.

وكذلك لا- يصحّ دعوى كونهما من لوازم ماهيته، لأنّ لازم الماهية ما يلزم تصوّره من تصوّر الملزوم (٣) أولاً، ولا يتوقّف على وجود الملزوم خارجاً أو ذهنياً ثانياً، فإنّ الزوجيه لازمه للأربعه، ولو لم تتلبس الأربعه بلباس الوجود الذهني ولا الخارجى.

ولا ريب فى أنّه لا يلزم من تصوّر «الإنسان» تصوّر «السعاده» أو «الشقاوه»، بل الشرط الثانى لللازم الماهية أيضاً مفقود فى المقام، إذ لا يصدق «السعيد» و «الشقى» إلأعلى الإنسان الموجود فى الخارج، بل لابدّ فى صدقهما عليه شرعاً من قيود اخر أيضاً، مثل كونه بالغاً عاقلاً عاملاً بالتكاليف

ص: ٨٠

١- (١) ف «إنّ النفس لأماره بالسوء» كما قال فى سوره «يوسف»، الآية ٥٣. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) حيث قال: «طغى، آثر، خاف، نهى» بصيغه الفعل الماضى. م ح - ي.

٣- (٣) أو يلزم من تصوّرهما والنسبه بينهما الجزم باللزوم. م ح - ي.

الشرعيه أو تاركاً لها، ليتحقق ملاك السعاده والشقاوه الشرعيه ويستحقّ المكلف دخول النار أو الجنه، وهذا ما يقتضيه العقل والكتاب والسنة كما لا يخفى.

فإذا كانت السعاده والشقاوه من عوارض وجود الإنسان صحّ السؤال عن علّه تحقّقهما، كما صحّ السؤال عن علّه وجود نفس الإنسان.

والعجب من المحقق الخراساني رحمه الله حيث شبه السعاده والشقاوه بأجزاء الماهية، كناطقية الإنسان، وناهية الحمار(١)، مع أنّك عرفت بطلان القول بكونهما من لوازم ماهية الإنسان فضلاً عن جزئيتهما لها.

البحث حول حديث «السعيد سعيد في بطن أمه»

ولعلّ الذي دعاه إلى هذا الخطأ العظيم ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال:

«السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقى في بطن أمه»(٢).

وفيه أولاً: أنّ نفس هذه الرواية تشهد على خلاف ما ذهب إليه صاحب الكفاية، لأنها أناطت السعاده والشقاوه ببطن الأم الذي هو أول مراحل الوجود الخارجى للإنسان، مع أنّهما لو كانتا من أجزاء ماهيته أو من لوازمها لثبتتا له وإن لم يوجد في الذهن ولا في الخارج كما عرفت.

وثانياً: أنّ لهذه الرواية معنى آخر، وهو أنّا لو علمنا عاقبه امور الخلائق وتبين لنا مستقبل كلّ شخص من حيث إنه سيصير عالماً نافعاً مطيعاً لله ورسوله مثلاً، أو منافقاً قاتلاً مستهزئاً بالله ورسوله لحكمنا من أول أيام

ص: ٨١

١- (١) كفاية الأصول: ٣٠١.

٢- (٢) كنز العمال ١: ١٠٧، الحديث ٤٩١، والتوحيد - للشيخ الصدوق -: ٣٥٦، الباب ٥٨، الحديث ٣.

صباوتهم بسعاده الأول وكونه من أهل الجنه وشقاوه الثاني وكونه من أهل الجحيم، وهذا ما يشهد به العقلاء، وبه يفسر الحديث النبوي المذكور.

ويؤيده أن أهل العراق كانوا ينفرون من عمر بن سعد قبل وقعه كربلاء بسنين كثيره، لعلمهم بأنه يقتل الحسين عليه السلام (١) في المستقبل، كما يستفاد ذلك مما روى عن سالم بن أبي حفصه أنه قال: قال عمر بن سعد للحسين عليه السلام: يا أبا عبد الله إن قبلنا ناساً سفهاء يزعمون أنني أقتلك، فقال له الحسين عليه السلام: «إنهم ليسوا بسفهاء، ولكنهم حلماء (٢)، أما إنه يقرّ عيني ألا تأكل برّ العراق بعدى إلباقليلاً» (٣).

وقد فسّر كون السعاده والشقاوه في بطن الأم بما ذكرناه أيضاً في ما رواه محمد بن أبي عمير عن الإمام الكاظم عليه السلام فإنه قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «الشقي من شقى في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه» فقال: «الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء» (٤).

فهذا الخبر أيضاً فسّر الحديث النبوي بما ذكرناه، فلا يمكن القول بكون السعاده والشقاوه من ذاتيات الإنسان أو من لوازم ذاته باستناد هذا الحديث

ص: ٨٢

١- (١) لعلّ علمهم بهذا ناشٍ عمّا روى - في بحار الأنوار ٣١٣:٤١ - وهو قول علي عليه السلام خطاباً لسعد بن أبي وقاص في أيام صباوه ابنه عمر: «وإن في بيتك لسخلاً يقتل ابن رسول الله صلى الله عليه وآله». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أي إنهم حلماء حيث لا يشتدون عليك ولا يعاقبونك لأجل ما سترتكب من تلك الجنايه الهائله العظيمه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الإرشاد - للشيخ المفيد - ١٣٢:٢، وكشف الغمّه ٩:٢.

٤- (٤) التوحيد - للشيخ الصدوق -: ٣٥٦، الباب ٥٨، الحديث ٣.

إن قلت: نعم، الكفر والإيمان والإطاعة والعصيان لا تكون من ذاتيات من يتّصف بها ولا من لوازم ذاته، بل هي من آثار وجوده، لكنّها مع ذلك تتحقّق بلا اختيار، فإنّ عوارض الوجود بعضها اضطراريّ، كطول القامة وقصرها، وبياض الجلد وسواده، ونحوها، فالسعاده والشقاوه أيضاً من العوارض الاضطراريّ لوجود الإنسان خارجاً.

قلت: القياس مع الفارق بحكم الوجدان، فإنّ مثل الطول والقصر والبياض والسواد من الأعراض الاضطراريّ، أوصاف ثابتة للإنسان، بخلاف مثل الكفر والإيمان والإطاعة والعصيان، فإنّ للإنسان حالات متبدّله في باب السعاده والشقاوه، فربّ إنسان مؤمن مطيع صار كافراً عاصياً وبالعكس، بل قد تكون لشخص واحد في طول عمره حالات متبدّله كثيره، وهذا ما يشهد به الوجدان المؤيّد بالقرآن حينما يقول: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَدَّوْا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ سَبِيلًا» (١).

على أنّ ما ذكرناه في باب الإراده - من أنّها أمر اختياريّ مسبق بمبادٍ اختياريّ - يرشدنا إلى أنّ للإنسان اختيار الكفر والإيمان، لا أنّه مجبور على الاتّصاف بأحدهما.

الكلام حول مشيئه الله تعالى

نعم، إنّ الإنسان غير مستقلّ في أفعاله - خلافاً لما ذهب إليه المفوضه - لكن عدم الاستقلال ليس بمعنى الجبر والاضطرار، فأعمالنا منسوبة إلينا، متحقّقه

يأرادتنا، لكن قوّاتنا المصروفة فيها موهوبه من عند الله تعالى، بحيث لو أمسك عن إعطائها لحظه لما قدرنا على شيء أصلاً «بحول الله وقوّته أقوم وأقعد» (١)، «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (٢)، «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (٣).

فنحن نقوم ونقعد، ورسول الله صلى الله عليه وآله رمى، ولكن كلّ ذلك يكون بحول الله وقوّته الموهوبه من عنده سبحانه، ونحن وإن لم نكن نشاء إلّا أن يشاء الله، إلّا أنه تعالى إذا شاء وأوقد نور القوّه والقدره في وجودنا فنحن نشاء ونختار، لا أنّ أعمالنا تتحقّق بالجبر والاضطرار، فالله سبحانه وتعالى شاء أن نعمل بالاختيار، فلو كنّا في أفعالنا مضطّرين لكان الأمور حينئذٍ على خلاف مشيّه الله سبحانه، لا- فيما إذا كنّا مختارين، فإنّه تعالى يبيّن لنا طريق الهدايه والضلاله، وأعطانا قوّه السلوك والحركه، وجعلنا حرّاً في اختيار أيّهما نشاء «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (٤).

العصمه المتحقّقه بإرادته الله تعالى هل تنافي الاختيار أم لا؟

قال الله تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (٥).

لا إشكال في أنّ الإراده في هذه الآيه الشريفه هي الإراده التكوينيّه، لأنّ

ص: ٨٤

- ١- (١) وسائل الشيعه ٤٦٥:٥، كتاب الصلاه، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاه، الحديث ٩.
- ٢- (٢) الأنفال: ١٧.
- ٣- (٣) الإنسان: ٣٠.
- ٤- (٤) الإنسان: ٣.
- ٥- (٥) الأحزاب: ٣٣.

إرادته التطهير وإذهاب الرجس تشريعاً لا- تختصّ بأهل البيت عليهم السلام، بل الله تعالى يريد هما في مقام التشريع من جميع العباد، وما يختصّ بهم عليهم السلام إنما هو إرادته عصمتهم تكويناً.

فهل هذا لا يقتضى كون العصمه أمراً جبرياً اضطرارياً؟

قلت: لا، فإنّ تركهم عليهم السلام المحرّمات جبراً لا يوجب فضيله لهم كى تكون الآيه الشريفه فى مقام بيانها.

بل إنهم عليهم السلام يتركون المحرّمات مع كونهم قادرين عليها.

توضيح ذلك: أنّ العصمه أمر متحقّق فى جميع أفراد الإنسان فى الجملة، ولو بأقلّ مراتبها، فإننا نقطع بأنّ الإنسان العاقل المتشخّص لا يكشف عورته بمراى الناس ومنظرهم، مع أنّه قادر عليه، لوضوح قبحه عنده، وهذه مرتبه نازله من العصمه، وكلّما ازدادت معرفه الناس بحقائق الأمور وقبح المعاصى ازدادت عصمتهم، وحيث إنّ قبح جميع المحرّمات وما يترتب عليها من الآثار والتبعات كان واضحاً عند أهل البيت وسائر المعصومين عليهم السلام لم يحوموا حولها، بل ولا حول المكروهات، مع كونهم قادرين عليها، فتعلّق إرادته الله التكوينيّه بكونهم عليهم السلام معصومين لا يوجب سلب اختيارهم فى باب الإطاعه والعصيان.

والحاصل: أنّ الكتاب والسنة والعقل والوجدان تحكم بأنّ الكفر والإيمان والإطاعه والعصيان تكون تحت حاكميّه الاختيار، فلا يصحّ قياسها بمثل طول القامه وقصرها من الصفات المتحقّقه بالاضطرار، وإن كان كلا الفريقين من عوارض الوجود الخارجى للإنسان، كما لا يصحّ قياسها بأجزاء الماهيّه ولوازمها. فلا يترتب استحقاق العقوبه والمثوبه إلّاعلى ما يصدر عن الإنسان بإرادته واختياره.

هذا تمام الكلام فى الانقياد والتجرى وما يتعلّق بهما.

الأمر الثالث: فى أقسام القطع وقيام الأمارات والأصول مقامه

إشاره

القطع على قسمين:

الأول: ما يكون طريقاً صرفاً إلى الحكم الشرعى، وهو ما لم يؤخذ موضوعاً لحكم أصلاً، بل الحكم تعلق بالعنوان الواقعى، كما إذا قال: «الخمير حرام» ثم نحن قطعنا بحرمة الخمير أو بخرميّه مایع.

الثانى: ما جعل موضوعاً للحكم، وهو على قسمين؛ لأنه تارة: يكون تمام الموضوع، كما إذا قال: «إذا قطعت بخرميّه شىء يجب عليك التصدق» وأخرى:

جزئه، كما إذا قال: «إذا قطعت بخرميّه مایع وكان خمراً فى الواقع يجب عليك التصدق» فوجوب التصدق يترتب فى الأول على صرف القطع بالخرميّه، سواء أصاب أو أخطأ، بخلاف الثانى، فإنّ وجوب التصدق فيه يتوقف على اجتماع أمرين:

أ - القطع بخرميّه مایع، ب - كونه خمراً فى الواقع أيضاً، وأما إذا تحققت أحدهما دون الآخر فلا يجب التصدق.

وفى كل من القسمين إمّا أن يؤخذ القطع فى الموضوع بما هو صفه خاصّه (1) قائمه بنفس القاطع، أو بما هو كاشف عن الواقع، وعلى الثانى، إمّا أن يكون

ص: ٨٧

مأخوذاً فيه بلحاظ كاشفيته التامه أو بلحاظ مطلق الكاشفيته.

فجميع أقسام القطع الموضوعى سته حاصله من ضرب القسمين الحاصلين من التقسيم الأول إلى الأقسام الثلاثة الحاصله من التقسيم الثانى، وبضميمه القطع الطريقي المحض إليها يصير جميع أقسام القطع سبعة.

كلام المحقق الاصفهانى رحمه الله فى المقام ونقده

وذهب المحقق الاصفهانى رحمه الله إلى عدم إمكان أخذ القطع بما هو صفة قائمه بالنفس - بإلغاء جهه كشفه - فى موضوع الحكم، لعدم إمكان انفكاك الكاشفيته عن القطع، بل حقيقته عين الكشف، فملاحظه القطع بنفسه - مع قطع النظر عن حيشه كشفه - قطع النظر عن حقيقته (١).

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهانى رحمه الله.

وينقدح المناقشه فيه لمن أمعن النظر فيما قدّمناه (٢) فى مسأله كاشفيته القطع، من أنّها ليست من لوازم ذاته، فضلاً عن كونها عين حقيقته، فإنّ القطع كثيراً ما يخالف الواقع، مع أنّ الكاشفيته لو كانت عين القطع أو من لوازم ذاته لاستحال انفكاكها عنه، كما يستحيل انفكاك الإنسانيه عن الإنسان، أو الزوجيه عن الأربعة.

سألنا كونها عينه، لكنّه لا يستلزم أن يمتنع أخذه فى موضوع الحكم بلحاظ خصوص جهه كونه صفة خاصه قائمه بالنفس.

توضيح ذلك: أنّ الكلّ - حتى من قال بكونه عين الكشف - يتسالمون على

ص: ٨٨

١- (١) نهايه الدرايه ٣: ٤٦.

٢- (٢) راجع ص ٣٠.

أن للقطع جهتين:

أ - جهه قيامه بنفس القاطع، ب - جهه كشفه عن الواقع، وأخذ القطع فى موضوع الحكم الشرعى مسأله مربوطه باللحاظ والاعتبار، لا- بالحقائق والواقعيّات، فما المانع من أن يأخذه الشارع فى موضوع حكمه بلحاظ جهته الأولى وإلغاء جهه كشفه، فيريد أن الحكم الشرعى لا يترتب إلأعلى هذه الصفه الخاصه من بين الصفات الحقيقيه القائمه بالنفس؟

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المسأله

وذهب المحقق النائنى رحمه الله إلى عدم إمكان أخذ القطع بما أنه كاشف عن الواقع تمام الموضوع لحكم، فإليك عين عبارته:

نعم، فى إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيه إشكال، بل الظاهر أنه لا- يمكن، من جهه أن أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع وذى صورته بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقيه يستدعى لحاظ ذى الطريق وذى صورته ويكون النظر فى الحقيقه إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن فى كلّ طريق، حيث إنّ لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقه لحاظاً لذى الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافى أخذه تمام الموضوع، فالإنصاف أن أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلأبأخذه على وجه الصفتيه (١)، إنتهى كلامه.

وفيه احتمالان:

الأوّل: - وهو الظاهر - أن يكون ما ادّعاه من الامتناع مربوطاً بلحاظ المولى الحاكم، لأنّ أخذ القطع تمام الموضوع يستلزم أن يلاحظ نفس القطع

ص: ٨٩

دون الواقع، وأخذه في الموضوع بما أنه كاشف يستلزم أن يلاحظ الواقع المنكشف، فجعل القطع بما هو كاشف تمام الموضوع يستلزم الجمع بين لحاظ الواقع وعدم لحاظه، وهو ممتنع.

الثانى: أن يكون الامتناع مربوطاً بواقعيه المسأله، لا- بلحاظ المولى، فإن جعل القطع تمام الموضوع يقتضى أن لا يكون للواقع دخل فى ترتب الحكم، ولحاظه بعنوان الكاشفيه يقتضى أن يكون الواقع دخيلاً- فيه، فإذا قال: «إذا قطعت بخمريه مايع يجب عليك التصدق» كان معناه أنه لا دخل لواقعيه الخمر فى وجوب التصدق، بل تمام الموضوع هو القطع بالخمريه، فلو كان القطع مأخوذاً بعنوان كونه كاشفاً كان واقعيه الخمر دخيلاً فى الوجوب، فالتنافى مربوط بأمر واقعي حقيقي، لا بلحاظ الحاكم الذى هو أمر اعتبارى.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

ويرد عليه بناءً على الاحتمال الأول - مضافاً إلى عدم اختصاص التنافى، على فرض تسليمه، بالقطع المأخوذ تمام الموضوع، فإن البرهان الذى أقامه على التنافى يعم ما اخذ بعض الموضوع أيضاً (١)، فما هو جوابه فى القطع المأخوذ جزء الموضوع فهو جوابنا فى القطع المأخوذ تمام الموضوع - أنه رحمه الله خلط بين قطع المولى وقطع العبد، فإن محل الكلام أن يأخذ المولى قطع العبد بلحاظ جهه كشفه موضوعاً لحكمه، فالقطع الكاشف عن الواقع فى نظر العبد

ص: ٩٠

١- (١) فإن المولى إذا قال: «إذا قطعت بخمريه مايع وكان خمراً فى الواقع يجب عليك التصدق» ولا حظ القطع بما هو كاشف، فمن حيث إنه قطع موضوعى لاحظته بنفسه مع قطع النظر عن الواقع، ومن حيث إنه بلحاظ طريقيته وكاشفيته جعل موضوعاً لاحظ الواقع المنكشف، فأخذ القطع جزء الموضوع أيضاً يستلزم الجمع بين لحاظ الواقع وعدم لحاظه، وهو ممتنع. م ح - ى.

القاطع اخذ موضوعاً لحكم المولى، فلم تجتمع الكاشفيته والموضوعية في محل واحد؛ لأنّ الكاشفيته ترتبط بالعبد، والموضوعية بالمولى.

والحاصل: أنّ اللحاظين اللذين تخيل المحقّق النائيني رحمه الله بتنافيهما يتقوّمان بشخصين، فإنّ لحاظ الواقع قائم بالعبد القاطع، حيث إنّ يرى الواقع بقطعه الذى يكون آله ومرآة له، ولحاظ القطع قائم بالمولى الحاكم، حيث إنّ لا حظ قطع العبد بما هو كاشف له وجعله موضوعاً لحكمه.

ويؤيّدُهُ أوّلاً: جعل الحجّية للظنّ الحاصل من مثل خبر العادل (١)، حيث إنّ هذا الظنّ أيضاً اخذ بلحاظ طريقته إلى الواقع (٢) موضوعاً للحكم بالحجّية، لكن انقذح جوابه ممّا تقدّم، فإنّ الكاشفيته مربوطه بالمجتهد الظانّ، والموضوعية مربوطه بالشارع الحاكم بحجّية هذا الظنّ الحاصل للمجتهد، فالواقع المنكشف ملحوظ من قبل المجتهد الظانّ، والظنّ الكاشف ملحوظ من قبل الحاكم بحجّية الظنّ، فلم تجتمع لحاظان متنافيان في محلّ واحد.

وثانياً: أخذ القطع موضوعاً لحكم العقل بالحجّية، فإنّ مناسبه الحكم والموضوع تقتضى أن يكون هذا القطع طريقياً، لأنّ «الحجّية» التى هى عبارته عن المنجزية عند الإصابه والمعدّريه عند الخطأ لا تناسب إلّا القطع الطريقى، فإذا قلنا: «القطع حجّيه» جعلنا القطع بلحاظ جهه كشفه تمام الموضوع للحكم بالحجّية، فلا فرق بينه وبين ما أحاله المحقّق النائيني رحمه الله إلّا فى أنّ الحاكم هاهنا هو العقل، وهناك هو الشارع، وهذا الفرق ليس بفارق، فكما أنّ القطع بلحاظ طريقته جعل تمام الموضوع لحكم العقل بالحجّية، يمكن أن يجعل بهذا اللحاظ

ص: ٩١

-
- ١- (١) وكذا جعل الحجّية لسائر الأمارات التى حكم الشارع باعتبارها بلحاظ جهه كشفها عن الواقع. م ح ى.
٢- (٢) فإنّ القطع والظنّ يشتركان فى أصل الكاشفيته عن الواقع، وإن كان الأوّل كاشفاً تاماً، والثانى ناقصاً. منه مدّ ظلّه.

تمام الموضوع لحكم من الأحكام الشرعيه أيضاً.

ووجه الصحه في كليهما أنّ القطع هو قطع المكلف، والحاكم - سواء كان الشارع أو العقل - يأخذه ويجعله موضوعاً لحكمه.

وأما الاحتمال الثاني الجارى في كلام المحقق النائيني رحمه الله - وهو أنّ أخذ القطع تمام الموضوع يقتضى عدم دخل الواقع في ترتب الحكم، وكون القطع طريقياً يقتضى دخله فيه - فيرد عليه أنّ كونه تمام الموضوع وإن اقتضى عدم دخل الواقع فيه، لأنّ صرف القطع يوجب ثبوت الحكم، سواء أصاب أو أخطأ، إلّا أنّ طريقته لا تقتضى دخله فيه، فإنّ الدخيل هو الطريقية إلى الواقع، لا - نفس الواقع، وطريقته القطع لا تتوقف على إصابته، فإنّ القطع الطريقى تارة: يوافق الواقع، وأخرى: يخالفه، ولذا نقول: «القطع حجّه» أى منجز عند الإصابه ومعدّر عند الخطأ.

كما أنّ الأمر كذلك أيضاً في حجّيه الأمارات، فإنّ الحكم بحجّيه خبر العادل بعنوان أنّه طريق إلى الواقع لا يقتضى كون الواقع دخيلاً في حجّيته، بل الدخيل إنّما هو طريقته التي لا تتوقف على إصابته.

والحاصل: أنّ كلام المحقق النائيني رحمه الله لا يتم في المقام، سواء فسّر بالمعنى الأوّل أو بالمعنى الثانى.

فالقطع بلحاظ طريقته وموضوعيته ينقسم إلى سبعة أقسام كما تقدّم.

تقسيم آخر للقطع الموضوعى

وللقطع الذى اخذ موضوعاً للحكم تقسيم آخر بلحاظ متعلّقه، فإنّ متعلّقه قد يكون حكماً من الأحكام، وقد يكون شيئاً آخر.

لا إشكال ولا خلاف في جواز الثانى، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريه ما بيع

يُحرم عليك ذلك المايح».

وأما الأول فهو يتصوّر على أربعة أقسام:

أ - أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر لا يضاؤه ولا يماثله، بل بينهما كمال الملائمة، مثل «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدّق».

ولا إشكال ولا خلاف في جواز هذا القسم أيضاً.

ب - أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم يضاؤه، كما إذا قال: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تحرم عليك صلاة الجمعة».

ج - أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم يماثله، كما إذا قيل: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة» وأريد أنها تجب بوجوب آخر غير ما تعلق به القطع.

د - أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم، كما إذا أريد في المثال السابق أنّ صلاة الجمعة تجب بنفس الوجوب الذي تعلق به القطع.

وهذه الأقسام الثلاثة وقعت محلاً للبحث.

أخذ القطع بحكم في موضوع ضده

وذكر القائلون باستحاله أخذ القطع بحكم في موضوع ضده وجوهاً لإثباتها:

كلام صاحب الكفاية في ذلك ونقده

منها: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله، من أنّه يستلزم اجتماع الضدين، وهو محال (1).

ص: ٩٣

وفيه - مضافاً إلى أنه لا يقتضى اجتماع الضدين بحسب الواقع، لجواز كون القطع خطأ، بل يستلزمه بحسب نظر القاطع، وهو لا يكفى فى الاستحالة، فإنّ الممتنع هو اجتماع الضدين واقعاً -: أنّ ما ذهب إليه فى الكفايه، من القول بتضادّ الأحكام الخمسه التكليفية (١) لا- يتمّ عندنا، فإنّ مقوله التضادّ وكذا سائر المقولات تختصّ بالواقعيّات، ولا- ترتبط بالاعتباريّات، ألا ترى أنّه يستحيل كون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد فى زمن واحد، ولو من قبل شخصين، ولا يمتنع تأثير عقد عند قوم وعدم تأثيره عند آخرين، كبعض مصاديق البيع أو النكاح التى يعتبرها العقلاء صحيحه مؤثّره، ويعتبرها الشارع لغواً باطله، وأيضاً لا يمتنع إيجاب شىء من قبل شخص وتحريمه من قبل شخص آخر، وهذا أوضح شاهد على عدم جريان التضادّ فى الأمور الاعتباريه التى منها الصحه والبطلان، والإيجاب والتحريم، لاستحاله الجمع بين الضدين ولو من قبل شخصين. فما أفاده صاحب الكفايه فى وجه الاستحاله لا يسمن ولا يغنى من جوع.

كلام المحقق الخوئى رحمه الله فى المقام ونقده

ومنها: ما اختاره بعض الأعلام رحمه الله، من أنّه لا يمكن الجمع بينهما فى مقام الامتثال، إذ الانبعاث نحو عمل والانزجار عنه فى آن واحد محال، وبعد عدم إمكان امثالهما لا يصحّ تعلق الجعل بهما من المولى الحكيم من هذه الجهه (٢).

وفيه: أنّ امتناع الجمع بينهما فى مقام الامتثال لا يوجب امتناعه فى مقام

ص: ٩٤

١- (١) كفايه الأصول: ١٩٣.

٢- (٢) مصباح الأصول ٢: ٤٥.

تعلق الحكم، إذ لا- ربط بين المقامين، فإن الأحكام تتعلق بالطبائع وإن كان العبد عاجزاً عن الامتثال أحياناً، كما في باب المتزاحمين، فإن المولى إذا قال:

«أنفذ الغريق» وصادف العبد غريقين لا- يقدر إلّاعلى إنقاذ أحدهما، فلا- ريب في أنّ كلّاً منهما واجب الإنقاذ بحسب حكم المولى، لاشتماله على الملا-ك، ولا- يمنع منه عدم تمكّن العبد على ذلك، غايه الأمر أنّ للعبد أن يتمسك بما يقتضيه حكم العقل، من لزوم الإتيان بالأهمّ إن كان، وإلّا فيتخير.

ولأجل ذلك قلنا بجواز إيجاب الأهمّ والمهمّ، كما إذا أمر المولى بإزاله النجاسه عن المسجد وبالصلاه، وإن تلاقيا في زمن واحد ولم يتمكّن المكلف من الجمع بينهما في هذا الزمان.

فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالأهمّ، وهو «الإزاله» في المثال، لفوريّه وجوبها وسعه وقت الصلاه فرضاً.

وبالجملة: لا يسرى امتناع الجمع بين تكليفين في مقام الامتثال إلى مقام تعلق الحكم من قبل المولى.

دليل آخر لإثبات الامتناع ونقده

ومنها: أنّه لا يكون الشيء واجباً إلّا إذا كان ذا مصلحه ملزمه، ولا يكون حراماً إلّا إذا كان ذا مفسده كذلك، فلو كان شيء واحد واجباً وحراماً معاً لكان مجعماً للضدين، لأنّ المصلحه والمفسده أمران حقيقتان متضادّان.

وهاهنا وجه آخر قريب منه، وهو أنّ وجوب الشيء كاشف عن كونه محبوباً للمولى، وحرمة كاشفه عن كونه مبغوضاً له، فلو كان شيء واحد واجباً وحراماً لاستلزم الجمع بين الضدين، لأنّ المحبوبيّه والمبغوضيه أيضاً أمران تكويّتان متضادّان.

وفيه: أنه لا يمتنع الجمع بين المصلحه والمفسده ولا بين المحبوبيه والمبغوضيه في واحد انطبق عليه عنوانان يكون بأحدهما ذا مصلحه ومحبوباً، وبالأخر ذا مفسده ومبغوضاً، فإنه ليس في الواقع من قبيل الاجتماع بينهما، وهذا هو سرّ جواز اجتماع الأمر والنهي، كما عليه جلّ المحققين بعد الآخوند صاحب الكفايه رحمه الله.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ موضوع أحد الحكمين هو نفس الواقع، وموضوع الآخر هو مقطوع الحكم، فإذا قال المولى: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمع تحرم عليك صلاه الجمعه»^(١) فالوجوب قد تعلق بصلاه الجمع بما هي، والحرمة قد تعلق بها بما هي مقطوعه الوجوب، فيكون موضوع الحكمين متعدداً بحسب الجعل، ولا- ضير في أن يكون شيء بعنوانه الأولى واجباً، محبوباً، ذا مصلحه لازمه الاستيفاء، وبعنوان أنه مقطوع الوجوب حراماً، مبغوضاً، ذا مفسده لازمه الاجتناب.

الحقّ في المسأله

والحقّ في المقام ما ذكره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من التفصيل بين كون القطع تمام الموضوع للحكم المضادّ، وبين كونه بعض الموضوع، فقال بالجواز في الأوّل، والامتناع في الثاني، لأنّ مصبّ الحكم المضادّ الثانوى إنّما

ص: ٩٦

١- (١) هذا المثال وإن كان يوهم أنّ الحرمة تعلقت بنفس صلاه الجمع بشرط القطع بوجوبها، إلّا أنّ المراد أنّها بما هي مقطوعه الوجوب محرّمه، فما تعلّق به الوجوب غير ما تعلقت به الحرمة، وأمّا لو كان المراد حرمة نفس صلاه الجمع بشرط القطع بوجوبها - كما هو ظاهر القضية الشرطيّه - فنحن أيضاً نقول بالامتناع، لاستلزامه اجتماع المصلحه والمفسده، والمحبوبيّه والمبغوضيه في شيء واحد بعنوان واحد عند تحقّق الشرط، وهو محال بلا إشكال. منه مدّ ظلّه.

هو عنوان المقطوع بلا- دخاله الواقع فيه (١) ، وهو مع عنوان الواقع عموم من وجه، ويتصادقان على الموضوع الخارجى أحياناً، وقد أوضحنا فى مبحث النواهى أنّ اجتماع الحكمين المتضادين - حسب اصطلاح القوم (٢) - فى عنوانين مختلفين متصادقين على مورد واحد، ممّا لا إشكال فيه.

هذا إذا كان القطع تمام الموضوع.

وأما إذا كان جزئه فينقلب النسبه وتصير النسبه بين الموضوعين الحاملين لحكمين متضادين عموماً وخصوصاً مطلقاً، وقد قرّر فى محلّه خروجه عن مصبّ البحث فى مبحث الاجتماع والامتناع، وأنهم تسالموا فيه على الامتناع.

لا يقال: المفروض أنّ العنوانين مختلفان فى هذا القسم أيضاً، فلو كان التغير المفهومى كافياً فى رفع الغائله فليكن مجدياً مطلقاً.

لأننا نقول: فكم فرق بين التغيرين، فإنّ التغير فى العموم من وجه حقيقى، والتقارن مصداقى، وأما الآخر فالمطلق عين المقيّد، متّحد معه اتّحاد اللابشرط مع بشرط شىء، كما أنّ المقيّد عين المطلق زيد عليه قيد، فلو قال: «أعتق رقبه» ثمّ قال: «لا تعتق رقبه كافره» فلو لم يحمل المطلق على المقيّد لزم كون الشىء الواحد - وهو عتق الرقبه الكافره - واجباً محبباً ذا مصلحه ملزمه، وحراماً مبغوضاً ذا مفسده ملزمه.

وكذلك الأمر فيما إذا قال: «صلاه الجمع واجب» ثمّ قال: «صلاه الجمع إذا كانت مقطوعه الوجوب وصادف القطع للواقع محرّمه» (٣).

هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله فى المقام، وهو دقيق متين.

ص: ٩٧

١- (١) فإنّ القطع إذا كان تمام الموضوع يترتب عليه الحكم، سواء صادف الواقع أو خالفه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وإلّا فالحقّ أنّه لا تضادّ بين الأحكام. م ح - ى.

٣- (٣) تهذيب الأصول ٢: ٣١٥.

وانقدح ممّا سبق، آراء أكابر الفنّ وما يرد عليها من المناقشات فيما إذا اخذ القطع بحكم فى موضوع مثله.

فإنّ من استدلّ هناك باستحاله اجتماع الضّدين - كالمحقّق الخراسانى رحمه الله - استدلّ هاهنا بامتناع اجتماع المثلين.

وجوابه هاهنا نظير الجواب هناك، فإنّ التماثل وامتناع اجتماع المثلين يختصّ بالأمر الواقعيّ التكوينيّ، ولا يعمّ الاعتباريّات.

ومن استدلّ هناك بامتناع اجتماع المصلحه والمفسده أو الإراده والكراهه استدلّ هاهنا بعدم إمكان اجتماع المصلحتين (١)، أو الإرادتين، وكذلك اجتماع المفسدتين (٢) أو الكراهِتين.

والجواب كالجواب، لتحقّق عنوانين هاهنا بينهما عموم من وجه، أحدهما:

نفس صلاه الجمعه مثلاً، والثانى: كونها مقطوعه الوجوب، ولا يمتنع أن يكون كلّ منهما متعلّقاً للإراداه ومشتماً على المصلحه، وإن تصادقا فى الخارج على صلاه واحده.

نعم، يختصّ هذا القسم ببرهان آخر لا يجرى فى القسم السابق، وهو لزوم اللغويّه.

لكنّه أيضاً مخدوش بأنّ بعض المكلفين لا ينبعث إلّاعقيب بعثين، ولا ينزجر إلّابواسطه زجرين.

ص: ٩٨

١- (١) كالحكمين الوجوبيين، كقول المولى: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك صلاه الجمعه». م ح - ى.

٢- (٢) كالحكمين التحريميين، كقول المولى: «إذا قطعت بحرمة الخمر يحرم عليك الخمر». م ح - ى.

وهذا وجه صحّحه تعلّق النذر بالواجبات من دون أن يكون لغواً، فإنّ المكلف حينما يرى نفسه متكاسلاً في الإتيان بالصلوات اليوميّه مثلاً- ربما ينذر فعلها ليكون في معرض توجّه وجوبين، ويفكّر فيما يترتّب على تركها من استحقات عقوبتين، فيقوى في نفسه الداعي إلى الإتيان بها.

والتحقيق هاهنا أيضاً يقتضى القول بالتفصيل، وهو القول بجواز أخذ القطع بحكم تمام الموضوع للحكم المماثل، وعدم جوازه فيما إذا كان بعض الموضوع، لصحّحه تعلّق حكّمين مستقلّين متماثلين بعنوانين بينهما عموم من وجه، واستحاله تعلّقهما بعنوانين بينهما عموم وخصوص مطلق.

أخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم

وذهب جمع من المحقّقين الفحول إلى استحاله أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه، لاستلزامه الدور(١).

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

وقال المحقّق النائيني رحمه الله: وأمّا أخذه موضوعاً بالنسبه إلى نفس الحكم الذي تعلّق العلم به فهو ممّا لا يمكن إلّابتيجه التقييد.

توضيح ذلك: أنّ الانقسامات المرتبطه بالحكم على قسمين:

أ - ما هو سابق على الحكم، كما في الواجبات المشروطه، مثل مسأله الاستطاعه بالنسبه إلى الحجّ، فإنّ المكلف ينقسم إلى مستطيع وغير مستطيع، سواء وجب الحجّ أو لم يجب.

ص: ٩٩

ب - ما هو لاحق للحكم، فلم يتحقق إلّا في رتبته متأخره عنه، كالعلم بالجهل والجهل به، فإنّ المكلف لا يسمّى عالماً أو جاهلاً بالحكم إلّا بعد جعله من قبل المولى.

لا إشكال في إمكان التقييد للحاظي (١) والإطلاق في القسم الأوّل، كما قيّد وجوب الحجّ بالاستطاعه في قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (٢)، ولو لم يقمده لا نعقد الإطلاق.

بخلاف القسم الثاني، فإنّ الانقسامات اللاحقه - كالعلم والجهل بالتكليف - متأخره عن الحكم، فكيف يمكن للمولى لحاظها في مقام الجعل؟!!

وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً؛ لأنّ التقابل بينهما من قبيل تقابل العدم والملكه.

إن قلت: لا- يمكن خلوّ الأحكام في مقام الثبوت من التقييد والإطلاق كليهما حتّى بالنسبه إلى الانقسامات اللاحقه، وإن لم يتمكّن المولى من إبلاغه إلى العبد في قالب اللفظ، ضروره أنّ ملاك كلّ حكم في الواقع ومقام الثبوت إمّا مطلق يعمّ العالم والجاهل، أو مختصّ بالعالم، فهل للمولى طريق إلى إبلاغه إلى العبد في الانقسامات اللاحقه، بعد أن امتنع فيها التقييد والإطلاق كلاهما في مقام الجعل؟

قلت: نعم، يمكن بيان الإطلاق أو التقييد في هذا القسم من القيود بدليل آخر - غير ما به جعلت الأحكام - يسمّى متمم الجعل، وينتج نتيجته

ص: ١٠٠

١- (١) أراد ب «التقييد للحاظي» أن يكون القيد ملحوظاً للمولى في مقام جعل الحكم؛ بخلاف «نتيجته التقييد» التي سيجيء توضيحها. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقق النائيني رحمه الله.

٢- (٢) آل عمران: ٩٧.

الإطلاق تارةً ونتيجة التقييد اخرى، كما ادعى تواتر الروايات على اشتراك الأحكام في حقّ العالم والجاهل، ونحن وإن لم نعثر على تلك الروايات سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها «صاحب الحدائق» في مقدّمه كتابه، إلّا أنّ الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك، ومن هنا كان الجاهل المقصّر معاقباً إجماعاً.

ولكن تلك الأدلّة قابله للتخصيص، وقد خصّصت في غير مورد، كما في مورد الجهر والإخفات (١) والقصر والإتمام (٢)، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حقّ العالم، فقد اخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً.

فمن تلك الأدلّة التي نسمّيها «متّمات الجعل» يستفاد نتيجة الإطلاق، وأنّ الأحكام مطلقه في حقّ العالم والجاهل، إلّا في مثل الجهر والإخفات والقصر والإتمام، حيث إنّ «متّم الجعل» فيها يفيد نتيجة التقييد وأنّ ملاكات وجوبها تختصّ بالعالم بالوجوب.

والحاصل: أنّه يمتنع القطع بحكم في موضوع نفسه بنحو التقييد اللحاظي، كأن يقول: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة» لكنّه يمكن بنحو «متّم الجعل» كأن يقول: «صلاة الجمعة واجبه» ثمّ يقول:

«وجوب صلاة الجمعة يختصّ بالعالم به» وهذا لا يسمّى التقييد، لكنّه ينتج نتيجته (٣).

هذا حاصل ما ذكره رحمه الله في المقام.

ص: ١٠١

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ٨٦:٦، كتب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ٥٠٦:٨، كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣ و ٤.
 - ٣- (٣) فوائد الأصول ١١:٣.

ويرد عليه أنّ ما ذكره من إمكان إبلاغ الواقع إلى المكلف بمتّم الجعل ونتيجته التقييد وإن كان صحيحاً في بعض الانقسامات اللاحقه للحكم، كالإتيان بالواجب بقصد امتثال أمره، إلّا أنّه لا يصحّ فيما نحن فيه، لأنّ متّم الجعل لا يكاد يرفع غائله الدور، فإنّ القطع بالحكم يتوقّف عليه، فلو كان موضوعاً له لكان الحكم أيضاً متوقّفاً عليه، وهو دور مصرّح، ولا فرق في ذلك بين تفهيم أخذه في الموضوع بدليل واحد أو بدليلين.

إن قلت: فكيف اختصّ وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعالم بها؟

قلت: لسان الروايات الواردة في هذين البابين وكذا الفتاوى عدم وجوب الإعادة على الجاهل بالقصر والإتمام أو الجهر والإخفات، لا خروجه عن تحت التكليف بها، فإنّ الشارع المقدّس سهّل الأمر على العباد أحياناً، سيّما في باب الصلاة التي تتكرّر في كلّ يوم خمس مرّات، فرفع الإعادة عنهم إذا تخلّوا ببعض الأجزاء والشرائط نسياناً أو جهلاً.

ويؤيّد حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسه: الطهور والوقت والقبله والركوع والسجود»^(١) فإنّه لا يمكن أن يدلّ على انحصار أجزاء الصلاة وشرائطها بهذه الخمسه في صوره الجهل والنسيان، وإلّا لزم تخصيص الأكثر^(٢)، فعدم وجوب الإعادة لا يلازم عدم الجزئيّه والشرطيّه.

ص: ١٠٢

١- (١) وسائل الشيعه ٩١:٦، كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.
٢- (٢) لأنّ للصلاه أجزاءً وشرائط كثيرة ثابتة بأدله شامله بإطلاقها لصوره العلم والجهل والذكر والنسيان، فالقول بعدم وجوب غير هذه الخمسه على الجاهل والناسي يستلزم تخصيص الأكثر. م ح - ي.

ثم (١) إنه رحمه الله عبّر عن التقييد بـ «التقييد اللحاظي» (٢). فإن أراد أن في مقابله «الإطلاق اللحاظي» ففيه: أن الإطلاق والسرّيان لا- يكون ملحوظاً للمولى، ولذا قلنا في الفرق بينه وبين العموم بأن العموم يستفاد من الوضع، والإطلاق من طريق مقدّمات الحكمه، فإذا تمّت قرينه الحكمه حكم العقل بأن تمام الموضوع للحكم هو نفس الماهيّة.

ولا يمكن أن تكون الماهيّة حاكيه عن الأفراد، لأنّ الفرد هو الماهيّة الموجوده المتشخصه بالتشخصات الفرديّه، فالفردية متأخره عن الوجود الذي هو متأخر عن الماهيّة، فكيف يمكن أن تكون الماهيّة حاكيه عمّا هو متأخر عنها بمرحلتين؟!

فالتعبير بـ «التقييد اللحاظي» وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه ليس لنا في مقابله ما نسمّيه بـ «الإطلاق اللحاظي».

سَلَمْنَا، لكنّ الإطلاق لو كان بمعنى لحاظ متعلّق الحكم مطلقاً، كما أنّ التقييد يكون بمعنى لحاظه مقيّداً لكان التقابل بينهما تقابل التضادّ، لا تقابل العدم والملكه، لكونهما حينئذٍ أمرين وجوديين.

وأما بناءً على المختار - من أنّ التقييد عبارته عن لحاظ متعلّق الحكم مقيّداً، والإطلاق عبارته عن عدم لحاظ شيء - كان التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب.

ص: ١٠٣

١- (١) لا- دخل لهذا الإشكال الثاني بالجهه المبحوث عنها في المقام، بل هو تحقيق مستقلّ حول الإطلاق، وكيفيّة التقابل بينه وبين التقييد، والملازمه المدّعاة بين امتناع الوجود وامتناع العدم في جميع موارد العدم والملكه. منه مدّ ظله.

٢- (٢) حيث قال ما ملخصه: إنّ إبلاغ خصوصيات موضوع الحكم يكون بواسطه «التقييد اللحاظي» في الانقسامات السابقه عليه، وبواسطه «متّمّ الجعل» و «نتيجته التقييد» في الانقسامات اللاحقه به. م - ح - ي.

نعم، إن كان «الإطلاق» الذى يقابله «التقييد اللحاظى» عبارته عما لم يلاحظ فيه التقييد - بنحو كان عدم لحاظ التقييد قيداً له - كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكه، لكون التقييد حينئذٍ عبارته عن لحاظ القيد، والإطلاق عبارته عن عدم لحاظه فيما كان قابلاً له.

ولكن يرد عليه حينئذٍ أنه لا ملازمه بين امتناع الوجود وامتناع العدم فى جميع موارد العدم والملكه، لكى يقال: إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق، بل إن كان استحاله الوجود لأجل عدم قابليته الموضوع له ذاتاً كان العدم أيضاً مستحيلاً، كالبصر والعمى بالنسبه إلى الجدار مثلاً، فإن امتناع كون الجدار بصيراً إنما هو لأجل عدم قابليته ذاته للبصر، فيمتنع أيضاً كونه أعمى.

بخلاف ما إذا كان استحاله الوجود لأجل أمر خارجى، كما فيما نحن فيه، حيث إن امتناع تقييد الحكم بالعلم به إنما هو لأجل استلزامه الدور، لا لأجل ذاته (1)، فالتقييد اللحاظى فى المقام - بأن يقول المولى: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه تجب عليك صلاه الجمعه» - وإن كان مستحيلاً، إنما أن التمسك بالإطلاق فيما إذا قال: «صلاه الجمعه واجبه» لنفى احتمال تقييد وجوبها بالعلم به بمكان من الإمكان، لعدم كون الإطلاق واستنتاج شمول الحكم للعالم والجاهل مستلزماً للدور الذى كان التقييد ممتنعاً لأجله.

فاشتراك التكليف بين العالم والجاهل لا- يحتاج إلى التماس دليل من الأخبار والإجماع والضروره؛ لإمكان إثباته بالتمسك بإطلاق الكتاب والسنة.

ص: ١٠٤

١- (١) فإن للحكم قابليته تقييده بالعلم به لولا مسأله الدور. م ح - ى.

وفصّل سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بين القطع المأخوذ تمام الموضوع والمأخوذ جزئه، فقال بإمكان الأوّل وامتناع الثاني.

أمّا امتناع الثاني فلأنّ الحكم يتوقّف على موضوعه وبالعكس، أمّا توقّف الحكم على موضوعه فواضح، وأمّا عكسه فلأنّنا فرضنا تركّب الموضوع من جزئين: القطع بالحكم، والواقع المقطوع الذي هو عبارته عن نفس هذا الحكم المجعول بنفس هذا الدليل، إذ ليس لنا واقعته غيره فرضاً، فالموضوع أيضاً يتوقّف على الحكم، وهو دور مصرّح.

وأمّا إمكان الأوّل، فلأنّ القطع بالحكم إذا كان تمام الموضوع كان التوقّف من طرف واحد فقط، لأنّ الحكم موقوف على موضوعه الذي هو القطع به، بخلاف العكس، لأنّ القطع إذا كان تمام الموضوع فلا فرق فيه بين ما وافق الواقع وما خالفه (١). هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله في المقام.

بيان الحق في المسألة

وفيه: أنّ الواقع خالٍ عن الحكم مع قطع النظر عمّا جعل بواسطه نفس هذا الدليل، فإنّ النزاع إنّما هو في أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه، فالحكم الذي اخذ القطع به موضوعاً في الدليل متحد مع ما جعل فيه.

وبعبارة أخرى: لو كان لصلاه الجمعة مع قطع النظر عن قوله: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة تجب عليك صلاه الجمعة» حكم في الواقع لصحّ ما قاله

ص: ١٠٥

الإمام رحمه الله من أنه لا فرق في القطع المأخوذ تمام الموضوع بين ما وافق الواقع وما خالفه.

لكنّ المفروض أنّها خاليه عن الحكم مع قطع النظر عن هذا الدليل، ووقع النزاع في إمكان أخذ القطع بوجوبها في موضوع نفس هذا الوجوب الذي تعلق به القطع، فلنا حكم واحد تعلق به القطع أولاً، ثم ترتب على القطع ثانياً، وهل هذا إلّا الدور المستحيل؟!

وهذا بخلاف ما إذا اخذ القطع بحكم في موضوع ضده أو مثله، أو في موضوع حكم آخر لا يضاده ولا يماثله كما هو واضح.

والحاصل: أنه لا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفسه، سواء كان تمام الموضوع أو جزئه.

قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي

لا- إشكال في قيام الأمارات والأصول بدليل حجّيتهما مقام القطع الطريقي، سواء تعلقنا بالأحكام أو بالموضوعات، فكما أنّ وجوب صلاحه الجمعه يثبت بواسطة القطع، كذلك يثبت بواسطة خبر العادل أو استصحاب الوجوب، وكما تثبت خمريه مايع بواسطة القطع كذلك تثبت بواسطة البيئه أو استصحاب الخمريه، ويترتب عليه دليل حرمة الخمر.

ولولذلك لكان جعل الحجّيه للأصول والأمارات لغواً، فإنّ دليل حجّيتهما يدلّ على ثبوت الأحكام وموضوعاتها بهما كما تثبتان بالقطع الذي هو حجّه ذاتاً.

نعم، إنهم اختلفوا في اعتبار بعضهما، كحجّيه قول العدل الواحد في الموضوعات، فالحقّ أنّه ليس بحجّه وأنّ الموضوعات لا تثبت إلّا بالبيئه، خلافاً للسيد صاحب العروه، وكالاستصحاب الجارى في الشبهات الحكميه،

فالحقّ أنّه حجّه، خلافاً لبعض الأعلام، حيث قال باختصاص حجّيته بالشبهات الموضوعيّة (١).
وأما إذا ثبت اعتبار طريق أو أصل فإنكار قيامه مقام القطع الطريقي يستلزم اللغوّه كما لا يخفى.

قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعي

ولا- إشكال في عدم قيام الأمارات والأصول بدليل حجّيتهما مقام القطع الذي اخذ في الموضوع بما هو صفه خاصه قائمه بالنفس، سواء كان تمام الموضوع أو جزئه، لأنّ المولى إن قال: «إذا قطعت بخمريه مابع يحرم عليك» وكان معناه أنّ هذه الصفه النفسائيه الخاصه المسماة بالقطع تقتضى حرمة المابع الذي تعلقت به، فلا ريب في عدم قيام شيء آخر مقامه، لدخل القطع في الموضوع بخصوصيته لا- يشتمل عليها الأمارات والأصول، ولا- يقتضى دليل حجّيتهما أيضاً قيامهما مقامه، فإنّ قضيه الحجّيه والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجّه من الآثار، لا له بما هو صفه وموضوع، ضروره أنّه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

نعم، لو كان لنا دليل ثالث (٢) ينزل أماره أو أصلاً منزله القطع الصفتي لقاما مقامه كما لا يخفى.

وقد وقع الخلاف بينهم في قيامهما مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الكاشفيه.

ص: ١٠٧

١- (١) مصباح الأصول ٣: ٣٦.

٢- (٢) غير ما دلّ على أخذ القطع الصفتي في موضوع الحكم، وغير ما دلّ على حجّيه الأمارات والأصول. م ح - ي.

ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في المسألة

فذهب شيخنا الأعظم رحمه الله إلى قيامهما مقامه، حيث قال:

ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعيه والأصول العمليّه مقامه في العمل، بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعيّة، فإنّه تابع لدليل الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيّه للموضوع قامت الأمارات والأصول مقامه (١)، وإن ظهر منه اعتبار صفه القطع في الموضوع من حيث كونها صفه خاصه قائمه بالشخص لم يتم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أنّ الشارع اعتبر صفه القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائيه والثلاثيه والأولين، فإنّ غيره - كالظنّ بأحد الطرفين أو أصاله عدم الزائد - لا يقوم مقامه إلّا بدليل خاصّ خارجي غير أدلّه حجّيه مطلق الظنّ في الصلاه وأصاله عدم الأكثر (٢).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

كلام صاحب الكفايه في المقام

واعترض عليه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله:

وتوهم كفايه دليل الاعتبار الدالّ على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزله

ص: ١٠٨

١- (١) إذ لا فرق بين القطع بحسب بعد طريقيّته إلى الواقع وبين مثل البيّنه، فإنّ طريقيّته البيّنه وإن كانت ناقصه، إلّا أنّه ينجبر بدليل حجّيتها الذي يأمرنا بإلغاء احتمال الخلاف، وينزلها منزله القطع في بعد الطريقيّته. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الشيخ الأعظم رحمه الله.

٢- (٢) فرائد الأصول ١: ٣٣.

القطع من جهه كونه موضوعاً (١) ومن جهه كونه طريقاً، فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً، فاسد جداً، فإنّ الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال لا- يكاد يكفي إلّا بأحد التنزيلين، حيث لا بدّ في كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاطهما في أحدهما آلى وفي الآخر استقلالي، بداهه أنّ النظر في حجّيته وتنزله منزله القطع في طريقته في الحقيقه إلى الواقع ومؤدّى الطريق، وفي كونه بمنزله في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما.

نعم، لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين، والمفروض أنّه ليس، فلا- يكون دليلاً على التنزيل إلّا بذاك اللحاظ الآلى، فيكون حجّه موجه لتنجّز متعلّقه وصحّه العقوبه على مخالفته في صورتى إصابته وخطأه بناءً على استحقاق المتجرى، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع وترتيب ما له عليه من الحكم الشرعى.

لا يقال: على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينه في البين.

فإنّه يقال: لا إشكال في كونه دليلاً على حجّيته، فإنّ ظهوره في أنّه بحسب اللحاظ الآلى ممّا لا ريب فيه ولا شبهه تعتريه، وإنّما يحتاج تنزله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلاله عليه، فتأمل في المقام، فإنّه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ١٠٩

١- (١) في ذيل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله قرينه على أنّه أراد من القطع الموضوعى ما اخذ جزء الموضوع، لا تمامه، كما سيأتى نقله. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٠٤.

ويمكن الجواب عنه أولاً: بأنه - على فرض تسليمه - وارد على القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الكاشفيته، حتى مع قطع النظر عن قيام الأمارات والأصول مقامه، ضروره أن القطع بما أنه موضوع قد لوحظ استقلالاً، وبما أنه اخذ في الموضوع بعنوان أنه طريق قد لوحظ آله ومرآه، مع أن ظاهر كلامه رحمه الله إمكان أخذ القطع في الموضوع بجميع أقسامه، ومنها ما إذا اخذ فيه بنحو الطريقيته، بل صرح بذلك بقوله: «كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاكٍ عنه»^(١).

فما كان جوابه عن الجمع بين اللحاظين في القطع الموضوعي الطريقي، كان جوابنا عنه في قيام الأمارات والأصول بدليل حجيتهما مقامه ومقام القطع الطريقي المحض كليهما.

وثانياً: بأن اللحاظين يتقومان بشخصين، كما في حكم العقل بحجتيه القطع.

توضيح ذلك: أن العقل يحكم بأن «القطع حجة» فالقطع الطريقي جعل موضوعاً في هذا الحكم العقلي، فلا محاله لوحظ بلحاظ استقلاله لأجل موضوعيته، وبلحاظ آخر آلي لأجل طريقيته، لكن لا منافاه بينهما، لما عرفت من أن المراد بالقطع هو قطع المكلف^(٢)، فالطريقيه ترتبط بالمكلف القاطع، والموضوعيه بالعقل الحاكم، فإن العقل يحكم بأن القطع الذي هو كاشف عن الواقع عند القاطع حجة، أي منجز عند الإصابه ومعدّر عند الخطأ،

ص: ١١٠

١- (١) كفايه الأصول: ٣٠٣.

٢- (٢) راجع ص ٩١.

وبه ينحل الإشكال في المقام، فإنَّ القاطع أو الظانَّ بشيء يكون نظره إلى المقطوع به أو المظنون نظراً استقلالياً، وإلى قطعه وظنَّه آلياً، ولا يمكن له الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي، لكنَّ الناظر إلى هذا القطع والظنَّ الآليين إذا كان شخصاً آخر يكون نظره استقلالياً، وما نحن فيه كذلك، فإنَّ الحاكم بحجَّيه الأمارات (1) ينظر إليها بنظر استقلالي وقيمتها مقام القطع الذي يلاحظه أيضاً بنحو الاستقلال، فما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله من أنَّ النظر إلى الأماره في مقام جعل الحجَّيه لها وتنزيلها منزله القطع آلياً طريقى إنما هو من باب اشتباه اللاحظين، فإنَّ آليه اللحاظ ترتبط بمن قامت عنده الأماره لا بالحاكم الذي ينزلها منزله القطع.

والمحقَّق الخراسانى رحمه الله سلك طريقاً آخر لدفع غائله لزوم الجمع بين اللحاظين في حاشيه الرسائل، لكنَّه ضعَّفه في الكفايه.

أمَّا الطريق فتوضيحه: أنه لو ادعى دلالة دليل حجَّيه الأماره والاستصحاب بالمطابقه على كلا التنزيلين - أعنى تنزيلهما منزله القطع في طريقيته، وتنزيلهما منزلته في دخله في الموضوع - لاستلزم المحال، لأجل اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي.

بخلاف ما إذا دلَّ دليل الحجَّيه بالمطابقه على التنزيل الأوَّل - أى على تنزيل المؤدى والمستصحب منزله الواقع، بأن يكون الأماره والاستصحاب ملحوظين باللحاظ الآلي - وبالالتزام على التنزيل الثانى، فحينئذٍ ندعى أنَّ تنزيل مشكوك الخمر به مثلاً منزله الخمر الواقعى المدلول عليه بالمطابقه ملازم عرفاً مع تنزيل القطع بالخمر التعبدى منزله القطع بالخمر الواقعى،

فيكشف بالدلاله الالتزاميه المستنده إلى الملازمه العرفيه وجود هذا التنزيل (١).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الحاشيه.

وذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى أنه يمكن دفع الإشكال بدلاله الاقتضاء الذي هو من أحكام العقل، فضلاً عن الملازمه العرفيه، لأن التنزيل الأول - أعني تنزيل مؤدى الأماره والمستصحب منزله الواقع - لغو لو لم يكن هذا التنزيل الثاني، فلا بد منه صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوئه (٢).

وأما التضعيف فهو قوله رحمه الله في الكفايه:

وما ذكرنا في الحاشيه في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزله الواقع والقطع - وأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزله الواقع وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمه بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعبيداً منزله القطع بالواقع حقيقه - لا يخلو من تكلف بل تعسف، فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع (٣) أو قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره إلفيما كان جزئه الآخر أو ذاته محرراً بالوجدان أو تنزيله في عرضه، فلا يكاد يكون دليل الأماره أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرراً حقيقه، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقه كما فيما نحن فيه على ما عرفت لم يكن دليل الأماره دليلاً عليه أصلاً، فإن دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف

ص: ١١٢

١- (١) حاشيه كتاب فرائد الأصول: ٨-٩.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٣: ٦٤.

٣- (٣) هذه الفقره من كلام صاحب الكفايه تدلّ على أن كلامه في تنزيل الأماره والاستصحاب منزله القطع المأخوذ جزء الموضوع، لا تمامه. منه مدّ ظلّه.

على دلالتة على تنزيل القطع بالملازمه، ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالتة على تنزيل المؤدى، فإن الملازمه إنما (١) تدعى بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقى وتنزيل المؤدى منزله الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيّداً فإنه لا يخلو عن دقّه (٢)، إنتهى.

وحاصل هذه العبارة المغلقة: أنّ التنزيل لا يكاد يصحّ إلا إذا كان للمنزل أثر شرعى عملى، وحينئذٍ إذا كان الموضوع مركباً كان الأثر مترتباً على مجموع الجزئين، فلا يصحّ تنزيل الجزء إلا إذا كان الجزء الآخر محرراً بالوجدان أو بتنزيل فى عرض هذا التنزيل، إمّا بشمول دليل واحد لكليهما (٣) أو بدليلين، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان تنزيل الجزء الآخر بكشف الدليل المنزل للجزء الأوّل عنه بالملازمه - كما فى المقام - فلا، للزوم الدور حينئذٍ فى مقام دلالة الدليل، لأنّ دلالتة على تنزيل المشكوك منزله الواقع مطابقتة تتوقّف على دلالتة على تنزيل القطع بالواقع التعبدى منزله القطع بالواقع الحقيقى التزاماً، وهذه الدلالة تتوقّف على الأولى؛ لأنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقتية كما لا يخفى.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى صحّ قيام الأمارات والأصول التنزيلية مقام

ص: ١١٣

-
- ١- (١) اختلفت نسخ الكفايه من هنا إلى آخر العبارة، واخترنا ما فى «حقائق الأصول» لسيدنا الحكيم رحمه الله، لكونه أجود من غيره. م ح - ى.
- ٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٠٦.
- ٣- (٣) كما إذا كان فى الحوض ماء كز، ثم شككنا فى بقاء مائتته وكزّيته، فيعمّهما دليل الاستصحاب فى عرض واحد. م ح - ى.

القطع الطريقي مطلقاً، ولو كان مأخوذاً في الموضوع (١)، وعدم صحّته قيامها مقام القطع الصفتي.

وأجاب عن إشكال صاحب الكفايه على قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي بقوله:

فإنّ ما ذكر مانعاً عن قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعاً على وجه الطريقيه - من استلزام الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في لحاظ واحد - ضعيف غايته، فإنّ الاستلزام المذكور مبني على جعل المؤدّي الذي قد تبين فساده.

وأما على المختار: من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات هو نفس الكاشفيه والمحرزيه والوسطيه في الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان في صورته العلم، والمفروض أنّ الأثر مترتب على الواقع المحرز، فإنّ ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفيه موضوعاً، وبفسد دليل حجّيه الأمارات والأصول يكون الواقع محرزاً، فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر. وتركيب الموضوع من الواقع والإحراز ليس على حدّ الموضوع المركب من الأجزاء العرضيه كالصلاه، فإنّ الأجزاء العرضيه تحتاج إلى أن تكون كلّ منها محرزه بالوجدان، أو بالتعبّد، أو بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبّد، ولا يكون إحراز أحد الأجزاء إحرازاً للآخر أو التعبّد بأحدهما تعبداً بالآخر، بل يحتاج كلّ منها إلى تعبّد مستقلّ أو إحراز مستقلّ.

وهذا بخلاف التركيب من الشيء وإحرازه، فإنّه بنفس إحراز ذلك الشيء

ص: ١١٤

١- (١) أراد بالقطع المأخوذ في الموضوع ما كان جزء الموضوع، لما عرفت من أنّه ذهب إلى استحاله أخذه تمامه، وفي مطاوى ما أجاب به عن إشكال صاحب الكفايه أيضاً قرينه على ذلك. م ح - ي.

يتحقّق كلا- جزئى الموضوع ولا- يحتاج إلى إحرازين أو تعيدين، بل لا- معنى لذلك، فلو فرض أنّ الشارع جعل الظنّ محرزاً للواقع فبنفس جعله يتحقّق كلا- جزئى الموضوع، ولا- يحتاج إلى جعلين حتّى يقال: إنّهُ ليس فى البين جعلان والجعل الواحد لا يمكن أن يتكفّل كلا الجزئين لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى، حيث إنّ تنزيل الظنّ منزله العلم باعتبار المؤدّى يرجع فى الحقيقة إلى تنزيل المظنون منزله المعلوم، فيكون النظر إلى الظنّ والعلم نظراً مرآتيّاً، وتنزيل الظنّ منزله العلم باعتبار نفسه وبما أنّهُ جزء الموضوع يرجع فى الحقيقة إلى لحاظ الظنّ والعلم شيئاً بحيال ذاته، ويكون النظر إليهما نظراً استقلالياً، ولا يمكن الجمع بين اللحاظين فى جعل واحد، لا لمكان أنّهُ ليس هناك مفهوم عامّ يجمعهما، كما يقال: إنّ الجمع بين الشئيين فى استعمال واحد لا يمكن، لعدم الجامع بينهما، بل لمكان عدم إمكان الجمع بين اللحاظين، لتنافيهما ذاتاً.

وهذا الإشكال قد كان دائراً على ألسنة أهل العلم من زمن الشيخ قدس سره إلى زماننا هذا، على ما حكاه شيخنا الأستاذ.

وقد تبين أنّهُ لا موضوع لهذا الإشكال ولا محمول، فإنّ مبنى الإشكال هو تخيل أنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات والأصول هو المؤدّى وتنزيله منزله الواقع، والخلط بين الحكومه الواقعيه والحكومهِ الظاهريهِ (1)، فيقال: إنّ فى قيام الظنّ مقام العلم المأخوذ موضوعاً يحتاج إلى تنزيلين: تنزيل المظنون منزله المقطوع، وتنزيل الظنّ منزله القطع، وأنت بعدما عرفت حقيقة المجعول فى باب الأمارات والأصول ظهر لك أنّهُ ليس فى البين تنزيل أصلاً، بل

ص: ١١٥

١- (١) راجع لتوضيح ما أرادهُ من الحكومه الواقعيه والظاهريهِ إلى فوائد الأصول ٣: ١٩.

الشارع إنما أعطى صفه المحرزيه للظن، فيرتفع الإشكال من أصله (١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسأله

وفيه: أنه ليس للشارع بالنسبه إلى الإمارات جعل تأسيسى كى يبحث أن المجعول هل هو المؤدى وتنزيله منزله الواقع، أو الكاشفيته والمحرزيه؟

بل جميع الإمارات المعتمره شرعاً طرق عقلائيته (٢) قد أمضاها الشارع، كما سيأتى توضيحه فى محلّه.

وليس للعقلاء فى باب الإمارات جعل وتنزيل كى يسأل عنهم عن أن المجعول فى مثل خبر الثقه هل هو مؤداه أو كاشفيته ومحرزيته؟

بل إنهم حينما رأوا أن حصر العمل بباب القطع يوجب اختلال النظام بنوا على أن يعملوا بخبر الثقه وظواهر الجمل وغيرهما من الإمارات كما يعملون بالقطع من دون أن يكون فى البين جعل وتنزيل.

وسيجىء أكثر توضيح لذلك فى مبحث حجّيه الظنّ إن شاء الله تعالى.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله

ويمكن المناقشه فيما ذكره فى الكفايه رداً على ما أفاده فى الحاشيه بأنه لا محذور فى التعيّد بأحد جزئى الموضوع المركب مقدماً على التعيّد بالجزء الآخر، لعدم كونه لغواً إذا كان لغرض ترتّب الأثر عليه بعد إحراز الجزء

ص: ١١٦

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٢١.

٢- (٢) فإنّ بعض الإمارات العقلائيّه وإن كانت مردوده شرعاً، إلّا أنّ كلّ ما اعتبره الشارع منها كان معتبراً عند العقلاء. منه مدّ ظلّه.

الآخر بالتعبّد الثاني، فإنّه نظير إحداهما البناء الذي يشتغل البناء ببعض أجزائه مقدّماً على بعض آخر ليرتّب عليه الغرض المقصود بعد إتمامه، ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون تنزيل الجزئين بدليلين تقدّم صدور أحدهما على الآخر، كما إذا قال: «ما كان حلالاً طاهراً جاز بيعه» حيث إنّ الحليّه مستفاده من قاعده والطهاره من قاعده اخرى، أو بدليل واحد وكان التقدّم والتأخّر بحسب الرتبة في مقام الدلاله، كما في المقام، حيث إنّ دليل حجّيه خبر الثقه يدلّ على تنزيل مؤداه منزله الواقع بالمطابقه وعلى تنزيل القطع بالواقع التعبّدي منزله القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام.

سيّما أنّ في المقام خصوصيّة يندفع بها توهم اللغويّه، وهي أنّ للتعبّد الأوّل أثراً غير إحراز جزء الموضوع المركّب، إذ لا إشكال في أنّ حجّيه الأماره توجب قيامها مقام القطع الطريقي المحض، وإن لم يؤخذ في موضوع أصلاً، لكننا نريد توسعه دائره الحجّيه وأنّ تنزيل المؤدّي منزله الواقع كما يدلّ على قيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض كذلك يدلّ على قيامها مقام القطع الموضوعي، فكما أنّ الحرمة تنتشر بمقتضى حجّيه البيئه القائمه على خمريّه مايع فيما إذا قال المولى: «الخمير حرام» كذلك تنتشر بمقتضاها فيما إذا قال: «إذا قطعت بخمريّه مايع وكان خمراً في الواقع يحرم عليك».

نقد كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله

وبه ظهر فساد ما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمه الله من لغويّه تنزيل المؤدّي منزله الواقع لولا تنزيل القطع بالواقع التعبّدي منزله القطع بالواقع الحقيقي، لما عرفت من أنّ فائده التنزيل الأوّل لا تنحصر في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي، فإنّ له أثراً تسالموا عليه، وهو قيامها مقام القطع الطريقي

المحض، فكما أنّا إذا قطعنا بخرميه مايع يثبت خمريته ويترتب عليه الحرمة، كذلك إذا قامت لدينا بينه على خمريته.

وهذا أثر مهمّ مترتب على حجّيه الأمارات ولو لم تقم مقام القطع الموضوعي أصلاً، فلا مجال للقول بلغويّه حجّيتها على فرض إنكار التنزيل الثاني.

هذا كلّه في إمكان وامتناع قيام الأمارات والأصول بدليل حجّيتهما مقام القطع بأقسامه ثبوتاً.

البحث حول قيامهما مقامه بحسب مقام الإثبات

وهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأول: في مفاد ما دلّ على حجّيه الأمارات

إنّهم اتّفقوا على أنّ دليل حجّيتها يقتضى قيامها مقام القطع الطريقي المحض، سواء تعلّقت بالأحكام أو بالموضوعات، فكما أنّ وجوب صلاحه الجمعه يثبت بالقطع كذلك يثبت بخبر العادل، وكما أنّ الخمرية تثبت بالقطع كذلك تثبت بالبيّنه.

أقول: لا- إشكال في دلّله ما دلّ على اعتبار الأمارات على ثبوت الأحكام وموضوعاتها بها، كالقطع، إنّما الإشكال في دلالتها على قيامها مقامه وتنزيلها منزلته، فإنّك عرفت أنّها طرق عقلائية قد أمضاها الشارع، وبناء العقلاء على العمل بها ليس بعنوان تنزيلها منزله القطع، بل إنّهم لما رأوا أنّ موارد القطع قليلة بنوا على العمل بالأمارات الموصلة غالباً إلى الواقع عند فقدان القطع، لتلّا يختلّ نظام معاشهم، من دون أن يكون القطع أصلاً والأمارات فرعاً.

واختصاص موردها بما إذا فقد القطع لا يقتضى تفرّعها عليه وقيامها مقامه، وإلّا لكانت الأصول العمليّة أيضاً قائمه مقام الأمارات، لاشتراط حجّيتها بعدم وجود أماره فى موردها، مع أنّ أحداً لم يتفوّه بتنزيل الأصول منزله الأمارات.

كما أنّ كون حجّيه القطع بحكم العقل وحجّيه الأمارات ببناء العقلاء أيضاً لا- يوجب الفرق بينهما بالأصالة والفرعيّه وتنزيل الأمارات منزله القطع.

بل لو تمّت مقدّمات دليل الانسداد على تقدير الحكومه لكان حجّيه الأمارات أيضاً بحكم العقل.

والحاصل: أنّ دليل حجّيه الأمارات يدلّ على ثبوت مؤدّاه فى صوره عدم القطع، لكن لا بنحو تفرّعها عليه وقيامها مقامه، بل القطع حجّه والأماره حجّه اخرى مستقلّه، فإذا وجد القطع ينكشف الواقع به، وإذا فقد يقوم مقامه الأمارات، بمعنى أنّ الواقع ينكشف بها كما ينكشف به، لا بمعنى أنّها متفرّعه عليه ومنزّله منزله.

قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى بحسب مقام الإثبات

وأما القطع الموضوعى فاختلّفوا فى دلاله دليل الأمارات على قيامها مقامه، وجميع ما يحتمل فى المقام ثلاثه أوجه.

أ - أنّ أدلّه الأمارات كما تدلّ على قيامها مقام القطع الطريقي المحض كذلك تدلّ على قيامها مقام القطع الموضوعى بجميع أقسامه حتّى فيما إذا اخذ موضوعاً على نحو الصفتيه.

وهذا صرف احتمال لا قائل له.

ب - ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّها لا تدلّ على قيامها مقام ما

اخذ في الموضوع أصلاً (١).

ج - ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصارى وتبعه المحقق النائيني رحمهما الله من التفصيل بين ما اخذ في الموضوع بنحو الكاشفيته وما اخذ بنحو الصفيتيه، فتقوم الأماره بدليل اعتبارها مقام الأول دون الثاني، لأن دليل الحجّيه وإن لم ينزلها منزله القطع بما هو صفة نفسائيه، إلّا أنّه يجعلها طريقاً إلى الواقع، فتقوم مقام ما اخذ في الموضوع بنحو الطريقيته، كما تقوم مقام ما هو طريق محض (٢).

هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمهما الله.

الحق في المسأله

والتحقيق يقتضى التفصيل بين القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفيتيه أو بنحو الكاشفيته التامه وبين ما اخذ فيه بنحو مطلق الكشف، فيدلّ دليل اعتبار الأمارات على قيامها مقام الثالث دون الأول والثاني، لأنّ للقطع بما هو كاشف تامّ أو صفة قائمه بالنفس خصوصيه لا يدلّ دليل حجّيه الأمارات على تنزيلها منزلته مع حفظ هذه الخصوصيه، بخلاف ما إذا لوحظ بعنوان أنّه كاشف مطلق، ضروره أنّ المولى إذا قال مثلاً: «خبر الواحد حجّه» كان مفاده أنّه كاشف عن الواقع منجز عند الإصابه ومعدّر عند الخطأ، وهذا المعنى كما يقتضى أن يقوم (٣) خبر الواحد مقام القطع الطريقي المحض كذلك يقتضى أن

ص: ١٢٠

١- (١) قال في الكفايه: فتلخص بما ذكرنا أنّ الأماره لا تقوم بدليل اعتبارها إلّا مقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً. كفايه الأصول: ٣٠٥.

٢- (٢) فرائد الأصول ١: ٣٣، وفوائد الأصول ٣: ٢١-٢٦.

٣- (٣) المراد ب «قيامه مقام القطع الطريقي المحض ومقام ما اخذ موضوعاً بما هو كاشف مطلق» أنّ الواقع ينكشف به كما ينكشف بالقطع، لا أنّه متفرّع عليه ومنزّل منزلته. منه مدّ ظلّه.

يقوم مقام ما اخذ موضوعاً بما هو كاشف مطلق، لأنّ المولى إذا قال: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة يجب عليك التصدّق» وفرض أنّ هذا القطع ملحوظ بنحو مطلق الكاشفيّه، فكأنّه قال: «إذا كشفت وجوب صلاه الجمعة يجب عليك التصدّق» والتعبير بالقطع إنّما هو لأجل كونه أوضح مصاديق «الكاشف» الذي هو موضوع الحكم واقعاً، فدلّيل حجّيته خبر الواحد يدلّ على كونه أيضاً كاشفاً ومصدّقاً للموضوع، كالقطع.

وهذا بخلاف القطع الموضوعى الصفتيّ أو الطريقيّ بنحو الكاشفيّه التامّه، فإنّ بين مفاد دليل اعتبار خبر الواحد وبين تنزيله منزله الصفه القائمه بالنفس المسماة بالقطع أو منزله الكاشف الذي لا يجرى فيه احتمال الخلاف بوناً بعيداً.

ولعلّ الشيخ الأعظم والمحقّق النائينيّ رحمهما الله أيضاً أرادا بما ذكرناه قيام الأماره مقام خصوص ما اخذ في الموضوع بنحو مطلق الكشف، لا مطلقاً، ولكنّهما حيث لم يتفطّنا إلى التفصيل الذي ذكرناه لم يصرّحا به.

المقام الثاني: في مفاد أدلّه الأصول العمليّه

إنّ الأصول العمليّه تنقسم إلى قسمين: محرزه وغير محرزه (١)، ولا بدّ من إفراد كلّ منهما ببحث مستقلّ.

أمّا ما لا يكون محرزاً - كأصالة البراءه والحليّه والطهاره والتخيير - فالحقّ

ص: ١٢١

١- (١) الأصول غير المحرزه تبيّن وظيفه الشاكّ فقط في مقام العمل، من دون أن يكون فيها إثبات وإحراز، كأصالتى البراءه والطهاره، بخلاف الأصول المحرزه، كالاستصحاب وقاعده التجاوز والفراغ، فإنّها وإن لم تكن من الأمارات الكاشفه عن الواقع على التحقيق، إلّا أنّ لها بعداً إثباتياً وإحرازياً، فهى برزخ بين الأمارات وبين الأصول غير المحرزه، ولذا تتقدّم على تلك الأصول عند التعارض، فاستصحاب النجاسه يتقدّم على أصاله الطهاره مثلاً. منه مدّ ظلّه.

أن أدلّه حجّيتها تدلّ على قيامها(١) مقام القطع الطريقي في الحجّية، لكن دائره حجّيتها محدوده بالمعدّريّه فقط، لعدم تصوّر المنجزية في موردّها، لأنّ لسان هذه الأصول رفع الحكم الإلزامي لا ثبوتها، فإنّ البراءة الشرعيّه المستنده إلى حديث الرفع، والعقليّه المستنده إلى قاعده قبح العقاب بلا- بيان تقتضي كون المكلف معذوراً لو وقع باستنادها في مخالفه حكم إلزامي، وقاعده الطهاره والحليّه أيضاً تقتضيان كونه معذوراً لو وقع باستنادهما في نجاسه واقعيّه أو حرام واقعي.

وكذلك الأمر في أصاله التخيير، فإنّها أصل عملي جارٍ في موارد دوران الأمر بين المحذورين(٢)، ويقتضى أنّ العمل لو كان حراماً واقعاً واختار المكلف جانب الفعل أو كان واجباً واختار جانب الترك لكان معذوراً في مخالفه التكليف الإلزامي الواقعي.

فهذه الأصول حجّه كالقطع، لكن حجّيه القطع تكون في كلا البعدين:

المنجزية والمعدّريّه، وحجّيه هذه الأصول تختصّ بالمعدّريّه فقط.

وأما الاحتياط فالحقّ فيه ما قاله المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ العقلي(٣) منه ليس إلّانفس حكم العقل بتنجز التكليف وصحّه العقوبه على مخالفته، لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم، وأما النقلي فالزام الشارع به وإن كان ممّا يوجب التنجز وصحّه العقوبه على مخالفه كالقطع، إلّا أنّه لا نقول به في الشبهه

ص: ١٢٢

١- (١) المراد بقيامها مقام القطع الطريقي حجّيتها، كالقطع، لا أنّها متفرّعه عليه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فليس التخيير في مسأله اصوليه، بل في مسأله فرعيّه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الاحتياط العقلي يجري في موارد العلم الإجمالي، كالعلم بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه في يومها، وفي موارد اقتضاء الاشتغال اليقيني البراءه اليقينيّه، كما إذا علم باشتغال ذمّته بصلاتي الظهر والعصر مثلاً، لكن شكّ في إتيانها. منه مدّ ظلّه.

البدويّه ولا يكون بنقلى فى المقرونه بالعلم الإجمالى (١).

وبعباره اخرى: أصله الاحتياط ترجع إلى القطع، فإنّ القطع ينقسم إلى تفصيلى وإجمالى، ولا فرق بينهما فى الحجّيه وتنجز التكليف بهما.

والحاصل: أنّ الأصول العمليّيه غير المحرزه تقوم مقام القطع الطريقيّ المحض فى بُعد واحد من الحجّيه، وهو المعذريّه، وأصله الاحتياط عبارة اخرى عن حكم العقل بتنجز التكليف، لا أنّها شىء يقوم مقام القطع فى هذا الحكم.

وأما القطع الموضوعى فلا تقتضى أدلّه حجّيه هذه الأصول العمليّيه قيامها مقامه أصلاً، سواء اخذ القطع فى الموضوع بنحو الصفّيّيه أو الكاشفيّيه التامه أو أصل الكاشفيّيه، ضروره أنّ أدلّه حجّيه هذه الأصول لا تدلّ على التعبد بقيام صفه القطع بالنفس ولا التعيّد باشمالها لجهه كشف عن الواقع أصلاً، فإنّ الكاشفيّيه من أوصاف الأمارات، وأما الأصول فهى وظائف مقرّره فى مقام العمل للجاهل بالواقع.

فلو قال المولى: «إذا قطعت بحليّيه شىء يجب عليك التصدّق» فلا يحكم بثبوت وجوب التصدّق بصرف جريان أصله الحليّيه فى شىء.

نعم، إن قال: «إذا كان شىء حلالاً طاهراً يجوز أكله» أمكن إثبات حليّيه شىء وطهارته بقاعدتيهما ليرتب الحكم بجواز أكله، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لعدم أخذ القطع فى موضوع الحكم كما لا يخفى.

هذا فى الأصول غير المحرزه.

ص: ١٢٣

١- (١) كفايه الأصول: ٣٠٥.

وأما الاستصحاب (١) من الأصول المحرزه ففي مفاد دليل حجتيه قولان:

أحدهما: أن «لا- تنقض اليقين بالشك» يدل على التعبد ببقاء «المتيقن» في زمن الشك. وبعبارة اخرى: يجعل الشارع في موارد استصحاب الحكم حكماً ظاهرياً مماثلاً للمتيقن كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

الثاني: أنه يدل على التعبد ببقاء نفس «اليقين» في زمن الشك، كأنه قال:

«الشك المقرون باليقين بحاله السابقه يكون يقيناً شرعاً».

وظاهر روايات الاستصحاب هو الأول، ومقتضاه أنه حجه منجزه عند

ص: ١٢٤

١- (١) قد وقع النزاع في كون الاستصحاب وقاعده التجاوز والفراغ من الأمارات الشرعيه أو من الأصول العمليه، والحق ما ذهب إليه المحققون سيما الشيخ الأعظم وتلاميذه من كون الاستصحاب أصلاً، لأن الشيء لا يمكن أن يكون أماره إلا إذا كان ذاته - مع قطع النظر عن دليل حجتيه - مشتملاً على جهه كشف وحكاية عن الواقع في الجملة، فلا يكون الوهم أو الشك أماره، لعدم اشتمالهما على الكشف أصلاً، بخلاف الظن الذي له جهه حكاية عن الواقع، فيمكن أن يكون أماره وحجه شرعيه. ولا كاشفيته في الاستصحاب أصلاً، لكونه متقوماً باليقين والشك، وواحد منهما لا يصلح لأن يكون حاكياً عن الواقع، أما اليقين فلكونه متعلقاً بالزمن السابق، وأما الشك فلعدم كشفه عن الواقع ولو بالكشف الناقص، فما الذي يصلح أن يجعله دليل الاستصحاب أماره شرعيه؟! وما قيل من أن «ما ثبت يدوم» فلا دليل عليه أولاً، ولا يرتبط بالاستصحاب ثانياً؛ لأن مفاده «أن الشيء إذا حدث وكان فيه اقتضاء البقاء وقابليته الدوام والاستمرار، يدوم» فدوام ما ثبت مربوط بنفس الشيء الثابت ولا يرتبط بالاستصحاب الدائر مدار اليقين والشك، فإن الشيء الثابت القابل للاستمرار يدوم - على فرض صحه هذا القول - سواء تعلق به اليقين والشك أم لا. وسيجيء مزيد توضيح لكون الاستصحاب من الأصول في بابه إن شاء الله تعالى. وهكذا الأمر في قاعده التجاوز والفراغ، فإن ما روى - في وسائل الشيعه ١: ٤٧١، كتاب الطهاره، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧ - من قوله عليه السلام في الرجل الذي يشك بعدما يتوضأ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» وإن كان ظاهراً في كونها من الأمارات إلا أن سائر رواياتها ظاهره في كونها أصلاً عملياً كالأستصحاب، فيكون قاعده التجاوز والفراغ مخصيه له لدليل الاستصحاب، إذ يجري في جميع موارد استصحاب عدم إتيان ما شك فيه. منه مدّ ظله.

الإصابه ومعدّره عند الخطأ كالقطع الطريقي، ولا يقوم مقام القطع الموضوعي أصلاً، لأنّ الشارع إذا قال مثلاً: «إذا قطعت بوجوب صلاحه الجمعه يجب عليك التصدّق» فلا بدّ من إحراز القطع بوجوبها لكي يترتب عليه وجوب التصدّق، ولا- ريب في أنّ الاستصحاب يقتضى التعمّد بأصل الوجوب لا بالقطع به، فليس لنا القطع به تكويناً ولا تعبّداً.

ولا- فرق في ذلك بين ما إذا اخذ القطع في الموضوع بنحو الصفته أو الكاشفیه التامه أو المطلقه، ولا- بين ما إذا اخذ تمام الموضوع أو جزئه.

نعم، بناءً على الاحتمال الثاني - أعني دلالة روايات الاستصحاب على التعمّد ببقاء نفس اليقين في زمن الشكّ - يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي بجميع أقسامه السّنه ويترتب عليه آثارها، كما يترتب عليه آثار القطع الطريقي المحض.

لكن هذا الاحتمال خلاف ظاهر أخبار الاستصحاب.

وأما قاعده التجاوز والفراغ (1) فلا يجرى فيها هذا الاحتمال الثاني، لأنّ أدلّتها تدلّ على أنّ المكلف إذا شكّ في إتيان ما يعتبر في المأمور به بعد التجاوز عن محلّه أو بعد الفراغ من العمل فليمض وليبن على إتيانه، وهو معذور لو كان في الواقع فاقداً له، ولا تدلّ على أنّ الشارع يراه متيقناً بإتيانه تعبّداً.

فقاعده التجاوز والفراغ تقوم مقام القطع الطريقي في المعدّريه، ولا تقوم مقام القطع الموضوعي أصلاً.

هذا تمام الكلام في أقسام القطع، وقيام الأمارات والأصول مقامه.

ص: ١٢٥

١- (١) اختلفوا في أنّ قاعده الفراغ هل تكون قاعده مستقله أو من مصاديق قاعده التجاوز؟ منه مدّ ظلّه.

الأمر الرابع: فى الموافقه الالزاميه

اشاره

(١)

لا- إشكال فى وجوب موافقه تكاليف المولى عملاً، إنّما الإشكال فى وجوبها التزاماً، بأن يجب على المكلف الاعتقاد بوجوب الواجبات وحرمة المحرمات.

وفى هذه المسأله ثلاث مراحل من البحث:

المرحله الأولى: فى إمكان لزوم الموافقه الالزاميه

كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى ذلك

ذهب سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره إلى الاستحاله، بدعى أنّ الأفعال النفسائيه ليست اختياريه، بل وجودها يدور مدار مبادئها، فإن تحققت المبادئ تحققت قهراً وإلماً فلا- يمكن تحقّقها أصلاً، مثلاً- العلم بوجود البارى وعظمته وقهّارّيته يوجب الخضوع والخشوع لدى حضرته جلّت كبريائه، والخوف من مقامه، والعلم برحمته الواسعه وجوده الشامل وقدرته النافذه يوجب الرجاء والوثوق والتطلّب والتدلل، وكلّما كملت المبادئ كملت النتائج

ص: ١٢٧

١- (١) لا- يخفى أنّ هذه المسأله غير قصد القربه المعتبر فى الواجبات التعديديه، فإنّ الموافقه الالزاميه لو وجبت لوجبت فى جميع الواجبات حتّى فى التوصلّيات، بل وجب الالتزام بحرمة المحرمات أيضاً. م - ح - ي.

فظهر أنّ الأفعال النفسانيّة نتائج قهريّة لوجود مبادئها المقرّرة في محلّه وعند أهله، ولا تتبع إرادته ولا اختياراً.

وعليه فالتسليم القلبي والانقياد الجناني والاعتقاد الجزمي لأمر من الأمور لا تحصل بالإرادة والاختيار من دون حصول مقدماتها ومبادئها، ولو فرضنا حصول عللها وأسبابها لامتنع تخلفها والاعتقاد بأضدادها، فتخلفها عن المبادئ ممتنع، كما أنّ حصولها بدونها أيضاً ممتنع.

وبذلك يظهر أولاً: أنّ المراد بالجحد في قوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا (١) وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (٢) الجحد اللساني والإنكار الظاهري، فما يقال من أنّ الكفر الجحودي يرجع إلى الالتزام القلبي على خلاف اليقين الحاصل في نفسه، فاسد جداً.

وثانياً: أنّ ما اشتهر في تعريف التشريع بأنه «إدخال ما ليس من الدين في الدين» لا بدّ من أن يكون بمعنى أنّ المكلف لو علم أنّ شيئاً ليس من الدين لكنّه أظهر لفظاً أنّه منه كان تشريعاً، وأمّا الالتزام القلبي على كون حكم من الشارع مع العلم أنّه لم يكن من الشرع أو لم يعلم كونه منه فهو أمر غير معقول لا يتحقّق من القاطع حتّى يتعلّق به النهي.

وثالثاً: ما قيل في توجيه القضايا الكاذبه - من أنّ العلم كما يتحقّق في النفس بوجود أسبابه كذلك قد تخلّق النفس حاله وصفه على نحو العلم حاكيه عن الخارج، فالقضايا الكاذبه وإن كانت فاقده للنسبه واقعاً، إلّا أنّ المخبر الكاذب

١- (١) الضمير راجع إلى «آياتنا». م ح - ي.

٢- (٢) النمل: ١٤.

يخلق في نفسه على خلاف معتقده علماً حاكياً عن تحقّق النسبه في الخارج، فيصدق على كلامه تعريف القضيه بأنها «كلام مشتمل على نسبه يصحّ السكوت عليها» - فاسد(١)، لأنّ العلم ليس من الأمور الجعليه الاختياريه، بل هو من الأمور التكوينيّه التي لا توجد في النفس إلّا بعلاها وبأسبابها التكوينيّه، وإلّا لزم جواز العلم والجزم في النفس بأنّ الواحد ليس نصف الإثنين، بل هو نصف الثلاثة، وأنّ النقيضين يجتمعان ويرتفعان!؟

وأما الإخبارات الكاذبه فإنّما تكون بصوره الجزم، وليس في واحد منها حقيقه الجزم الجعلي، بل إظهاره، والمناطق في صحّه السكوت هو الإخبار الجزمي، أي الإخبار الذي بصوره الجزم، ولا ربط للجزم القلبي في صحّه السكوت وعدمه، ولهذا لو أظهر المتكلم ما هو مقطوع به بصوره التردد لا تصير القضيه ممّا يصحّ السكوت عليها.

وبالجملة: الموافقه الالتزاميه أمر غير اختياري، لأنّها توجد قهراً إذا تحققت مبادئها ولا يمكن أن توجد بدونها، فلا يصحّ تعلق التكليف بها، لأنّ متعلّق التكليف لا بدّ من أن يكون مقدوراً(٢).

هذا حاصل ما أفاده قدس سره.

نقد كلام الإمام رحمه الله

ونحن وإن تلقيناها بالقبول في دوره السابقه، إلّا أنّه يمكن المناقشه فيه أولاً:

بالنقض بورود تكاليف كثيره في الشريعه متعلّقه بالإيمان ونحوه من الأفعال

ص: ١٢٩

١- (١) خبر لقولنا: «ما قيل». م ح - ي.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٢: ٣٤٣، وأنوار الهدايه ١: ١٤٢.

الإنسانيه. قال الله سبحانه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا(١) بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِن قَبْلُ»(٢).

ولا ريب في أنّ الإيمان إمّا صرف الاعتقاد بالجنان أو مركّب منه ومن الإقرار باللسان والعمل بالأركان، فكيف تعلق الأمر بالاعتقاد أو بما هو جزء منه؟

وقال صلى الله عليه وآله لعبد الأوثان: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا»(٣).

ولا ريب في أنّ المأمور به هو الاعتقاد القلبي بوحدانيته تعالى، لا صرف إظهارها باللسان، لأنّ أحكام الإسلام وإن كانت تترتب صورةً على من أظهر الإيمان، سواء اعتقد قلباً أو لم يعتقد - كالمنافقين - إلّا أنّ الفلاح لا يمكن أن يترتب إلّا على الإيمان الواقعي القلبي.

وقال الله تعالى: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»(٤).

فكيف صار المسلمون مكلفين بالمودّة في القربى التي هي من الأفعال القلبية لو كانت غير اختياريّة؟!

بل قد عرفت مسبوقيه الأفعال الاختياريّة بالإرادته، وأنها أمر اختياري مخلوق للنفس الإنسانيّة بما منحها الله شعبه من الخلائقيه.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ صحّه التكليف لا تتوقّف على القدره على المكلف به بلا واسطه، بل يكفي فيها القدره على مباديه التي يحصل عقبيها قهراً، وإلّا لامتنع إيجاب كلّ ما يتوقّف على شيء آخر، كالكون على السطح الذي

ص: ١٣٠

١- (١) يريد بهذا الأمر إمّا بيان المتعلّق، أو الإيمان بالدرجات العليا. منه مدّ ظله.

٢- (٢) النساء: ١٣٦.

٣- (٣) بحار الأنوار ١٨: ٢٠٢، باب المبعث وإظهار الدعوه وما لقي صلى الله عليه وآله من القوم، ذيل الحديث ٣٢.

٤- (٤) الشورى: ٢٣.

لا يمكن أن يحصل بدون نصب السلم.

فعلى هذا يصح التكليف بالموافقه الالتزاميه للتكاليف الشرعيه، لتمكّن العبد منها بواسطه مقدماتها، وهى درك مقام المولى الحقيقى وأنه عليم بكلّ شىء وبمصالح الأفعال ومفاسدها وأنه لا يأمر بشىء إلّا إذا كان مشتملاً على مصلحه راجعه إلى العبد، ولا ينهى عن شىء إلّا إذا كان مشتملاً على مفسده راجعه إليه، فإذا كانت هذه الأمور تحت اختيار المكلف كانت الموافقه الالتزاميه الحاصله عقيبتها أيضاً كذلك، فلا يستحيل التكليف بها.

نعم، ما ذكره الإمام رحمه الله حول مسأله الكفر الجودى والتشريع والقضايا الكاذبه صحيح لا غبار عليه، لاستحاله الجمع بين الجحد القلبى بالآيات وبين اليقين بها، وكذلك بين الالتزام النفسانى على كون حكم من الشارع وبين العلم بأنه لم يكن منه، وكذلك لا يمكن خلق العلم فى النفس بتحقيق النسبه (1) بين موضوع القضيه ومحمولها لمن يعتقد بعدمها. لكن لا ملازمه بين امتناع هذه الأمور وامتناع الموافقه الالتزاميه كما لا يخفى.

هذا بحسب مقام الثبوت.

المرحله الثانيه: فى مقام الإثبات ومقتضى الأدله

اشاره

قالوا: لا دليل عقلاً ولا شرعاً على وجوب الموافقه الالتزاميه.

ويشهد عليه أنّ المولى لو أمر عبده بإكرام زيد مثلاً واعتقد العبد أنه أخطأ

ص: ١٣١

١- (١) هذا على فرض اشتمال القضايا الحملية على النسبه وغمض العين عمّا حققناه من أنّ هذه القضايا تدلّ على الهوهويه والاتحاد بين الموضوع والمحمول، وهو لا يلائم النسبه التى تنادى بالمغايره بينهما. منه مدّ ظله.

فى هذا الحكم وأن إكرام زيد مضرّ بحال المولى، لكنّه مع ذلك امتثل أمره وأكرم زيدا لاكتفى المولى به وعدّ عنده مؤدياً لما كان واجباً عليه، فإنّ جميع مطلوب المولى تحقّق إكرام زيد فى الخارج، وأما كون العبد ذا حاله تسليميه نفسائيه بالنسبه إلى أمر المولى فلا ملزم عليه من ناحيه العقل أو العقلاء.

ولا فرق فى ذلك بين الأحكام الشرعيّه والعقلائيّه.

بيان الحقّ فى المسأله

لكن يمكن أن يقال: إنّ الاعتقاد بأصل الدين لا يمكن أن ينفكّ عن لزوم الموافقه الالتزاميه، فإنّ الإنسان إذا اعتقد بأنّ القوانين الشرعيّه صادرة عن الله سبحانه الذى لا يمكن أن يتطرّق إليه الخطأ أصلاً، وأنها تابعه للملاكات الواقعيّه، فلا محاله كان معتقداً بكلّ ما أحرز أنّه من الأحكام الشرعيّه، ولو لم يكن من الضروريات التى يترتب على إنكارها بعض التبعات.

فإنّا إذا علمنا مثلاً بأنّ الله تعالى قد حكم بوجوب صلاه الجمعة فى عصر الغيبه كان الالتزام بوجوبها واجباً علينا، لأنّ عدم الاعتقاد به ناشٍ لا محاله عن خلل فى بعض المسائل الاعتقاديّه المربوطه بالله تعالى أو بعض صفاته.

المرحله الثالثه: فيما ذكر من ثمره المسأله

هذا، ولكن هاهنا منظر آخر مذكور فى كلماتهم بعنوان ثمره النزاع، وهو أنّهم اختلفوا فى جريان الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى، فذهب بعضهم إلى جريانه مطلقاً، وبعض آخر إلى عدم جريانه كذلك، وفصل ثالث بين ما إذا استلزم جريانه مخالفه عمليه للمعلوم بالإجمال وبين ما إذا لم

يستلزم، فيجربى فى الثانى دون الأؤل؁ مثال الأؤل ما إذا علمنا بوقوع قطره من الدم فى أأء الإناىن الطاهرىن؁ فىن استصأاب طهاره كلىهما يستلزم ارتكاب النأس المعلوم بالأأمال؁ ومثال الثانى ما إذا علمنا بصىوره أأء الإناىن النأسىن طاهراً؁ فىن استصأاب نأاسه كلىهما لا- يستلزم مآالفه عملىه أصلاً؁ لأن استعمال الطاهر أائز لا واجب؁ وكذلك ما إذا علمنا إأمالاً بوجوب شىء أو حرمة؁ فىن استصأاب عدم وجوبه وعدم حرمة لا يؤئر فى عمل المكلف؁ لأنه لا مآاله إنا فاعل أو تارك؁ سواء أأرى استصأاب عدم الوجوب والحرمة أم لا.

وقال بعضهم: أأرى الأصول فى المآالىن الأأىرىن ونأوما وإن لم يستلزم مآالفه عملىه؁ إلا أنه يؤبب الألل فى المواقفه الألتزامىه؁ فىن استصأاب النأاسه فى الإناىن الذىن علم طهاره أأءهما واستصأاب عدم الوجوب والحرمة فىما علم أنه إنا واجب أو أرام فىنافى الألتزام بما هو معلوم بالأأمال؁ فأأرى الأصول وعدمه فى أمثالهما مبأان على وجوب المواقفه الألتزامىه وعدمه.

لكن الكلام فى ترتب هذه الثمرة؁ فىن المواقفه الألتزامىه الواأبه فرضاً لا ترتب دائماً بالأأم الواقعى التفصىلى؁ بل هى تابعه لنوع الأأم؁ فىن كان معلوماً بالتفصىل وأب الاعتقاد به تفصىلاً؁ وإن كان معلوماً بالأأمال وأب الاعتقاد به إأمالاً؁ وهكذا الأمر بالنسبه إلى كون الأأم واقعياً أو ظاهرياً.

فاذا أثبت طهاره شىء بقاعءتها أو بالاستصأاب وأب فرضاً الألتزام بطهارته الظاهرىه لا الواقعىه؁ وإذا علمنا إأمالاً بأن أأء هذىن الإناىن أأمر كان مواقفته الألتزامىه بالاعتقاد بوجوب الأأتاب عن أأءهما بأأب

الحكم الإلهي.

وأمّا لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي فليس حكماً شرعياً، بل حكم عقلي لأجل الوصول إلى الواقع ورعايه الحكم الإلهي المعلوم بالإجمال.

فإذا كانت الموافقة الالتزامية تابعة لنوع الحكم من حيث الواقعيّة والظاهرية والتفصيلية والإجماليّة أمكن الالتزام بطهاره كلا الإنائين المشتبهين بحكم الاستصحاب ظاهراً مع الالتزام بنجاسه أحدهما واقعاً، أو بالعكس، كما سيأتي في مسأله الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي إن شاء الله تعالى.

فعلى هذا لو كان امتناع جريان الأصول العمليّة في أطراف العلم الإجمالي لأجل استلزامه المخالفه العمليّة فلا بدّ من التفصيل بين ما إذا كان الإناءان المشتبهان مسبوقين بالطهاره وبين ما إذا كانا مسبوقين بالنجاسه، فيجرى الاستصحاب في الصوره الثانيه، لعدم استلزامه المخالفه العمليّة، دون الصوره الأولى، وأما المخالفه الالتزامية فمندفعه عن كلتا الصورتين.

ص: ١٣٤

الأمر الخامس: فى حجّيه قطع القطّاع

إشاره

نقل عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء أنّ قطع القطّاع - وهو الذى يحصل له القطع من الطرق غير المتعارفه - ليس بحجّيه.

ونوقش فيه بأنّه إن أراد عدم حجّيه قطعه الطريقى يرد عليه أنّ هذا النوع من القطع موضوع لحكم العقل بالحجّيه، فكّلما صدق عليه عنوان «القطع» حكم العقل بمنجزّيته ومعذريته.

وإن أراد القطع الموضوعى فهو تابع لكيفيه حكم الحاكم، فإن اخذ فى الموضوع خصوص القطع الحاصل من الطرق المتعارفه فلم يثبت الحكم بقطع القطّاع، وإن اخذ القطع المطلق - ولو حصل من طريق الرؤيا مثلاً - فلا فرق بين قطع القطّاع وغيره.

البحث حول نظريه الأخباريين فى المقام

ثمّ إنّه نسب إلى بعض الأخباريين التفصيل بين القطع الحاصل من الكتاب والسّنّه، وبين ما نشأ من المقدمات العقلية، فقالوا بحجّيه الأوّل دون الثانى.

وقد وقع الخلاف بين الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله فى صحّه هذه النسبه، فاعتقد الشيخ رحمه الله بصحّتها وأنّهم نفوا حجّيه القطع الحاصل

لكن أنكر صحتها المحقق الخراساني رحمه الله بقوله:

إلّا أنّ مراجعهم كلماتهم لا تساعد على هذه النسبه، بل تشهد بكذبها، وأنها إنّما تكون إمّا في مقام منع الملازمه بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمه، فراجع، وإمّا في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد إلّا الظنّ كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الأسترابادي رحمه الله، حيث قال في جملة ما استدللّ به في فوائده على انحصار مدرّك ما ليس من ضروريّات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام:

الرابع: أنّ كلّ مسلك غير هذا المسلك - يعني التمسك بكلامهم «عليهم الصلاه والسلام» - إنّما يعتبر من حيث إفادته الظنّ بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنّه لا اعتماد على الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه تعالى وبنفيها.

وقال في جملتها أيضاً - بعد ذكر ما تفطن بزعمه من الدقيقه - ما هذا لفظه:

وإذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقه الشريفه فنقول: إنّ تمسّكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسّكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم أنّ العصمه من الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً ألا ترى أنّ الإماميه استندوا على وجوب العصمه بأنّه لولا العصمه للزم أمره تعالى عباده بإيقاع الخطأ، وذلك الأمر محال، لأنّه قبيح، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أنّ مقتضاه أنّه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظنّي في أحكامه تعالى،

ص: ١٣٦

إنتهى موضع الحاجة من كلامه (١).

وما مهّده من الدقيقه هو الذى نقله شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» فى رساله وقال فى فهرست فصولها (٢) أيضاً:

الأول: فى إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنّيه فى نفس أحكامه تعالى شأنه ووجوب التوقّف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام، إنتهى (٣).

وأنت ترى أنّ محلّ كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقلى الغير المفيد للقطع، وإنّما همّه إثبات عدم جواز اتّباع غير النقل فيما لا قطع (٤)، إنتهى.

أقول: بعض كلماتهم وإن كان فى مقام نفى الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، أو فى مقام بيان عدم إفاده المقدمات العقلية إلّا الظنّ كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله، إلّا أنّ بعضها الآخر يدلّ على صحّه ما نسب إليهم من عدم حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

وكيف كان، فإن كانوا بصدد منع الصغرى فلا- يرتبط كلامهم بالمقام، وأمّا إن كانوا بصدد التفصيل بين القطع الحاصل من الكتاب والسّنّه وما هو ناشٍ من المقدمات العقلية فيرد عليه أنّه لا فرق بينهما بنظر العقل الحاكم بحجّيه القطع.

ص: ١٣٧

١- (١) أى كلام المحدّث الأسترابادى فى إثبات انحصار مدرك ما ليس من ضروريّات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام. م ح - ى.

٢- (٢) يعنى قال الأسترآبادى فى فهرست فصول «الفوائد المدتيه». م ح - ى.

٣- (٣) أى إنتهى كلام المحدّث الأسترآبادى رحمه الله. م ح - ى.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٣١١.

الأمر السادس: فى العلم الإجمالى

أشاره

وفى مقامان من البحث:

أحدهما: فى ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى.

ثانيهما: فى سقوطه به.

وفى المقام الأول جهتان من البحث:

الأولى: هل تحرم المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى أم لا؟

الثانيه: هل تجب الموافقه القطعيه له أم لا؟

وما هو المبحوث عنه هاهنا إنَّما هو الجهه الأولى، وأمَّا الجهه الثانيه فيبحث عنها فى أصاله الاشتغال.

فنقول:

المقام الأول: فى ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى

أشاره

وفى هذا المقام احتمالات:

الأول: أن لا يكون العلم الإجمالى مؤثراً فى شىء أصلاً، بل كان وجوده كالعدم، فإذا علمنا بوجوب صلاه وشككنا فى كونها الظهر أو الجمعة فلا مانع من إجراء أصاله البراءه فى كليهما وترك الصلاه رأساً فى ظهر يوم الجمعة، وإذا

علمنا بخمريته أحد المايعين وشككنا في كون الكأس الأبيض خمراً أو الأسود فلا- مانع من إجراء أصاله الحليّه في كليهما وارتكابهما جميعاً.

إن قلت: كيف تجرى أصاله الحليّه بالنسبه إلى كلا الإنائين، مع أنّه يعلم بشرب الخمر الواقعي بعد ارتكابهما؟!!

قلت: إنّّه حينما يشرب الإناء الأوّل يشكّ في خمريته، وحينما يشرب الإناء الثاني أيضاً يشكّ في خمريته، وبعد ارتكاب كليهما وإن كان يعلم بشرب خمر واقعي، إلّا أنّ اليقين المتأخّر عن العمل لا يؤثّر في تحقّق المعصيه.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالي لا يؤثّر في ثبوت الحكم أصلاً، لانبحو العليّه التامه ولا بنحو الاقتضاء، لا في ثبوت الموافقه القطعيّه ولا في حرمه المخالفه القطعيّه.

لكن هذا الاحتمال واضح الفساد، ضروره أنّه لا فرق عند العقل والعقلاء في مبغوضيه الفعل عند المولى بين أن يعلم العبد حين العمل كونه مبغوضاً، وبين أن يعمل عملين يتيقن بعده بتحقّق المبغوض في الخارج، ألا ترى أنّ ابن المولى لو كان مردداً بين شخصين وقتلهما العبد تدريجاً لم يكن معذوراً إذا ادعى عدم علمه بقتل ابن المولى حين القتل الأوّل ولا الثاني ولكنه علم بتحقّق قتله بعد كلا القتلين، فإنّ العقل والعقلاء لا يعدّانه معذوراً بذلك، بل يريانه مستحقاً للعقوبه.

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام

الثاني: ما اختاره المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ العلم الإجمالي مقتضٍ لثبوت الحكم مؤثّر فيه لولا- عروض المانع (1) ، فإليك نصّ عبارته:

ص: ١٤٠

١- (١) والفرق بينه وبين الاحتمال الأوّل أنّ التكليف لا- يثبت بالعلم الإجمالي أصلاً بناءً على الاحتمال الأوّل، لكون العلم الإجمالي كالعدم، بخلاف ما اختاره المحقّق الخراساني رحمه الله، فإنّ التكليف - بناءً عليه - يثبت بالعلم الإجمالي لو لم يكن مانع شرعي أو عقلي. منه مدّ ظلّه.

الأمر السابع: أنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي عله تامه لتنجزه لا يكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيًا، فهل القطع الإجمالي كذلك؟ فيه إشكال، لا يبعد أن يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبه الحكم الظاهري معه محفوظه جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً، بل قطعاً.

ومحذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إنما هو محذور مناقضه الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهه الغير المحصوره بل الشبهه البدويّه، ضروره عدم تفاوت في المناقضه بين التكليف الواقعي والإذن في الاقتحام في مخالفته بين الشبهات، فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصوره أيضاً كما لا يخفى، وقد أشرنا إليه سابقاً ويأتي إن شاء الله مفصلاً(١).

نعم، كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرّد الاقتضاء لا- في العليّه التامه، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيره غير محصوره، أو شرعاً، كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها، كما هو ظاهر «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»(٢).

ص: ١٤١

-
- ١- (١) قد أشار إلى ما به التفصي عن المحذور في ذيل الأمر الرابع من الأمور التي عقدها لبيان أحكام القطع وأقسامه، ويأتي تفصيله في مسأله التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي، وحاصله: أنه لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي - بمعنى أنه لو قطع به لتنجز عليه واستحقّ على مخالفته العقوبه - مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الأصل أو الأماره. م ح - ي.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧: ٨٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

وبالجملة: قضيه صحه المؤاخذه على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصوره وعدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاقتحام فيها هو كون القطع الإجمالى مقتضياً للتنجز لا عله تامه.

وأما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبه إلى لزوم الموافقه القطعيه وبنحو العليه بالنسبه إلى الموافقه الاحتماليه وترك المخالفه القطعيه فضعيف جداً، ضروره أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما فى الاستحاله، فلا يكون عدم القطع بذلك معهما (١) موجبا لجواز الإذن فى الاقتحام، بل لو صح معهما (٢) الإذن فى المخالفه الاحتماليه صح فى القطعيه أيضاً، فافهم.

ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب فى باب البراءه والاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره بنحو الاقتضاء لا العليه هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العليه للبحث عنه هناك أصلاً كما لا يخفى (٣)، إنتهى كلامه.

وفيه: أن مفروض البحث هو العلم الإجمالى المتعلق بالتكليف الفعلى - كما صرح به فى عنوان البحث من الكفايه، حيث قال: «قد عرفت كون القطع التفصيلى بالتكليف الفعلى عله تامه لتنجزه لا يكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيًا، فهل القطع الإجمالى كذلك» - وأما ما تعلق بالحكم الاقتضائى أو الإنشائى (٤) فهو خارج عن محلّ الكلام، لعدم كونه موجبا لتنجز التكليف ولو كان تفصيلياً، كما قال: «ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث

ص: ١٤٢

١- (١) أى مع الموافقه الاحتماليه وترك المخالفه القطعيه. م ح - ى.

٢- (٢) أى مع الموافقه الاحتماليه وترك المخالفه القطعيه. م ح - ى.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣١٣.

٤- (٤) للحكم مراتب أربع عند المحقق الخراسانى رحمه الله: الاقتضاء والإنشاء والفعليه والتنجز. م ح - ى.

والزجر لم يصر فعلياً، وما لم يصر فعلياً لم يكذب يبلغ مرتبه التنجيز واستحقاق العقوبه على المخالفه»(١).

ولاي ريب في أنه لا يمكن أن يتحقق تكليف فعلى معلوم ومع ذلك أجاز المولى في مخالفته، فلا يمكن الجمع بين تحريم الخمر الواقعه بين الإنائين بحرمه فعليته بالغه مرتبه الزجر بمقتضى الأدله الأوليه وبين تحليلها بمقتضى قاعده الحليته، فإنه جمع بين النقيضين، ولا فرق في ذلك بين الترخيص في المخالفه القطعيه والاحتماليه، فإن تجويز ارتكاب أحد الإنائين القابل للانطباق على ما هو خمر في الواقع يناقض حرمتها فعليته، كتجويز ارتكاب كليهما.

نظريه الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام

الثالث: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من أن العلم الإجمالى عله تامه بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه ومقتضى بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه(٢).

الحق في المسأله

والتحقيق يقتضى اختيار ما عليه المشهور من كونه عله تامه بالنسبه إلى كلتا المرتبتين: حرمه المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه.

وذلك لحكم العقل والعقلاء بأن العبد إذا قطع بصدور تكليف فعلى من قبل المولى متعلق بما بهذا العمل أو بذاك وكان قادراً على موافقه بلا عسر ولا حرج ياتيان كليهما في الشبهات الوجوبيه والاجتناب عنهما في الشبهات

ص: ١٤٣

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩٧.

٢- (٢) نسب هذا القول إلى الشيخ الأعظم رحمه الله في حاشيه المشكيني على الكفايه. راجع كفايه الأصول المحشى ٣: ١٢١. م

التحريميه كانت الموافقه عليه واجبه، ولا- يجوز له المخالفه الاحتماليه، فضلاً عن القطعيه، لأنّ فعليّه التكليف المعلوم بالإجمال تقتضى وجوب الجرى على طبقه على كلّ حال ومع وصف تردّد متعلّقه بين شيئين أو أشياء، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده: «أكرم زيداً» وكان زيد مردّداً بين شخصين عاقبه المولى لو ترك إكram كليهما، بل وكذلك إذا أكرم أحدهما وكان الآخر زيداً فى الواقع، ولم يقبل عذره بأنّ موضوع التكليف كان مردّداً بين شخصين.

فعلى هذا لا- تكاد تجرى الأصول العمليّه فى بعض أطراف العلم الإجمالى، فضلاً عن جميعها، لعدم جواز ترخيص الشارع فى مخالفه التكليف الفعلى المعلوم بالإجمال.

لا يقال: إنّ المقام نظير مسأله اجتماع الأمر والنهى، لأنّ الشارع حكم بحرمة الخمر مثلاً- بمقتضى الأدلّه الأوليه وحكم بحليّه مشكوك الخمرية بمقتضى الأصول العمليّه، والنسبه بين متعلّقى الحكمين - وهما عنوانا «الخمر» و «مشكوك الخمرية» - هى العموم من وجه، لتصادقهما على الخمر المشكوك خمريتها، وتفارقهما فى الخمر المعلومه والماء الذى شكّ فى كونه ماءً أو خمرأ.

فكما أنّ التحقيق كان يقتضى جواز اجتماع الأمر والنهى الفعليين فى الصلاه فى الدار المغصوبه بدعوى أنّ الأمر تعلق بعنوان والنهى بعنوان آخر وكان بين العنوانين عموم من وجه وقد تصادقا على الصلاه فى الدار المغصوبه، فكذلك الأمر فى المقام طابق النعل بالنعل، فيمكن تجويز ارتكاب كلا الإثنيين الذين علم خمرية أحدهما، فضلاً عن تجويز ارتكاب أحدهما، واجتماع الحرمة والحليّه فى الخمر المعلومه بالإجمال نظير اجتماع الوجوب والحرمة فى الصلاه فى الدار المغصوبه.

فإنه يقال: بين المسألتين بون بعيد، فإنَّ الأمر والنهي في مسأله الاجتماع تعلقاً بعنوانين مستقلّين لا يرتبط أحدهما بالآخر ولا يكون حكم أحدهما ناظراً إلى حكم الآخر أصلاً، فإنَّ الصلاة واجبه، سواء حرّم الغصب أو لم يحرم، والغصب حرام، سواء وجبت الصلاة أو لم تجب، بل لو كان المولى من الموالى العرفيه لم يلتفت إلى الغصب حين الأمر بالصلاه ولا إلى الصلاه حين النهى عن الغصب، إلّا أنّهما تصادقا على عمل واحد في الخارج الذى هو ظرف الإطاعه والعصيان وسقوط التكليف لا ظرف تعلق الحكم وثبوته.

بخلاف المقام، فإنَّ الحكم بحلّيه مشكوك الخمرية ناظر إلى الحكم بحرمة الخمر، فهو في مقام رفع هذا الحكم عن بعض مصاديق الخمر، وهو ما شكّ المكلف في خمريته، ولا يمكن الجمع بينه وبين العلم بحرمة الفعلية.

إن قلت: لا ريب في أنّ الحكم بحرمة الخمر كما يعمّ الخمر المعلومه بالتفصيل وبالاجمال كذلك يعمّ الخمر المشكوكه بالشكّ البدوى، ولا ريب أيضاً في أنّ الأصول العمليه تجرى في الشبهات البدويه، فما الفرق بينها وبين الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، حيث يرفع اليد عن الحكم بحرمة الخمر بمثل قاعده الحلّيه في الأولى دون الثانيه؟!

قلت: الفرق بينهما أنّ الحكم الفعلى معلوم في موارد العلم الإجمالى، فلا يمكن جعل حكم مخالف له، بخلاف موارد الشبهه البدويه، فإنَّ الحكم الفعلى مشكوك فيها، والشارع يرفعه على فرض وجوده، وسيجىء مزيد بيان له في مبحث الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى إن شاء الله تعالى.

وبالجملة: كل واحد من الحكمين مستقلّ عن الآخر في مسأله الاجتماع، بخلاف الأصول العمليه التى تكون ناظره إلى أدلّه الأحكام الواقعيه.

على أنّ الحكمين في مسأله الاجتماع كلاهما حكمان واقعيان في عرض واحد، من دون أن يكون أحدهما متقدماً على الآخر، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الحرمة المتعلقة بأحد الإنائين الذين علم إجمالاً خمريه أحدهما حرمة واقعيه، ولكن حلّيه مشكوك الخمريه المستفاده من قاعده الحلّيه حكم ظاهري، وكذلك الوجوب الذي علم إجمالاً- تعلقه بصلاه الظهر أو الجمعه حكم واقعي، ولكن عدم وجوب مشكوك الوجوب المستفاد من أصاله البراءه حكم ظاهري، ولا ريب في تأخر رتبه الأحكام الظاهريه عن رتبه الأحكام الواقعيه، فإذا كان العلم الإجمالي كالتفصيلي طريقاً إلى إثبات الحكم الواقعي وتنجزه فلا- مجال لجريان الأصول العمليّه في مواردّه.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه، فلا تجرى الأصول العمليّه في أطرافه لا في جميع الأطراف ولا في بعضها.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، أعني ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي.

المقام الثاني: في سقوطه بالامتنال العلمي الإجمالي

إشاره

ولابدّ قبل الخوض فيه من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

لا إشكال ولا كلام في كفايه الاحتياط في التوضيئيات، سواء استلزم التكرار أم لا، وسواء تمكّن من الامتنال التفصيلي أم لا، فلو كان عنده ماء ان علم إجمالاً- أنّ أحدهما مطلق والآخر مضاف فلو غسل يده المنتجسه بكلّ منهما لصارت طاهره، فإنّ الماء المطلق المعلوم بالإجمال يؤثّر أثره ويقطع الغاسل بطهاره يده بعد غسلها بكلا المائين، وكذلك لو علم أنّ عليه ألف دينار

إمّا لزيد أو لعمر، فلو أعطى كلّاً منهما هذا المقدار لصار برىء الذمّه بلا إشكال.

ولا إشكال أيضاً في كفايه الاحتياط في باب المعاملات، لوضوح الجواب عن شبهه اعتبار الجزم فيها.

توضيح الشبهه: أنا إذا شككنا في أنّ السبب المؤثّر في الطلاق مثلاً هل هو الجملة الاسميّه، كقول الزوج: «هي طالق» أو «أنت طالق» أو الفعلية، كقوله:

«طلّقتك» فلو احتاط بالتكلم بكلمة الجملتين لكان عند التكلم بكلّ واحده منهما شاكّاً في وقوع الطلاق بها، وهو ينافي اعتبار الجزم في إنشاء المعاملات.

وجوابها: أنّ الجزم المعتبر فيها إنّما هو في مقابل التعليق، والتعليق عبارته عن إناطة المعاملة على أمر لم يعلم حصوله، كما إذا قال: «بعتك داري إن شاء أبي» والمقام ليس من هذا القبيل، فإنّ الزوج في المثال المذكور يقصد الطلاق وحصول البينونة بينه وبين زوجته بنحو الجزم والبتّ، إلّا أنّه لا يعلم أنّ السبب المؤثّر فيه هل هو الجملة الاسميّه أو الفعلية، والشكّ في السبب ليس بمعنى الشكّ في المسبّب.

والحاصل: أنّه لا إشكال في كفايه الاحتياط في التكاليف التوصلية والمعاملات (١). إنّما الإشكال في كفايته في العبادات.

وليعلم أنّ الامتثال الإجمالي يتصوّر على أربع صور:

لأنّه تارة يقتضى التكرار (٢) في العمل، وأخرى لا يقتضيه (٣)، وعلى كلا

ص: ١٤٧

١- (١) إنّ المعاملات خارجه عن باب التكاليف. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وهو موارد الدوران بين المتباينين، كما إذا دار أمر الواجب بين صلاة الظهر والجمعه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وهو موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، كدوران الأمر بين كون السوره جزءاً للصلاه وعدمه. منه مدّ ظلّه.

التقديرين قد يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي وقد لا يتمكن.

لا ريب في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي فيما إذا لم يتمكن من الامتثال التفصيلي، سواء استلزم التكرار أم لا، فإذا علم مثلاً بوجود صلاح الظهر أو الجمعه وانسدّ عليه طريق تعيين أحد الطرفين بالعلم الوجداني أو بحجّه معتبره فلو أتى بكليتهما لكان مجزياً، لحكم العقل بكفايه الاحتياط، بل بلزومه (1) حينئذٍ، لأنّه أعلى مراتب إطاعه المولى، حيث إنّ الامتثال منحصر به ولا بديل له.

إنّما الكلام في جواز (2) الامتثال الإجمالي فيما إذا تمكن من التفصيلي، فإنّهم اختلفوا في كفايته، سيّما فيما إذا استلزم التكرار.

أدله عدم سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي ونقدها

استدلّ القائلون بعدم الكفايه بوجوه:

الأول: ما اشتهر من بطلان عباده تاركى طريقى الاجتهاد والتقليد، فإنّ المجتهد لو تمكن من تعيين وظيفته في يوم الجمعه، ومع ذلك لم يراجع الجوامع الحديثيه لأجله، بل أتى بصلاتى الظهر والجمعه معاً لكان عمله باطلاً، وكذلك الأمر لو احتاط المقلد بإتيانهما من دون أن يرجع إلى رساله من يقلده.

ويمكن المناقشه أوّلاً: في وجود هذه الشهره.

وثانياً: في حجّيه الشهره الفتوائيه.

وثالثاً: أنّ كلام المشهور هذا يشبه ما نعبر عنه بالحصص الإضافي، فإنّهم

ص: ١٤٨

١- (١) وإن كان البحث فعلاً في الكفايه لا في اللزوم. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الجواز هاهنا يكون بمعنى الكفايه، لا بمعنى الحليّه في مقابل الحرمة. منه مدّ ظلّه.

أرادوا به بطلان عباده من ترك طريقي الاجتهاد والتقليد ومع ذلك أتى بعمل لا- يعلم اشتماله على جميع أجزاء المأمور به وشرائطه، فلا يعم الاحتياط الذي يستلزم العلم بتحقق المأمور به بتمام حدوده وقوده.

الثاني: ما نقل عن السيد الرضوي رحمه الله من دعوى الإجماع على بطلان صلاه من لا- يعلم حكمها، فإن من اختار الامتثال الإجمالي في يوم الجمعة لا يعلم أنّ صلاه الجمعة واجبه أم لا، وكذلك الأمر بالنسبة إلى صلاه الظهر، فتكون عبادته باطله.

وجوابه نظير ما تقدّم في الوجه السابق.

فإنّ فيه أولاً: أنّ الإجماع المنقول ليس بحجّه.

وثانياً: أنّ المراد من «صلاه من لا- يعلم حكمها» صلاه من تمكّن من تحصيل العلم بأجزاء الصلاه وشرائطها، ولكنّه مع ذلك تساهل عن ذلك وأتى بعمل لا يعلم اشتماله على جميع ما يعتبر في الصلاه، فيكون جاهلاً مقصراً وعمله باطلاً.

ولا يعمّ معقد هذا الإجماع المحتاط الذي أتى بصلاتي الظهر والجمعه، فإنّ هذا الإجماع إمّا مربوط بأصل الحكم والتكليف أو بالمكلف به، ولا ريب في أنّ المحتاط عالم بأصل الحكم الذي هو الوجوب المتعلّق بإحدى الصلاتين، ويتحقّق المكلف به على كلتا الحالتين.

فلايستفاد من هذا الإجماع - على فرض حجّيته - بطلان صلاه من اختار الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيلي.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام ونقده

الثالث: ما ذكر في كلام الشيخ الأعمش رحمه الله من أنّ الاحتياط بتكرار العباده يستلزم التشريع المحرّم، لأنّ العباده متقومه بقصد القربه، فلا بدّ للعبد من أن

يقصد التقرب بكل من العملين، مع أنه يعلم أن أحدهما لا يكون مقرباً إليه تعالى.

وفيه أولاً: أنه لو تمّ لعمّ صورته عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي أيضاً، فإنّ التشريع حرام في جميع مواردّه ولا يقبل التخصيص.

وثانياً: أن الاحتياط في العبادة ليس بمعنى إتيان كلّ واحد من العملين بالخصوص بعنوان أنه عباده ومقرّبه، بل يصدق الاحتياط بإتيان الواجب الواقعي بقصد القرّبه، وإتيان كلّ من صلاتي الظهر والجمعه مثلاً برجاء المقرّبه.

ويؤيّدّه كيفيه الاحتياط في الشبهات البدويّه، فإنّ من احتمل أنه صار جنباً مثلاً - لا - يجب عليه الغسل، لكنّه لو أراد الاحتياط لاغتسل بقصد أنه لو كان جنباً لتقرّب به إليه تعالى (1).

بل المقام أولى بصدق العباده عليه من الشبهات البدويّه، لعلم المكلف هاهنا إجمالاً بتحقق عباده في الخارج، إمّا بإتيان صلاه الظهر أو بإتيان صلاه الجمعه، بخلاف الشبهات البدويّه.

وثالثاً: سلّمنا وجوب قصد القرّبه عند إتيان كلّ منهما، لكن حرمة التشريع لا تنافي جواز الاحتياط، فإنّ اجتماعهما نظير اجتماع الأمر والنهي، حيث إنّ النسبه بين التشريع والاحتياط عموم من وجه كالنسبه بين الصلاه والغصب.

بل الجواز في المقام ليس بمعنى الحليّه في مقابل الحرمة، بل بمعنى الكفايه - كما أشرنا إليه - فالبحث إنّما هو في كفايه الاحتياط وعدمها في مقام موافقه الأمر بالعباده، والعقل لا يرى نقصاناً في العباده المتحقّقه بصلاه الظهر أو

ص: ١٥٠

١- (١) وكان صحيحاً لو انكشف أنه كان جنباً. م ح - ي.

الجمعه إذا نوى بكلّ منهما القربه لكي يحكم بعدم الكفايه، غايه الأمر وقوع التشريع في جنبها بعمل آخر غير مأمور به، لأنّه قصد به القربه أيضاً مع عدم كونه مقرباً، لكنّه لا يضرّ بالمأمور به الواقعي الذي تحقّق بجميع قيوده التي منها قصد القربه.

الرابع: أنّ الامتثال الإجمالي ينافي التميز وقصد الوجه المعبرين في العبادات.

توضيح ذلك: أنّ المأمور به لا بدّ من أن يكون حين الامتثال متميّزاً من غيره عند المكلف، وأيضاً لا بدّ له من قصد الوجه إمّا بنحو الغايه، كأن ينوى إتيان الصلاه لوجوبها أو استحبابها، أو بنحو الوصف، كأن ينوى إتيان الصلاه الواجبه أو المستحبّه، مع أنّ المأمور به لا يتميّز من غيره عند من اختار الامتثال الإجمالي وأتى بصلاتي الظهر والجمعه، وهو لا يتمكّن أيضاً من قصد الوجه حين العمل، فلا بدّ له من الامتثال التفصيلي عند التمكن.

وفيه أولاً: أنّ هذا الدليل - على فرض تماميته - لا ينطبق على محلّ النزاع؛ لأننا نبحت في أنّ المكلف إذا تمكّن من إتيان المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه في ضمن الامتثال الإجمالي فهل يكفيه هذا النوع من الامتثال أم لا بدّ له من الإطاعه التفصيليّه، مع أنّ هذا الدليل في مقام نفي إمكان الاحتياط، لكونه مخللاً ببعض حدود المأمور به وقيوده.

وثانياً: أنّه يمكن الجواب عن خصوص قصد الوجه بما تقدّم في مسأله قصد القربه، بأنّ المحتاط يأتي بالعباده الواجبه الواقعيّه بقصد وجوبها، وحيث إنّها محتمله الانطباق على كلّ واحده من صلاتي الظهر والجمعه يأتي بكلّ منهما بقصد احتمال وجوبها بنحو الغايه، كأن ينوى «أصلّي صلاه الجمعه لاحتمال

وجوبها» أو الوصف، كأن ينوى «أصليّ صلاة الجمعة التي يحتمل أن تكون واجبه» وكذلك في صلاة الظهر.

نعم، يبقى الإشكال في مسأله «التميز» لعدم تميز المأمور به عن غيره في الامتثال الإجمالي. لكنّ الذي يسهّل الأمر أنه لا دليل على اعتبار التميز أو قصد الوجه في العبادات (1).

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

الخامس: ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله بقوله:

الأمر الثالث: مراتب الامتثال والإطاعة عند العقل أربعة:

المرتبه الأولى: الامتثال التفصيلي، سواء كان بالعلم الوجداني أو بالطرق والأمارات والأصول المحرزه التي تقوم مقام العلم، فإنّ الامتثال بالظنون الخاصه وبالأصول المحرزه يكون في حكم الامتثال بالعلم الوجداني، بل الامتثال بالظنّ المطلق عند انسداد باب العلم بناءً على الكشف أيضاً يكون حكمه حكم الامتثال بالعلم وفي عرضه، فإنّ حال الظنّ المطلق بناءً على الكشف حال الظنّ الخاصّ، لأنّ معنى الكشف هو أنّ الشارع جعل الظنّ حجّةً مثبتاً للأحكام الواقعيه وطريقاً محرزاً لها، فيكون الامتثال به في عرض الامتثال العلمي.

ص: ١٥٢

١- (١) لا يخفى عليك أنه بناءً على اعتبارهما في العبادات يجري هاهنا أيضاً المباحث المتقدمه في باب التعبدى والتوصيلي حول قصد القربه بمعنى قصد امتثال الأمر، من أنه هل يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لدفع اعتبارهما أو لا؟ وعلى الثاني فلا بدّ من التمسك بذيل الإطلاق المقامى لو كان، وإلّا فالمرجع هو الأصول العمليّه، على ما مرّ توضيحه في مبحث التعبدى والتوصلي، الصفحه ١٢١-١٣٨ من الجزء الثانى. منه مدّ ظله.

المرتبه الثانيه: الامتثال العلمى الإجمالى، كالاحتياط فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى.

المرتبه الثالثه: الامتثال الظنى (1)، سواء فى ذلك الظن الذى لم يقد دليل على اعتباره، أو الظن المطلق عند انسداد باب العلم بناءً على الحكومه، فإن معنى الحكومه هو حكم العقل بتعين الامتثال الظنى عند تعذر الامتثال العلمى.

المرتبه الرابعه: الامتثال الاحتمالى، كما فى الشبهات البدويه أو الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى عند تعذر الامتثال الإجمالى أو الظنى.

ولا- إشكال فى أنه لا- تصل النوبه إلى الامتثال الاحتمالى إلا بعد تعذر الامتثال الظنى، ولا تصل النوبه إلى الامتثال الظنى إلا بعد تعذر الامتثال الإجمالى، إنما الإشكال فى المرتبتين الأولتين.

فقال: إنهما فى عرض واحد، وقيل بتقديم رتبه الامتثال التفصيلى مع الإمكان على الامتثال الإجمالى، وعلى ذلك يبتنى بطلان عباده تاركى طريق الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط.

وهذا هو الأقوى، ولكن فى خصوص ما إذا استلزم منه تكرار جملة العمل (2)، فإن حقيقه الإطاعه عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون الداعى والمحرّك له نحو العمل هو تعلق الأمر به وانطباق المأمور به

ص: ١٥٣

١- (١) مثال الامتثال الظنى ما إذا كان احتمال وجوب صلاه الجمعه راجحاً عنده برجحان لم يقد دليل على اعتباره واحتمال وجوب صلاه الظهر مرجوحاً، فإنه إذا صلى الجمعه فقط تحقق الامتثال الظنى. منه مدّ ظله.

٢- (٢) الاحتياط بتكرار جملة العمل فى مقابل الاحتياط بتكرار جزء أو شرط منه، كما إذا دار أمر القراءه فى ظهر الجمعه بين الجهر والإخفات، فإن للمكلف الاحتياط بتكرار القراءه بلا تكرار الصلاه على ما ذهب إليه المحقق النائينى رحمه الله فى فوائد الأصول ٣: ٧٤. م ح - ٥.

عليه، وهذا المعنى فى الامتثال الإجمالى لا يتحقق، فإنّ الداعى له نحو العمل بكلّ واحد من فردى الترديد ليس إلّا احتمال تعلق الأمر به، فإنّه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص.

نعم، بعد الإتيان بكلا فردى الترديد يعلم بتحقيق ما ينطبق المأمور به عليه، والذى يعتبر فى حقيقه الطاعه عقلاً هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل بداعى تعلق الأمر به حتّى يتحقق منه قصد الامتثال التفصيلى فيما بيده من العمل، ومجرد العلم بتحقيق الأمر بأحد فردى الترديد لا يقتضى أن يكون الانبعاث عن البعث المولوى، بل أقصاه أن يكون الانبعاث عن احتمال البعث بالنسبه إلى كلّ واحد من العاملين.

نعم، الانبعاث عن احتمال البعث وإن كان أيضاً نحواً من الطاعه عند العقل، إلّا أنّ رتبته متأخره عن الامتثال التفصيلى.

فالإنصاف أنّ مدعى القطع بتقديم رتبه الامتثال التفصيلى على الامتثال الإجمالى فى الشبهات الموضوعيّة والحكميّة مع التمكن من إزاله الشبهه لا يكون مجازفاً فى دعواه، مع أنّه لو سلّم الشكّ فى ذلك فقد عرفت أنّ الأصل يقتضى الاشتغال لا البراءه، لأنّ مرجع الشكّ فى ذلك إلى الشكّ فى التخيير بين الامتثال التفصيلى والإجمالى أو تعين الامتثال التفصيلى (1)، إنتهى كلامه ملخصاً.

نقد ما أفاده المحقق النائى رحمه الله فى المقام

ويمكن المناقشه فيه أولاً: بأننا لا نسلّم أنّ حقيقه الإطاعه هو الانبعاث عن بعث المولى، إذ لا فرق عند العقل بين الإطاعه فى باب العبادات والتوصليّات

ص: ١٥٤

إلّا في لزوم قصد القربة وعدمه، وأمّا كون الانبعاث ناشئاً عن البعث فهو أجنبي عن الطاعة، فإذا اشتمل المأتيّ به على جميع حدود المأمور به وقوده التي منها قصد القربة فقد تحققت الإطاعة بلا ريب ولا شبهة.

وثانياً: بما ذكره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أنّ الانبعاث لا يكون ناشئاً عن البعث بوجوده الواقعي أصلاً، لا في موارد العلم التفصيلي ولا- في موارد العلم الإجمالي، ولذا لا- يتحقّق الانبعاث فيما إذا لم يعلم العبد بالتكليف لا تفصيلاً ولا إجمالاً، مع أنّ البعث بوجوده الواقعي لو كان علّه للانبعاث لأثر فيه ولو كان العبد جاهلاً به.

بل البعث بوجوده العلمي أيضاً لا- يكون علّه تامّه لتأثر العبد وتحركه نحو إيجاد المأمور به، وإلّا فلم يتحقّق عصيان في العالم أصلاً.

نعم، العلم بالبعث يوجب الانبعاث فيما إذا انضمّ إليه التفكّر فيما يترتب على الموافقه من البركات وعلى المخالفه من التبعات(١).

إن قلت: إذا كان البعث بوجوده العلمي مقتضياً للانبعاث فما الداعي إلى إتيان كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي، مع أنّه لا علم للعبد بالبعث إليه؟

قلت: البعث معلوم، وإن كان المبعوث إليه مردداً بين أمرين أو أكثر، ولا- فرق في ترتّب الانبعاث على البعث المعلوم بين موارد العلم التفصيلي والإجمالي(٢).

ص: ١٥٥

١- (١) نعم، إطاعه أولياء الله ليست ناشئه عن الشوق إلى الثواب أو الخوف من العقاب، بل عن كونه تعالى أهلاً للعبادة كما نصّ عليه أمير المؤمنين عليه السلام، وأمّا عامّة الناس فلا يعبدونه إلّاطمعاً في جنّته أو خوفاً من ناره. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٢: ٣٦٠.

هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله، وهو كلام متين.

السادس: أنّ تكرار العبادة مع التمكن من الامتثال التفصيلي يستلزم اللعب بأمر المولى، وهو ينافي رعايه مقام العبوديّة والمولويّة، فلا يمكن أن يتحقّق الإطاعه به.

وفيه أولاً: أنّه لا يصدق اللعب على الاحتياط فيما إذا كان لداعٍ عقلائي كما في المقام، فإنّ الاجتهاد وتحصيل العلم التفصيلي بحكم بعض العبادات - كصلاه الجمعة - مشكل يوجب صرف الوقت الكثير، ويمكن التخلّص منه بترك الاستنباط والجمع بين صلاتي الظهر والجمعه.

على أنّ الاجتهاد لا- يوصلنا غالباً إلى العلم الوجداني بالأحكام، بل غايته حصول الظنّ بها من طريق الأمارات المعتره، مع أنّ غرض المكلف قد يتعلّق بتحصيل العلم بتحقّق الأمور به واقعاً، فيحتاط بإتيان كلّ ما يحتمل انطباقه عليه من أطراف العلم الإجمالي حتّى فيما إذا سهل الاجتهاد وانجزّ اجتهاده إلى وجوب واحد منها، ولا يكاد يحكم العقل بعدم جواز الاحتياط بداعي تحصيل ما هو الأمر به واقعاً على كلّ حال، بل يحكم بحسنه ومدح فاعله.

والحاصل: أنّ الاحتياط إذا كان لغرض عقلائي - كالفراغ من صعوبه الاجتهاد أو تحصيل العلم الوجداني بوقوع الأمور به - لا يستلزم اللعب والاستهزاء أصلاً.

وثانياً: أنّ هذا اللعب ليس لعباً بأمر المولى، بل في كفيته إطاعته، ولا ضير فيه، ألا ترى أنّه إذا تحقّق قصد القربه في أصل العباده فلا يضرّ دخل بعض الدواعي النفسانيّه في خصوصياتها، كالتوضّي بالماء البارد في الصيف وبالماء

المسّخن في الشتاء واختيار المكان الملائم للطبع للصلاه؟

والحاصل: أنّ الامتثال العلمى الإجمالى لا يتأخر عن الامتثال التفصيلى، بل كلاهما عند العقل فى رتبه واحده.

هذا تمام الكلام فى العلم الإجمالى، وبه تمّ مباحث القطع.

ص: ١٥٧

فى إمكان التعبد بالظنّ

الظنّ

إشاره

وقد حان وقت التكلّم فيما هو المهمّ من عقد هذا المقصد، وهو الظنّ.

ولنبحث عنه فى ذيل امور ثلاثه:

الأمر الأوّل: فى إمكان التعبد بالظنّ

إشاره

لا ريب فى أنّ الأماره غير العلميه ليست كالقطع فى الحجّيه الذاتيه، فهل يمكن (1) جعل الحجّيه لها أم لا؟
ذهب المشهور إلى الأوّل، وابن قبه ومن تبعه إلى الثانى.

ما استدلّ به على الإمكان وكلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى ذلك

قال الشيخ الأعظم رحمه الله فى رسائله:

استدلّ المشهور على الإمكان بأنّنا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبد به محال.

وفى هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسّنه والمقبّحه وعلمه بانتفائها (2)، وهو غير

ص: ١٥٩

١- (١) المراد بالإمكان هاهنا هو كون الشىء بحيث لا- يلزم من فرض وقوعه محال، ويعبّر عنه بالإمكان الوقوعى، ويقابله الاستحاله الوقوعيه التى هى عباره عن كون الشىء غير ممتنع بحسب ذاته وماهيته، إلّا أنّه يلزم من فرض وقوعه محال. منه مدّ ظلّه.
٢- (٢) أى انتفاء الجهات المقبّحه. م ح - ى.

حاصل فيما نحن فيه.

فالأولى أن يقرّر هكذا: إننا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، وهذا (١) طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان (٢)، إنتهى كلامه.

كلام المحقق صاحب الكفايه رحمه الله في المقام

وناقش فيه المحقق الخراساني رحمه الله بثلاثة امور:

أ - منع استقرار سيره العقلاء على الحكم بإمكان الشيء عند احتمال امتناعه.

ب - منع اعتبار هذه السيره؛ لعدم قيام دليل قطعي عليه، والتمسك بالظن لإثبات اعتبارها يستلزم الدور؛ لأنّ الكلام الآن في إمكان وامتناع التعبد بالمظنه التي من مصاديقها هذا الظن.

ج - أنه لا يترتب على النزاع في إمكان التعبد بالظن واستحالته ثمره عمليه ما لم يثبت وقوعه، وإذا ثبت وقوعه فلم نحتاج لإثبات إمكانه إلى أمر آخر، لأنّ أدل دليل على إمكان شيء وقوعه.

وأما الإمكان في كلام الشيخ الرئيس: «كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعه الإمكان ما لم يذك (٣) عنه واضح البرهان» فلا يرتبط بالمقام، لأننا نبحت في أنّ التعبد بالظن هل يتصف واقعاً بالإمكان

ص: ١٦٠

١- (١) هذه الجملة جواب عن سؤال مقدّر، كأنّ قائلاً يقول: عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، فأجاب عنه: بأنّ العقلاء لا يلتزمون لإثبات إمكان الشيء بلزوم قيام دليل قطعي عليه، بل يحكمون به بمجرد عدم وجدان برهان على امتناعه. منه مدّ ظله.

٢- (٢) فرائد الأصول ١: ١٠٦.

٣- (٣) ذاته: دفعه وطرده. م ح - ي.

الوقوعي، فلا يترتب عليه تالٍ باطل، أو بالاستحالة الوقوعي، فيترتب عليه ذلك.

بخلاف «الإمكان» في كلام الشيخ الرئيس، فإنه بمعنى الاحتمال الذي يكون من الأوصاف القائمة بالذات، يعني: «كلما قرع سمعك من الأمور العجيبه الغريبه فلا- تكذبه، بل احتمال في نفسك صدقه وكذبه، إلّا أن يقوم عندك برهان قاطع على دفعه ومنعه، فلك أن تكذبه حينئذٍ»(١).

هذا حاصل ما اعترض به المحقق الخراساني رحمه الله على ما استدلل به الشيخ الأعظم لإثبات إمكان التعبد بالظن.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

واعترض عليه المحقق النائيني رحمه الله بإشكال آخر، وهو أنّ مورد بناء العقلاء هو الإمكان التكويني، والمراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي، يعني أنّ من التعيّد بالأمارات هل يلزم محذور في عالم التشريع: من تفويت المصلحه والإلقاء في المفسده واستلزامه الحكم بلا- ملا-ك واجتماع الحكمين المتنافيين، وغير ذلك من التوالى الفاسده المتوهمه في المقام، أو أنّه لا يلزم شيء من ذلك؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني بحيث يلزم من التعيّد بالظن أو الأصل محذور في عالم التكوين، فإنّ الإمكان التكويني لا يتوهم البحث عنه في المقام، وذلك واضح(٢).

ص: ١٤١

١- (١) كفايه الأصول: ٣١٧.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٨٨.

وفيه: أنّ البحث وإن كان في الإمكان التشريعي، إلّا أنّه ليس نوعاً ثالثاً من الإمكان في مقابل الإمكان الذاتي والوقوعي، بل هو قسم من الإمكان الوقوعي الذي قد عرفت أنّه المبحوث عنه، كما أنّ الإمكان التكويني (١) أيضاً قسم آخر منه.

وكيف كان، فالمهمّ في المقام ما قاله المحقق الخراساني رحمه الله من عدم ترتّب فائده عمليّه على إثبات إمكان التعبد بالمظنّه.

فينبغي التعرّض لما استدلّ به ابن قبه ومن تبعه لإثبات امتناعه، فلو كان تامّاً فلا تصل النوبه إلى البحث في مقام الإثبات، وأمّا إذا كان مخدوشاً فكنا نشكّ في بدايه الأمر في إمكان التعبد بالظنّ وامتناعه، فإن تفحصنا الأدلّه في مقام الإثبات ووجدنا دليلاً قطعياً على اعتبار بعض الظنون كان كاشفاً - بالالتزام - عن إمكان التعبد بالظنّ، لأنّ أدلّ دليل على إمكان شيء وقوعه، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

البحث حول ما استدلّ به لإثبات امتناع التعبد بالظنّ

استدلّ ابن قبه ومن تبعه على الامتناع بوجهه (٢):

ص: ١٦٢

١- (١) وتقابله الاستحاله التكوينيّه، كما أنّ الاستحاله التشريعيّه تقابل الإمكان التشريعي، والفرق بينهما أنّ المحال تكوينياً أخصّ من المحال تشريعاً، فإنّ المحال في عالم التشريع كما يعمّ اجتماع النقيضين والصدّين والمثلين والدور والتسلسل ونحو ذلك من المحالات التكوينيّه، يعمّ أيضاً كلّ عملٍ قبيح؛ كالظلم وتفويت المصلحه والإلقاء في المفسده، فإنّها وإن لم يمتنع صدورها من الموالى العاديّه، إلّا أنّها يمتنع أن تصدر من الحكيم على الإطلاق. منه مدّ ظله.

٢- (٢) لا يأتي أكثر من وجهين لإثبات استحاله التعبد بالمظنّه، لكنّ الوجه الثاني يشتمل على وجوه ثلاثه، كما ستعرف. م ح -

٥٠

الأول: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الإخبار عن الله سبحانه أيضاً، والتالي باطل إجماعاً، فالمقدم مثله (1).

ويمكن المناقشه فيه أولاً: بمنع الملازمه، فإن الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله يكون إخباراً عن حسّ حتى فيما إذا تعددت الوسائط، فإن كل واسطه يروى ما تحمله حساً عن فوقه إلى أن ينتهي إليه صلى الله عليه وآله، وأمّا الإخبار عن الله سبحانه فبأى نحو يمكن أن يتحقق بعد أن انقطع ما كان مختصياً بالأنبياء عليهم السلام من وساطه جبرئيل التي يعبر عنها بـ «الوحي» والاستماع من الشجره ونحوها؟!!

وبالجملة: قياس الإخبار عن الله تعالى بالإخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله مع الفارق.

وثانياً: سلّمنا الملازمه، لكن بطلان التالى فى قول ابن قبه: «والتالى باطل إجماعاً» إن كان بمعنى عدم إمكان التعبد بخبر الواحد فى الإخبار عن الله تعالى فهو من المسائل العقلية التى لا يمكن إثباتها إلباحكم العقل، فكيف تمسك فيه بالإجماع الذى لا يمكن أن يكون مرجعاً فى مثل هذه المسائل؟!!

وإن كان بمعنى عدم وقوع التعبد به فى مقام الإثبات، فهو مغاير لمدّعا، وهو استحاله وقوع التعبد بخبر الواحد.

وثالثاً: أنّ الإجماع الذى استدلل به على بطلان التالى وإن كان إجماعاً محصياً لا بالنسبه إلى ابن قبه، إلّا أنه منقول بالنسبه إلينا، والإجماع المنقول لو كان حججاً فإنما هو لأجل كونه من مصاديق خبر الواحد، وهل يصح التمسك

ص: ١٤٣

١- (١) هذا الدليل وإن كان - على فرض تماميته - مختصياً بالتعبد بخصوص خبر الواحد، ولا- يعمّ مطلق الظنّ، إلّا أنه ينبغي البحث عنه، لكون الخبر الواحد أهمّ ظنّ يستدلّ به فى الفقه. منه مدّ ظله.

بالخبر الواحد لإثبات امتناع التعبد به!؟

الثانى: أنّ فى التعبد بالمظنه (١) عدّه توالٍ فاسده: بعضها يترتب على أصل الخطابات، وبعضها الآخر على أمر متأخر لازم لها، وبعض ثالث يرتبط بما هو متقدم عليها، وهو أيضاً على نوعين: لأنّ بعضها يترتب على ملاكات الأحكام (٢)، وبعضها الآخر على مبادئها (٣).

التعبد بالأمارات هل يوجب اجتماع المثلين أو الضدين؟

أمّا المعذور الأوّل - أعنى ما يرتبط بأصل الخطاب - فهو أنّ جعل الحجّيه لخبر الواحد (٤) يستلزم اجتماع المثلين من إيجابين أو تحريمين مثلاً فيما أصاب، واجتماع الضدين من إيجاب وتحريم فيما أخطأ.

وفيه أولاً: أنّك عرفت فى مبحث اجتماع الأمر والنهى أنّ التضادّ والتماثل يرتبطان بالواقعيّات، فلا يجريان فى الأحكام التى هى من الأمور الاعتباريّة.

وثانياً: أنّ جعل الحجّيه لخبر العادل مثلاً لا يستلزم جعل حكم على طبقه، ليلزم منه اجتماع المثلين أو الضدين، بل الحجّيه تكون بمعنى المنجزية والمعدّريه، فذلك الحكم الواقعيّ يتنجز على المكلف فيما أصاب الحجّه، وهو معذور فى مخالفته فيما أخطأت.

ص: ١٦٤

١- (١) هذا الدليل لو تمّ لعمّ جميع الظنون وإن ذكره ابن قبه فى مقام إثبات امتناع التعبد بخبر الواحد، كالدليل الأوّل. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كاجتماع المصلحه والمفسده. منه مدّ ظله.

٣- (٣) كاجتماع الإراده والكراهه. منه مدّ ظله.

٤- (٤) ذكر الخبر الواحد من باب المثال، إذ قد عرفت شمول البحث لجميع الأمارات الظنّيه. منه مدّ ظله.

التعبّد بالأمارات هل يستلزم تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده؟

وأما المحذور الثانى - أعنى ما يرتبط بلازم الخطاب - فهو أنّ خبر الواحد لو كان حجّه لا نجّر إلى تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده فيما أذى إلى عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام وكونه محكوماً بسائر الأحكام، وإلى ذلك ينظر الاستدلال المحكى عن ابن قبه، من أنه يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال.

وهذا الدليل يتوقّف على أمرين:

أ - أن تكون الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد فى المتعلّقات، كما هو مذهب الإماميه (1) والمعتزله، خلافاً للأشاعره.

ب - أن يكون جعل الحجّيه للطرق والأمارات لصرف الطريقيه، بمعنى أنّ الشارع حيث رأى خبر الثقة موافقاً للواقع غالباً جعله حجّه منجزه فيما أصاب ومعدّره فيما أخطأ.

وأما لو كان حجّيه الأمارات من باب السبب - بمعنى أنّ الحكم الواقعى محفوظ فيما إذا لم يقدّم دليل على خلافه، وإلا فهو يتبدّل إلى ما هو مؤدّى الأماره - فلا تفويت لمصلحه ولا إلقاء فى مفسده، فلا مجال للقول بامتناع التعبّد بالظنّ باستلزامه لذلك.

كما أنّه لا مجال لهذا الدليل لو قلنا بالمصلحه السلوكيه، بمعنى أنّ المصلحه الفائته - على تقدير مخالفه الأماره للواقع - تتدارك بجعل مصلحه اخرى مترتبه على السلوك على طبقها وتطبيق العمل على مؤدّاه، لعدم تحقّق تفويت

ص: ١٦٥

١- (١) نعم، ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى بعض كلماته إلى أنّ المصلحه قد تكون فى نفس الحكم والإيجاب والتحريم، لا أن يكون الواجب مشتملاً على مصلحه والحرام على مفسده. منه مدّ ظلّه.

المصلحة أو الإلقاء في المفسده بناءً على هذا الفرض أيضاً.

لكنّ الإنصاف - كما تقدّم آنفاً - هو كون حجّيه الأمارات من باب الطريقيه، كما أنّ الحقّ ما ذهب إليه المعتزله والإماميه من أنّ الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه، فتّم الأمران اللذان يبتنى عليهما دليل ابن قبه لإثبات امتناع التعبد بالأمارات الظنيه.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

وقال المحقّق النائيني بابتنائه على أمر ثالث أيضاً، وهو انفتاح باب العلم (1) وإمكان الوصول إلى الواقعيّات، وأمّا في صورته الانسداد فلا يلزم محذور تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسده.

توضيح ذلك: أنّ المكلف يعلم إجمالاً بوجود أحكام واقعيه تابعه للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فإذا انسدّ عليه باب العلم بمواردها - كما في عصر الغيبه - فلا يتمكّن من استيفاء تمام تلك المصالح والاحتراز عن جميع تلك المفاسد إلّا بالاحتياط التام، بإيجاد كلّ ما يحتمل وجوبه والاجتناب عن جميع ما يحتمل حرّمته، وهذا ما لا يلائمه مبنى الشريعه السامحه السهله.

وحينئذٍ لو لم تكن الأمارات حجّه لفات عن المكلف جميع المصالح والخيرات، بخلاف ما إذا جعلت حجّه، فإنّه يستلزم أن يعمل ببعض الأحكام، وهو المقصد الذي تصيب الأماره للواقع، فإنّه خير جاء من قبل التعبد بالأماره، ولو كان مورد الإصابه أقلّ قليل، فإنّ ذلك القليل أيضاً كان يفوت

ص: ١٦٦

١- (١) أي خصوص العلم، لا العلم والعلمى. منه مدّ ظلّه.

لولا التعبد، فلا يلزم من التعبد إلّا الخير(١).

هذا حاصل كلام المحقق النائيني رحمه الله.

نقد ما أفاده رحمه الله

وفى هذا الكلام بهذا البيان(٢) نظر، فإنّ المكلف إذا علم إجمالاً بتكاليف واقعيه ذات مصالح لازمه الاستيفاء ومفاسد لازمه الاجتناب وانسدّ عليه باب العلم بها فما الذى دعا الشارع إلى نفي وجوب الاحتياط، مع أنّ العقل يحكم بكون العلم الإجمالى منجزاً للواقع، فيجب الاحتياط فى أطرافه لأجل استيفاء تلك المصالح والاحتراز عن تلك المفاسد؟!

فماذا نقول حول دليل ابن قبه بعد تسلّم ذينك الأمرين الذين يتوقّف عليهما؟

الحقّ فى المسأله

والحقّ عدم امتناع التعبد بالأمارات، لا فى حال الانفتاح ولا فى حال الانسداد.

أمّا فى حال الانفتاح - وبتعبير آخر زمن حضور المعصوم عليه السلام - فلأنّ وجوب رجوع كلّ شخص إليه لأخذ المسائل الشرعيه من فيه عليه السلام مباشرة وعدم حجّيه ما نقله مثل زراره وأبى بصير ومحمّد بن مسلم يستلزم مشكلات عديده:

١ - عدم تمكّن كثير من المسلمين من التشرّف بخدمه الأئمّه عليهم السلام، لبعده

ص: ١٦٧

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٩٠.

٢- (٢) نعم، سنكمله ونبيّنه بصوره اخرى ونذكره فى جواب ابن قبه. منه مدّ ظلّه.

المسافه، سَيَما بعد دخول البلاد النائيه تحت ظلّ الإسلام وعدم تمكّن البشر في ذلك العصر ممّا يتمكّن اليوم من الطائرات والسيّارات ومن مثل الاتّصالات الهاتفيّه لاستماع كلامهم عليهم السلام بلا واسطه، فمن كان في بلاد مصر والشام والعراق وإيران ولم يتمكّن من السفر إلى المدينه المنوره عند مواجهته لكلّ مسأله شرعيّه فماذا يفعل لو لم يعتبر خبر الثقه الناقل للأحكام؟!

٢ - فرضنا تمكّن جميع المسلمين من الحضور عند الإمام عليه السلام، لكنّه كان يستلزم الزحام الكثير عند بابه عليه السلام بحيث لا يقدر على جواب جميع الأسئلة، ولو كان مشغولاً بذلك في جميع آتات حياته الشريفه.

٣ - فرضنا قدرته عليه السلام على ذلك وإمكان تحمّل تلك المشاقّ من قبل المسلمين، ولكنّ الظروف السياسيّه كانت حائله بينهم وبين الإمام عليه السلام، وهذا واضح لمن تصفّح تاريخ الأئمّه عليهم السلام وكيفيه معامله الظلمه المتقمّصه قميص الحكومه معهم عليهم السلام.

ويؤيّد ما رواه الكشي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال لعبدالله بن زراره: «اقرأ منّي على والدك السلام، وقل له: إنّني إنّما أعييك دفاعاً منّي عنك، فإنّ الناس والعدوّ يسارعون إلى كلّ من قرّبناه وحمدنا مكانه لإدخال الأذى فيمن نحبه ونقرّبه، ويرمونه لمحبتنا له وقربه ودنوّه منّا، ويرون إدخال الأذى عليه وقتله، ويحمدون كلّ من عبنا نحن، فإنّما أعييك لأنك رجل اشتهرت بنا وبميلك إلينا وأنت في ذلك مذموم عند الناس غير محمود الأثر بمودّتك لنا ولميلك إلينا، فأحبت أن أعييك ليحمدوا أمرك في الدّين بعبيك ونقصك ويكون بذلك منّا دافع شرّهم عنك، يقول الله عزّ وجلّ: «أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ

غَضَبًا» (١) هذا التنزيل من عند الله، ألا والله ما عابها إلّا لكي تسلم من الملك، ولا تعتب على يديه، ولقد كانت صالحه ليس للعب فيها مساغ والحمد لله، فافهم المثل يرحمك الله، فإنّك والله أحبّ الناس إلّي وأحبّ أصحاب أبي حيّاً وميتاً، فإنّك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر، وأنّ من ورائك ملكاً ظلوماً غصوباً يرقب عبور كلّ سفينه صالحه ترد من بحر الهدى ليأخذها غصباً ويغصب أهلها، ورحمه الله عليك حيّاً ورحمته ورضوانه عليك ميتاً» (٢).

ولأجل هذه المشاكل كانوا عليهم السلام يرجعون شيعتهم إلى بعض أصحابهم، كما يدلّ عليه أخبار كثيره:

منها: ما روى عن عليّ بن المسيّب الهمداني، قال: قلت للرضا عليه السلام: شقّتي بعيده ولست أصل إليك في كلّ وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريّا بن آدم القميّ المأمون على الدّين والدّنيا» (٣).

وأما في حال الانسداد - مثل هذا الزمان الذي لا طريق للمكلفين إلى حصول العلم التفصيلي الوجداني بالأحكام المعلومه بالإجمال - فلا بدّ الأمر بين العمل بالاحتياط بإتيان كلّ ما هو محتمل الوجوب والاجتناب عن جميع ما هو محتمل الحرمة، وبين العمل بالطرق الظنيّه، كخبر الثقة وظواهر الألفاظ بالنسبه إلى المجتهدين وفتاوى الفقهاء بالنسبه إلى المقلّدين.

لكن لا مجال لإيجاب الاحتياط؛ لأنّ العقل وإن كان يحكم به في موارد العلم الإجمالي، وبه ينتفى محذور تفويت المصلحه والإلقاء في المفسده، إلّا أنّ

ص: ١٦٩

١- (١) الكهف: ٧٩.

٢- (٢) اختيار معرفه الرجال ١: ٣٤٩، ومعجم رجال الحديث ٧: ٢٢٦.

٣- (٣) اختيار معرفه الرجال ٢: ٨٥٨، ووسائل الشيعه ٢٧: ١٤٦، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

الشارع لم يوجبه لأجل مصلحه أهم، وهى أن الاحتياط لو كان واجباً فى كلّ مورد يحتمل فيه ثبوت حكم إلزامى لم يتحمّل كثير من الناس هذه التكاليف الثقيله، وانزجروا عن أصل الإسلام، بخلاف ما إذا كانت الطرق والأمارات ملاكاً لعمل العباد، فإنّه يستلزم أن تكون الشريعه سمحه سهله يرغب فيها الناس.

والأمارات الظنّيّه تطابق الواقع غالباً، وتخطئ ويستلزم العمل بها فوت المصلحه أو الوقوع فى المفسده أحياناً، والشارع بعد ملاحظه الاحتياط والأمارات وما يلزمهما من البركات والتبعات رأى المصلحه فى جعل الحجّيه للأمارات، لاشتماله على مصلحه أقوى من مصلحه العمل بالاحتياط.

والعقل وإن كان يحكم بلزوم الاحتياط فيما إذا علم إجمالاً بثبوت حكم من الأحكام (١)، إلما أنّه أيضاً إذا لاحظ جميع جوانب المسأله فى المقام يحكم بجواز جعل الحجّيه للأمارات، لأنّ حفظ أساس الشريعه وانجذاب الناس إليها أهم من التجنّب من تفويت المصلحه والإلقاء فى المفسده أحياناً، والعقل يحكم بلزوم رعايه الأهمّ فيما إذا لم يمكن المحافظه عليه وعلى المهمّ كليهما.

والحاصل: أنّه لا يمكن إثبات امتناع التعبد بالمظنّه من جهه استلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال، لا فى حال انفتاح باب العلم بالأحكام ولا فى حال انسداده.

نقد نظريّه الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسأله

والعجب من الشيخ الأعظم رحمه الله حيث التزم بامتناع التعبد بالمظنّه فى حال

ص: ١٧٠

١- (١) لما تقدّم من تنجّز الواقع بالعلم الإجمالى، كالتفصيلى. م ح - ٥.

الانفتاح، فإنه قال: أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول (١) فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام، لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقه للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيين أو يكونا متساويين في نظره من حيث الإيصال إلى الواقع، إلا أن يقال: إن هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع، إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركباً كما تقدّم سابقاً، فالأولى الاعتراف بالقيح مع فرض التمكن عن الواقع (٢).

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وفي آخر كلامه في المسألة أيضاً إشارة إلى ذلك (٣).

وقد عرفت جوابه مما سبق آنفاً.

البحث حول المصلحة السلوكية

وأما في زمن الانسداد فأجاب عما استدلّ به ابن قبه لإثبات الاستحالة بأن ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأماره على خلافه يتدارك بالمصلحة السلوكية.

توضيح ذلك: أن التعبد بالمظنه يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون ذلك من باب الطريقيه ومجرد الكشف عن الواقع، من دون أن تكون الأماره سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها أو في سلوكها وتطبيق

ص: ١٧١

١- (١) أراد ب «الوجه الأول» كون حجته الأماره لصرف الطريقيه من دون أن يحدث في مؤداها بسبب قيامها عليه مصلحة راجحه على المصلحة الواقعيه التي تفوت عند مخالفتها للواقع. م ح - ي.

٢- (٢) فرائد الأصول ١: ١٠٩.

٣- (٣) فرائد الأصول ١: ١٢٣.

الثانى: أن يكون من باب السببىه ومدخله سلوك الأماره فى مصلحه العمل وإن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحه سلوك هذا الطريق وتطبيق العمل عليه، فإنها مساويه لمصلحه الواقع أو أرجح منها، فيتدارك بها ما فات على المكلف من مصلحه الواقع (١).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله فى المقام.

والمحقق النائى رحمه الله قام بتوضيح كلام الشيخ رحمه الله بقوله:

وتفصيل ذلك: هو أن سببه الأماره لحدوث المصلحه تتصور على وجوه ثلاث:

الأول: أن تكون الأماره سبباً لحدوث مصلحه فى المؤدى تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء المؤدى حكم فى حق من قامت عنده الأماره، فتكون الأحكام الواقعيه مختصه فى حق العالم بها ولا يكون فى حق الجاهل بها سوى مؤديات الطرق والأمارات، فتكون الأحكام الواقعيه تابعه لآراء المجتهدين، وهذا هو «التصويب الأشعري» الذى قامت الضروره على خلافه، وقد ادعى تواتر الأخبار على أن الأحكام الواقعيه يشترك فيها العالم والجاهل، أصابها من أصاب وأخطأها من أخطأ.

الثانى: أن تكون الأماره سبباً لحدوث مصلحه فى المؤدى أيضاً أقوى من مصلحه الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلى فى حق من قامت عنده الأماره هو المؤدى، وإن كان فى الواقع أحكام ويشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الأمريه، إلّا أن قيام الأماره على الخلاف تكون من

قبيل الطوارئ والعوارض والعناوين الثانويّة اللاحقه للموضوعات الأوّليّة المغيّر له وجهه حسنّها وقبحها، نظير الضرر والخرج، ولا بدّ وأن تكون المصلحه الطارئه بسبب قيام الأماره أقوى من مصلحه الواقع، إذ لو كانت مساويه لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدّي وبين الواقع، مع أنّ المفروض أنّ الحكم الفعلي ليس إلّا المؤدّي، وهذا الوجه هو «التصويب المعتزلي» ويتلو الوجه السابق في الفساد والبطالان، فإنّ الإجماع انعقد على أنّ الأماره لا تغيّر الواقع ولا تمسّ كرامته بوجه من الوجوه، وسيأتي ما في دعوى أنّ الحكم الفعلي في حقّ من قامت عنده الأماره هو مؤدّي الأماره.

الثالث: أن تكون قيام الأماره سبباً لحدوث مصلحه في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدّي على ما هما عليه من المصلحه والمفسده، من دون أن يحدث في المؤدّي مصلحه بسبب قيام الأماره غير ما كان عليه قبل قيام الأماره، بل المصلحه إنّما تكون في تطرّق الطريق وسلوك الأماره وتطبيق العمل على مؤدّاها والبناء على أنّه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبه على الواقع على المؤدّي، وبهذه المصلحه السلوكيه يتدارك ما فات على المكلف من مصلحه الواقع بسبب قيام الأماره على خلافه.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني ممّا لا يكاد يخفى، فإنّ الوجه الثاني كان مبيّناً على سبب الأماره لحدوث مصلحه في المؤدّي غالبه على ما فات من المكلف من مصلحه الواقع على تقدير تخلفها وإدائها إلى غير ما هو الواجب واقعاً، أو غالبه على ما في المؤدّي من المفسده على تقدير إدائها إلى وجوب ما هو حرام واقعاً، وأين هذا من الوجه الثالث؟ فإنّ المؤدّي على الوجه الثالث باقٍ على ما كان عليه، ولا يحدث فيه مصلحه بسبب قيام

الأماره عليه، وإنما المصلحه كانت فى سلوك الأماره وأخذها طريقاً إلى الواقع من دون أن تمس الأماره كرامه المصلحه والحكم الواقعى بوجه من الوجوه، والسببى بهذا المعنى عين الطريقه التى توافق اصول المخطئه، بل ينبغى عدّ هذا الوجه من وجوه الردّ على التصويب، بخلاف الوجه الثانى، فإنه من أحد وجوه التصويب.

وبالجملة: المصلحه فى الوجه الثالث إنما تكون فى السلوك وتطبيق العمل على مؤدى الأماره، لا فى نفس المؤدى، ولا بدّ وأن تكون مصلحه السلوك بمقدار ما فات من المكلف بسبب قيام الأماره على خلاف الواقع، وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك، فلو قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه فى يومها وعمل المكلف على طبقها ثم تبين مخالفه الأماره للواقع وأنّ الواجب هو صلاه الظهر، فإن كان انكشاف الخلاف قبل مضى وقت فضيله الظهر فلا شىء للمكلف، لأنّ قيام الأماره على الخلاف لم توجب إيقاعه على خلاف ما يقتضيه الواقع من المصلحه، لتمكّن المكلف من استيفاء مصلحه الواقع بتمامها وكمالها حتّى الفضيله الوقتيه، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء وقت الفضيله فبمقدار ما فات من المكلف من فضل أول الوقت يجب أن يتدارك، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء تمام الوقت فاللازم هو تدارك ما فات منه من المصلحه الوقتيه، وإن لم ينكشف الخلاف إلى الأبد فالواجب هو تدارك ما فات منه من مصلحه أصل الصلاه.

والسرّ فى ذلك: هو أنّ التدارك إنما يكون بمقدار ما اقتضته الأماره من إيقاع المكلف على خلاف الواقع وبالقدر الذى سلكه، ولا موجب لأن يستحقّ المكلف زائداً عمّا سلكه.

فما أفاده الشيخ قدس سره من التبعض في الإجزاء بقدر ما فات من المكلف من المصلحه الواقعيه بسبب سلوك الأماره (١)، هو الحق الذي يقتضيه اصول المخطئه (٢).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

أقول: هذا الوجه الثالث هو ظاهر كلام الشيخ رحمه الله من المصلحه السلوكيه التي وجه بها تصحيح التعبد بالأمارات غير العلميه.

وأما الوجه الأول الذي هو «التصويب الأشعري» والثاني الذي هو «التصويب المعتزلي» فقد صرح الشيخ رحمه الله بنفيها، لقيام الإجماع والأخبار المتواتره بأن «لله تعالى أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل» والأماره لا تغير الواقع بوجه من الوجوه، ولا يصح القول بأن الحكم الفعلي في حق من قامت عنده الأماره هو مؤداها، بل الحكم الفعلي في حق جميع المكلفين هو الواقع، غايه الأمر أن في سلوك الأماره وتطبيق العمل على طبقها مصلحه يتدارك بها ما فات على المكلف من مصلحه الواقع عند قيام الأماره على خلافه.

نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله

ويمكن المناقشه في كلام الشيخ رحمه الله بأن الأمارات المعبره عند الشارع ليست تأسيسيه، بل هي - كما مرّ مراراً - طرق عقلاييه قد أمضاها الشارع، فإنّ خبر الثقة وظواهر الكلمات ونحوهما امور معتبره - قبل الشرع - عند العقلاء، بل حجّيه قول المفتي في حق العامي أيضاً لها أصل عقلائي، فإن رجوع الجاهل

ص: ١٧٥

١- (١) فرائد الأصول ١: ١١٨.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٩٥.

إلى العالم - كرجوع المريض إلى الطبيب - أمرٌ رائج بينهم كما لا يخفى.

نعم، قد ردع الشارع عن التمسك ببعض الأمارات العقلانيه - كالقياس والاستحسان - وقيّد بعضها ببعض قيود غير معتبره عندهم، كاشتراط حجّيه الفتوى بعداله المفتى ورجوليته وكونه من الإماميه.

لكن ليس لنا أماره شرعيه تأسيسيه، بل كلّ ما هو معتبر في الشريعه له أساس عقلائي.

ولا- ريب في أنّ العقلاء لا يعتبرونها إلّابملاك الطريقيه الصرفه، فإنّهم حينما انسدّ عليهم باب العلم يعملون بطرق تصيب غالباً إلى الواقع، من دون أن يروا للعمل بهذه الطرق مصلحه يجبر بها ما فات عليهم من مصلحه الواقع في صورته مخالفتها له، بل لو سألناهم عن وجود مصلحه سلوكيه في هذه الصوره لضحكوا علينا.

ونوقش في كلامه رحمه الله أيضاً بوجهين آخرين:

أ - أنّه لا معنى لسلوك الأماره وتطرّق الطريق إلّالعمل على طبق مؤدّاهها، فإذا أخبر العادل بوجوب صلاه الجمعه فسلوك هذه الأماره وتطرّق هذا الطريق ليس إلّالإتيان بصلاه الجمعه، فلا- معنى لكون مصلحه تطرّق الطريق مصلحه مغايره للإتيان بنفس المؤدى، والإتيان بالمؤدى مع المؤدى غير متغايرين إلّافي عالم الاعتبار، ولا يرفع الإشكال بهذه الاعتبارات والتعبيرات.

ولك أن تقول: إنّ هذه المفاهيم المصدريه النسبيّه لا حقيقه لها إلّافي عالم الاعتبار، ولا تتّصف بالمصالح والمفاسد، فموضوع المصلحه والمفسده نفس العناوين، أى الصلاه والخمر.

ولو قلت: إنَّ شرب الخمر وإتيان الصلاة متعلّق الحرمة والوجوب وموضوع المفسده والمصلحه.

قلت: لو سلّم فتطبيق العمل فى طبق الأماره وتطرّق الطريق عباره اخرى عن شرب الخمر وإتيان الصلاة(١).

ونحن وإن رأينا هذا الإشكال وارداً على الشيخ الأعظم رحمه الله فى الدوره السابقه، إلّا أنّ مقتضى التحقيق الذى يخطر بالبال الآن خلافه، فإنّ الإتيان بصلاه الجمعه لو لم يكن مستنداً إلى إخبار العادل بوجوبها لم يصدق عليه سلوك الأماره وتطبيق العمل عليها، فلا تشتمل على المصلحه السلوكيه المدّعه فى كلام الشيخ رحمه الله.

ويمكن توضيح ذلك بملاحظه حقيقه «التقليد» فإنّه عباره عن العمل باستناد فتوى المجتهد، فصلاه الجمعه إذا كانت مستنده إلى فتوى الفقيه بوجوبها تسمى تقليداً، وأمّا إذا تحققت بداعى الاحتياط - كما إذا جمع بينها وبين الظهر ليعلم تحقّق المأمور به المعلوم إجمالاً - فلا.

إن قلت: صلاه الجمعه مثلاً ذات حقيقه واحده لا تتغير بسبب استنادها إلى الفتوى أو إلى الاحتياط، فكيف سمّيتوها فى الصوره الأولى تقليداً دون الثانيه؟!

قلت: السرّ فى ذلك أنّ التقليد ليس اسماً لصرف العمل، بل للعمل المستند إلى الفتوى.

والأمر كذلك فى المصلحه السلوكيه، فإنّ الشيخ رحمه الله يدعى أنّها تقوم بكون العمل ناشئاً عن قيام الأماره، لا بنفس العمل مطلقاً وبأى داعٍ تحقّق.

ص: ١٧٧

ب - أن لازم قيام المصلحه، التي يتدارك بها ما فات من المكلف، في تطرّق الطريق وسلوك الأماره، هو الإجزاء وإن انكشف الخلاف في الوقت، فضلاً عن خارجه، لاستيفاء المصلحه بواسطه سلوك الأماره والعمل على طبقها.

فإذا قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه، وقلنا: إنّ في سلوك الأماره مصلحه يتدارك بها مفسده فوت الظهر مثلاً، فعمل المكلف على طبق الأماره، ثم انكشف الخلاف في الوقت - ولو وقت الفضيله - يكون الإتيان بها مجزياً عن الظهر، لأنّ المصلحه القائمه في تطرّق الطريق غير مقتيده بعدم انكشاف الخلاف.

فما أفاده الشيخ العلّامة الأنصاري قدس سره وتبعه المحقّق المعاصر رحمه الله (١) من التفصيل في الإجزاء، ممّا لا وجه له (٢).

وكيف كان، فأساس الجواب عن الشيخ رحمه الله ما تقدّم من أنّ الأمارات الشرعيّه ليست تأسيسيه، بل هي امور عقلائيّه ممضاه من قبل الشارع، وليس في بناء العقلاء من المصلحه السلوكيه عين ولا أثر.

التعبّد بالأمارات هل يقتضى اجتماع الحبّ والبغض؟

وأما المحذور الثالث - أعنى ما يرتبط بمبادئ الحكم الصادر من قبل المولى - فهو أنّه يلزم من جعل الحجّيه لخبر الواحد اجتماع الضدّين من الإراده والكراهه أو الحبّ والبغض فيما إذا دلّ خبر الواحد على وجوب ما هو حرام واقعاً أو بالعكس.

والجواب عنه يتوقّف على تحقيق حول مراتب الحكم وبيان المراد منها.

ص: ١٧٨

١- (١) المراد به المحقّق النائيني رحمه الله.

٢- (٢) أنوار الهدايه ١: ١٩٥، وتهذيب الأصول ٢: ٣٧٣.

صرّح المحقّق الخراساني رحمه الله في حاشيته على فرائد الأصول بأنّ للحكم مراتب أربع: الاقتضاء، والإنشاء، والفعليّه، والتنجز. لكن أكثر من تأخّر عنه قال بأنّ له مرتبتين: الإنشاء، والفعليّه.

وفسّر المحقّق الخراساني رحمه الله الاقتضاء بمرتبته من الحكم يكون فيها مناطه ومقتضيه.

والإنشاء بمرتبته جعل صورته الحكم من قبل المولى من دون أن يشتمل على بعث أو زجر.

والفعليّه بما إذا بلغ ذلك الحكم الصوري إلى مرتبه البعث والزجر.

والتنجز بما إذا وصل الحكم الفعلي من طريق العلم أو العلمي إلى المكلف، فاستحقّ العقوبه على مخالفته، بخلاف الحكم الاقتضائي والإنشائي، إذ الحكم ما لم يصر فعلياً لم يكفد يبلغ مرتبه التنجز واستحقاق العقوبه على مخالفته.

نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله

وفيه أولاً: أنّه لا يصحّ القول بكون الاقتضاء والتنجز من مراتب الحكم، فإنّ الحكم - سواء كان من الأحكام الشرعيه أو العقلائيّه - أمرٌ اعتباري مجعول، والاقتضاء أمرٌ حقيقي تكويني متقدّم عليه ومقتضٍ له، فلا يمكن أن يكون من مراتبه.

كما أنّ التنجز - الذي فسّره باستحقاق العقوبه على مخالفه الحكم - من الأحكام العقليّه المترتبّه على الحكم المتأخّره عنه، فإنّ العقل هو الذي يحكم بأنّ المكلف يستحقّ العقوبه لو خالف الحكم الفعلي الواصل إليه بالعلم أو

العلمي، فالتنجز ليس حكماً شرعياً، بل حكم عقلي متأخر عنه.

وثانياً: أنّ الحكم الإنشائي لو كان صورياً غير مشتمل على البعث والزجر - كما فسّره به - فلو قلنا بعدم تحقّق الوجوب والحرمة الإنشائيين في هذه المرتبة فلم يصحّ عدّها من مراتب الحكم، ولو قلنا بتحققهما فلم يصحّ خلوّ الإنشاء عن البعث والزجر، لأنّ الإيجاب والتحریم عبارتان عن البعث والزجر الاعتباريين، كما حقّقناه في مبحثي مفاد صيغته «افعل» و «لا تفعل» من مباحث الأوامر والنواهي.

وبالجملة: لا يمكن تصوّر حكم وجوبي أو تحريمي خالٍ عن البعث والزجر المقومين للوجوب والحرمة لكي يصحّ القول بالفرق بين الحكم الفعلي والإنشائي ببلوغ الأول مرتبة البعث والزجر دون الثاني.

كلام الإمام رحمه الله حول الحكم الإنشائي والفعلي

والحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله في تفسير الحكم الإنشائي والفعلي.

وهو أنّ الشارع حيث سلك طريقه العقلاء في مقام التقنين جعل ابتداءً أحكاماً كليّة متعلّقة بموضوعات عامّة، ثمّ بيّن مخصّصاتها ومقيّداتها بأدلّه منفصله (1)، والأحكام الإنشائيّة هي تلك القوانين الكليّة التي تعلّقت بها الإرادة الاستعماليّة، والأحكام الفعليّة هي ما بقي تحتها بعد ورود المخصّصات والمقيّدات.

ص: ١٨٠

١- (١) وانفصال القيود في القوانين العقلانيّة يكون أحياناً لأجل جهلهم حين التقنين بجميع المصالح والمفاسد، وفي القوانين الشرعيّة لأجل مصالح اخر كما تقدّم في مبحث العامّ والخاصّ. منه مدّ ظله.

فحلّيته البيع المستفاده من قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) حكم إنشائي عام يرجع إليه في موارد الشك في التخصيص، وما بقى تحته بعد إخراج البيع الربوي والغرري وغيرهما من موارد الاستثناء يكون حكماً فعلياً مراداً بالإرادة الجدّيه (٢).

هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله، وهو كلام متين.

كلام المحقق الخوئي رحمه الله في تفسير الحكم الإنشائي والفعلي

وذهب بعض الأعلام رحمه الله - على ما في تقارير بحثه - إلى أنّ الحكم الإنشائي ما جعل بنحو القضية الحقيقيه التي تشمل الأفراد المحقّقه الوجود والمقدّره الوجود، فما دام الموضوع لم يوجد بتمام قيوده كان الحكم إنشائياً، وإذا وجد يصير فعلياً، فوجوب الحجّ المستفاد من قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (٣) يكون إنشائياً قبل تحقّق الاستطاعه وفعلياً بعده (٤).

هذا حاصل ما أفاده بعض الأعلام رحمه الله، والظاهر أنّه أخذه من بعض مشايخه العظام.

نقد كلام المحقق الخوئي رحمه الله

وفيه أولاً: أنّه خلاف ما تقدّم من سيره العقلاء في التقنين.

ص: ١٨١

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٢: ٣٧٧.

٣- (٣) آل عمران: ٩٧.

٤- (٤) راجع محاضرات في اصول الفقه ٢: ٢٦٧، و ٤: ٤.

وثانياً: أن تصوير القضيه الحقيقيه يختص بمثل آيه الحج المتقدم ذكرها ومثل «أحلَّ اللهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (١) ونحوهما مما لم يشتمل على الخطاب، وأمّا ما اشتمل عليه من أدلّه الأحكام، نحو «أَقِيْمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ» (٢) فلا تتصوّر فيها القضيه الحقيقيه إلّابتأويلها إلى جملة خبريه، بأن يقال: يرجع الآيه إلى قولنا: «المكلف يجب عليه إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة» فالحكم قبل صيروره الإنسان واجداً لشرائط التكليف يكون إنشائياً، وبعدها يصير فعلياً.

وأما بناءً على ما اخترناه تبعاً للإمام رحمه الله في تفسير الحكم الإنشائي والفعلي فلا ملزم للالتزام بمثل هذا التأويل والتوجيه في الجمل الإنشائيه المشتمله على الخطاب.

وثالثاً: أن فعليّه الحكم وإنشائيه لو كان أمرهما دائراً مدار وجود الموضوع خارجاً وعدمه لأشكال الجمع بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد، فإنّ البيع الغررى مثلاً إذا تحقّق في الخارج لا بدّ من أن يكون محكوماً بحليّه فعليّه بمقتضى «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» وأن لا يكون كذلك بمقتضى «نهى النبي عن بيع الغرر» (٣).

وأما إذا فسّرنا الحكم الإنشائي بما اريد بمراد استعماله وجعل بنحو الضابطه الكليّه التي يرجع إليها عند الشكّ في التخصيص والتقييد، والحكم الفعلي بما تعلق به الإراده الجدّيّه وهو ما بقى تحت تلك الضابطه بعد ورود المخصّصات والمقيّدات فلا تعارض بين العامّ والخاصّ ولا بين المطلق والمقيّد أصلاً.

ص: ١٨٢

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) البقره: ٤٣.

٣- (٣) ورد في الحديث: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع المضطرّ وعن بيع الغرر». وسائل الشيعه ١٧: ٤٤٨، كتاب التجاره، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٣.

إذا عرفت هذا فنقول: يمكن الجواب عن محذور لزوم اجتماع الإرادة والكرهه أو الحبّ والبغض على فرض حجّيه خبر الواحد بما يقتضيه التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي، وهو يتّضح بملاحظه ما يجاب به في باب التزام. في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

توضيح ذلك: أنّه لا يجوز للمولى إلزام العبد برعايه كلا المتزامين، لعدم قدرته على ذلك، بل لا بدّ له من امتثال الأمر بالأهمّ لو كان، وإلّا فهو مخيّر في امتثال أيّهما شاء، والأمر الآخر وإن سقط فعلاً، إلّا أنّ سقوطه ليس لأجل فقد الملاك، فإنّ الملاك موجود فيه، بل لعدم تمكّن العبد من امتثاله بعد صرف قدرته في التزام الآخر، فلا يترتب على مخالفته استحقاق العقوبه، لكنّه لو كان متمكناً من امتثال كليهما لوجب عليه؛ لوجود الملاك فيهما.

ويمكن الجواب بمثله عن إشكال الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، فإنّ المكلف حينما كان جاهلاً بالأحكام الواقعيه إلّا في موارد قليله، وكان الاحتياط التامّ في جميعها شاقاً عليه، بل موجباً للهرج والمرج واختلال النظام وتنفر كثير من الناس من أساس الإسلام اضطرّ الشارع إلى جعل مثل خبر الثقة طريقاً إلى الأحكام الواقعيه، مع العلم بأنّه يخالفها أحياناً، والواقع وإن كان محكوماً بحكم فعلي لاشتماله على الملاك، إلّا أنّ الشارع لم يلزم المكلف برعايته عند خطأ الأماره، بل جعله معذوراً في مخالفته حينئذٍ لأجل تلك المصلحه الأقوى الباعته له على جعل حجّيتها.

والحاصل: أنّ الشارع كما اضطرّ إلى رفع اليد عن رعايه الحكم الفعلي في أحد المتزامين لأجل عدم تمكّن العبد من امتثال كليهما، كذلك اضطرّ إلى رفع

اليد عنها في موارد خطأ الأماره لأجل جهل المكلف بالواقع وكون الاحتياط في جميع الموارد مستلزماً لتلك التبعات.

وبعبارة اخرى: ملاك تقدّم التعبد بالمظنّه على إلزام الاحتياط التامّ هو عين ملاك تقدّم الأهمّ على المهمّ في باب المتزاحمين، فكما أنّ إزاله النجاسه عن المسجد أهمّ من الصلاه في سعه وقتها فتتقدّم عليها، كذلك التعبد بالمظنّه أهمّ من الاحتياط فيتقدّم عليه، فلا فرق بين ما نحن فيه وبين باب التزاحم من جهه ملاك التقدّم، وإن كان مجرى ذلك الباب هو الموارد الجزئيه، بخلاف مسأله التعبد بالمظنّه التي ترتبط بالعناوين الكليّه.

وهذا هو ملاك حجّيه بعض الأمارات - كخبر الثقه - عند العقلاء أيضاً، فإنهم يرون أنّ تحقّق العلم الوجداني بالأمر المبتلى بها قليل جدّاً، فلو انحصر الطريق إليها بالعلم بها لاختلّ نظام معاشهم، فالتجأوا إلى التمسك بالأمارات.

هذا هو نخبه القول في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

وهاهنا أقوال اخرى:

نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسأله ونقدتها

١ - ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله، من أنّ الحكمين ليسا في مرتبه واحده، بل في مرتبتين، ضروره تأخر الحكم الظاهري - سواء كان مستفاداً من الأمارات أو الأصول - عن الواقعي بمرتبتين، لكونه متأخراً عن الشكّ في الحكم الواقعي، والشكّ فيه متأخر عنه، فلا يجتمع الحكمان (١).

ص: ١٨٤

١- (١) ما وجدنا هذا القول في رسائل الشيخ الأعظم رحمه الله، نعم، قال المحقّق المشكيني رحمه الله في حاشيه الكفايه: هذا هو الجمع المنقول عن السيّد محمّد الاصفهاني «قدّس سرّه الشريف». كفايه الأصول المحشّي ٣: ١٨٣. م - ح - ي.

واعترض عليه تلامذته الذين منهم المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ الحكم الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي إلّا أنّه يكون في مرتبه الحكم الظاهري، لعدم اختصاص الحكم الواقعي بالعالم به، بل يعمّ الشاكّ فيه أيضاً، فعلى تقدير المنافاه بين الحكمين لزم اجتماع الحكمين في مرتبه الحكم الظاهري (١).

كلام صاحب الكفايه في المقام ورده

٢ - ما قال به المحقق الخراساني رحمه الله في خصوص الأمارات، من أنّ التعبد بطريق غير علمي إنّما هو بجعل حجّيته، والحجّيه المجعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجبه لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحّح الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجزياً وانقياداً مع عدم إصابته كما هو شأن الحجّيه الغير المجعوله، فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدّين ولا طلب الضدّين ولا اجتماع المفسده والمصلحه ولا الكراهه والإراداه كما لا يخفى (٢).

ويرد عليه أنّ حجّيه الأمارات وإن لم تكن بمعنى جعل حكم مماثل أو مضادّ للحكم الواقعي، بل الحكم منحصر فيه والأماره لا تقتضى إلّا تنجّزه عند الإصابه ومعدوريّه المكلف في مخالفته عند الخطأ، إلّا أنّ محذور المنافاه بين الحكم الواقعي والظاهري لا يختصّ بما إذا جعل حكم شرعي ظاهري مطابق لمؤدّي الأمارات، بل بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه وترخيص الشارع في تركه - كما يقتضيه حجّيه الأماره المخطئه - أمران متنافيان أيضاً.

ص: ١٨٥

١- (١) كفايه الأصول: ٣٢٢.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣١٩.

٣ - ما أفاده السيد المحقق المدقق الفشاركي رحمه الله - على ما نقله تلميذه المحقق الحائري قدس سره - من عدم المنافاه بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشك في الأول، وتوضيحه: أنه لا إشكال في أن الأحكام لا تتعلق ابتداءً بالموضوعات الخارجيه، بل إنما تتعلق بالمفاهيم المتصوره في الذهن، لكن لا من حيث كونها موجوده في الذهن، بل من حيث إنها حاكيه عن الخارج، فالشيء ما لم يتصور في الذهن لا يتصف بالمحبوبيه والمبغوضيه، وهذا واضح، ثم إن المفهوم المتصور تارة يكون مطلوباً على نحو الإطلاق، وأخرى على نحو التقييد، وعلى الثاني فقد يكون لعدم المقتضى في ذلك المقيّد (١)، وقد يكون لوجود المانع، مثلاً قد يكون عتق الرقبه مطلوباً على سبيل الإطلاق، وقد يكون الغرض في عتق الرقبه المؤمنه خاصه، وقد يكون في المطلق، إلا أن عتق الرقبه الكافره منافٍ لغرضه الآخر، ولكونه منافياً لذلك الغرض لا بد أن يقيد العتق المطلوب بما إذا تحقّق في الرقبه المؤمنه، فتقييد المطلوب في القسم الأخير إنما هو من جهه الكسر والانكسار، لا لتضييق دائره المقتضى، وذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب أولاً. مع العنوان الآخر المتّحد معه في الوجود المخرج له عن المطلوبيه الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن بحيث يكون المتعقل أحدهما لا. مع الآخر فلا. يعقل تحقّق الكسر والانكسار بين جهتيهما، فاللازم من ذلك أنه متى تصور العنوان الذي فيه جهه المطلوبيه يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد، لعدم تعقل منافيه، ومتى تصور العنوان الذي فيه جهه المبغوضيه يكون مبغوضاً كذلك؛ لعدم تعقل منافيه، كما هو

والعنوان المتعلق للأحكام الواقعيه مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهريه مما لا يجتمعان في الوجود الذهني أبداً، مثلاً إذا تصوّر الأمر صلاحه الجمعه فلا يمكن أن يتصوّر معها إلّا الحالات التي يمكن أن تتّصف بها في هذه الرتبه، مثل كونها في المسجد أو الدار وأمثال ذلك، وأما اتّصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً فليس ممّا يتصوّر في هذه الرتبه، لأنّ هذا الوصف ممّا يعرض الموضوع بعد تحقّق الحكم، والأوصاف المتأخّره عن الحكم لا يمكن إدراجها في موضوعه، فلو فرضنا أنّ صلاحه الجمعه في كلّ حال أو وصف يتصوّر معها في هذه الرتبه مطلوبه بلا منافٍ ومزاحم، فإنّ المراد تتعلّق بها فعلاً، وبعد تحقّق الإراده بها تتّصف بأوصاف اخر لم تتّصف بها قبل الحكم، مثل أن تصير معلوم الحكم تارةً ومشكوك الحكم اخرى، فلو فرضنا - بعد ملاحظه اتّصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم - تحقّق جهه المبعوضيه فيه يصير مبعوضاً بهذه الملاحظه لا محاله، ولا يزاحمها جهه المطلوبيه الملاحظه في ذاته، لأنّ الموضوع بتلك الملاحظه لا يكون متعلّقاً فعلاً، لأنّ تلك الملاحظه ملاحظه ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وهذه ملاحظته مع الحكم.

فإن قلت: العنوان المتأخّر وإن لم يكن متعلّقاً في مرتبه تعقّل الذات، ولكنّ الذات ملحوظه في مرتبه تعقّل العنوان المتأخّر، فعند ملاحظه العنوان المتأخّر يجتمع العنوانان في اللحاظ، فلا يعقل المبعوضيه في الرتبه الثانيه مع محبوبيه الذات.

قلت: تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأولى مبنّى على قطع النظر عن الحكم، لأنّ المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم، فتصوّره

يلزم أن يكون مجرداً عن الحكم، وتصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ وأن يكون بلحاظ الحكم.

ولا- يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ ثبوته. وبعبارة اخرى: صلاحه الجمعه التي كانت متصوّره في مرتبه كونها موضوعه للوجوب الواقعي لم تكن مقسماً لمشكوك الحكم ومعلومه، والتي تتصوّر في ضمن مشكوك الحكم تكون مقسماً لهما، فتصوّر ما كان موضوعاً للحكم الواقعي والظاهري معاً يتوقّف على تصوّر العنوان على نحو لا ينقسم إلى القسمين وعلى نحو ينقسم إليهما، وهذا مستحيل في لحاظ واحد، فحينئذٍ نقول: متى تصوّر الأمر صلاحه الجمعه بملاحظه ذاتها تكون مطلوبه، ومتى تصوّرها بملاحظه كونها مشكوك الحكم (١) تكون متعلقه لحكم آخر، فافهم وتدبر فإنه لا يخلو من دقّه (٢) ، إنتهى.

والفرق بينه وبين القول الأوّل أنّ حلّ الإشكال في القول الأوّل يكون مستنداً إلى اختلاف رتبه الحكمين، وهاهنا إلى تغاير الموضوعين.

نقد كلام السيّد الفشاركي رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنّه مبنيّ على امتناع أخذ القيود المتوقّفه على الأمر في موضوعه، فلا يصحّ التمسك بالإطلاق لنفي اعتبارها، لأنّ الإطلاق يتوقّف على إمكان التقييد.

وأما بناءً على ما حقّقناه في مبحث التبعدي والتوصلي من إمكان أخذها

ص: ١٨٨

١- (١) «مشكوكه الحكم» صحيحه ظاهراً. م ح - ي.

٢- (٢) درر الفوائد: ٣٥١.

فيه فلا يمتنع التمسك بالإطلاق.

توضيح ذلك: أن ما هو متأخر عن الأمر إنما هو وجود هذا النوع من القيود خارجاً، حيث إن المكلف لا يقدر على أن يأتي بالصلاة مثلاً بداعي أمرها إلا بعد تعلق الأمر بها، لكن الأحكام لا تتعلق بموضوعاتها بوجوداتها الخارجيه، بل بعناوينها التي تصوّرها الحاكم وأوجدها في ذهنه، ولا ريب في إمكان تصوّر الموضوع بجميع أجزائها وشرائطها حتى القيود المتوقّفه في وجودها الخارجى على الأمر، فإن الحاكم حينما يريد أن يأمر بالصلاة يتمكن من تصوّر جميع ما له دخل في حصول الغرض منها من الركوع والسجود والتكبيره وسائر أجزائها وشرائطها حتى قيد «إتيانها بداعي أمرها»، ومن قال بامتناع أخذ هذا النحو من القيود في متعلق الأمر خلط بين وجوده الخارجى والذهنى، فإنّ الأول يتوقّف على الأمر دون الثانى.

وعلى هذا فكما أن الأمر يتمكن من أن يتصوّر مع صلاه الجمعه حالاتها التي يمكن أن تتّصف بها قبل الحكم - مثل كونها فى المسجد أو الدار - كذلك يتمكن من أن يتصوّر معها الأوصاف المتأخّره عنه - ككونها معلومه الحكم أو مشكوكته - فكيف يمكن أن تكون صلاه الجمعه فى الواقع واجبه مطلقاً - سواء علم بوجوبها أو شكّ فيه - ومع ذلك يرخص الشارع فى تركها بمقتضى الأماره المخطئه؟!

وثانياً: أنا نمنع أن يكون الشكّ فى الحكم متأخراً عن ذلك الحكم المشكوك، ضروره أنه خلاف ما نجده فى أنفسنا، فإننا كثيراً ما نشكّ فى وجوب شيء، مع أنه لم يكن واجباً فى الواقع.

على أن الالتزام بتوقّف الشكّ على ثبوت المشكوك يستلزم انقلابه إلى

اليقين، فإن من شك في وجوب صلاه الجمعه مثلاً لو اعتقد أن الشك لا يتحقق إلا بعد تحقق المشكوك صار عالماً بوجوبها بصرف الشك فيه (١).

وثالثاً: سلّمنا استحاله أخذ القيود المتأخره عن الحكم في موضوعه في مقام الإثبات ودلاله الدليل، لكنّ الحكم في الواقع ومقام الثبوت لا يخلو إما أن يكون مجعولاً لخصوص العالم به أو يعمّ العالم والجاهل كليهما، إذ لا يتطرّق الإهمال أو الإجمال في مقام الثبوت، وحيث إنّ اختصاصه بالعالم يستلزم التصويب الذي قام الإجماع والأخبار المتواتره على بطلانه فلا بدّ من أن يؤخذ موضوع الحكم في مقام الثبوت لا بشرط، فيعمّ العالم بالحكم والشاكّ فيه، بل والعالم بضدّه، فصلاه الجمعه التي حكم الشارع بوجوبها واقعاً لم تتقيّد بقيد في مقام الثبوت، فهي واجبه سواء كانت معلومه الحكم أو مشكوكته، فإذا قامت الأماره على عدم وجوبها اجتمع حكمان متنافيان في موضوع واحد، وهو صلاه الجمعه المشكوكه الحكم، فأين تغاير موضوع الحكمين الذي ادّعا هذا السيّد المحقّق الجليل رحمه الله؟!

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المسأله

٤ - ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله لحلّ الإشكال، حيث قال:

والتحقيق في الجواب هو أن يقال: إنّ الموارد التي توهم وقوع التضادّ بين الأحكام الظاهريّه والواقعيّه على أنحاء ثلاثه:

أحدها: موارد قيام الطرق والأمارات المعتمره على الخلاف.

ص: ١٩٠

١- (١) وتقدّم نظير هذا الإشكال عند المناقشه في كلام صاحب الكفايه في كتاب القطع، حيث قال: القطع متأخر عن المقطوع متفرّع عليه، فأوردنا عليه بأنّ القطع كثيراً ما يكون جهلاً مركّباً، فكيف يتوقّف وجوده على وجود المقطوع؟ على أنّه يستلزم أن لا يكون لنا قطع مخالف للواقع أصلاً. منه مدّ ظلّه.

ثانيها: موارد مخالفه الأصول المحرزه (١) للواقع.

ثالثها: موارد تخلف الأصول الغير المحرزه عن الواقع.

والتفصيلى عن الإشكال يختلف بحسب اختلاف المجعول فى هذه الموارد الثلاثة، ويختص كل منها بجواب يخصه، فينبغى إفراد كل منها بالبحث.

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى باب الأمارات

ثم قال:

أمّا فى باب الطرق والأمارات فليس المجعول فيها حكماً تكليفيّاً حتّى يتوهم التضادّ بينه وبين الحكم الواقعى، بناءً على ما هو الحقّ عندنا: من أنّ الحجّية والطريقتيه من الأحكام الوضعيه المتأصّله بالجعل ومما تنالها يد الوضع والرفع ابتداءً ولو إمضاءً، لما تقدّمت الإشارة إليه: من أنّه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم وإثبات مقاصدهم، بل هى عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفه الطريق للواقع، وليس اعتمادهم عليها من باب الاحتياط ورجاء إدراك الواقع، لأنّه ربما يكون طرف الاحتمال تلف النفوس والأموال وهتك الأعراض، فلو كان اعتمادهم على الطرق لمحض رجاء إدراك الواقع لكان الاحتياط بعدم الاعتماد عليها فى مثل هذه الموارد ممّا يكون خطر المخالفه عظيمًا، فإقدامهم على العمل بالطرق والأمارات والاعتماد عليها مع هذا الاحتمال ليس إلّا المكان تنزيل احتمال المخالفه منزله العدم وكأنّه لم يكن مع وجوده تكويناً.

فلا يقال: لعلّ اعتمادهم عليها لمكان حصول العلم لهم منها، فإنّ ذلك ممّا

ص: ١٩١

١- (١) سيأتى المراد من الأصول المحرزه وغير المحرزه. م ح - ي.

يكذِّبه الوجدان، لوضوح وجود احتمال مخالفه الطريق للواقع في أنفسهم، ومع ذلك يعتمدون عليها في إثبات مقاصدهم، لمكان أن الطرق عندهم من حيث الإلتقان والاستحكام كالأسباب المفيدة للعلم، وليس عند العقلاء جعل وتعبد وتشريع، حتى يقال: إنَّ المجعول عندهم ما يكون منشأً لانتزاع هذا الاعتبار والحجّيه، بل نفس الحجّيه والوسطيه في الإثبات أمرٌ عقلائي قابل بنفسه للاعتبار من دون أن يكون هناك ما يكون منشأً للانتزاع من حكم تكليفي.

فالأقوى أنّ الحجّيه والوسطيه في الإثبات بنفسها ممّا تنالها يد الجعل بتتيم كشفها، فإنّه لا بدّ في الأماره من أن يكون لها جهه كشف عن الواقع كشفاً ناقصاً، فللشارع تتيم كشفها ولو إمضاءً بإلغاء احتمال الخلاف في عالم التشريع، كما ألغى احتمال الخلاف في العلم في عالم التكوين، فكأنّ الشارع أوجد في عالم التشريع فرداً من العلم، وجعل الطريق محرزاً للواقع كالعلم بتتيم نقص كشفه وإحرازه، ولذا قامت الطرق والأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيه، كما تقدّم تفصيله.

وإذ قد عرفت حقيقه المجعول في باب الطرق والأمارات وأنّ المجعول فيها نفس الوسطيه في الإثبات، ظهر لك: أنّه ليس في باب الطرق والأمارات حكم حتى ينافى الواقعي ليقع في إشكال التضادّ أو التصويب، بل ليس حال الأماره المخالفه إلّا كحال العلم المخالف، فلا يكون في البين إلّا الحكم الواقعي فقط مطلقاً، أصاب الطريق الواقع أو أخطأ، فإنّه عند الإصابه يكون المؤدّي هو الحكم الواقعي، كالعلم الموافق، ويوجب تنجيز الواقع وصحّحه المؤاخذه عليه، وعند الخطأ وعدم الإصابه يوجب المعدوريه وعدم صحّحه المؤاخذه عليه، كالعلم المخالف، من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول(1).

ص: ١٩٢

إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخصاً.

وأساسه يرجع إلى الكلام المتقدم من المحقق الخراساني رحمه الله، من أن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجتيه، والحجتيه المجمعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في رفع الغائله عن الأمارات

والجواب الأصلي هو الجواب المتقدم هناك.

لكن ينبغي البحث حول نكات اخر من كلامه: بعضها صحيحه وبعضها باطله.

أما النكات الصحيحه:

فمنها: أن الأمارات المعتره عند الشارع هي الأمارات المعتره عند العقلاء، وليست بتأسيسيه. نعم، بعض الأمارات العقلايه مردوده شرعاً كما تقدم، بل الظاهر أن بأيدينا أماره شرعيه غير عقلايه، وهي كون حسن الظاهر أماره على العداله التي هي الملكه الراسخه في نفس الإنسان الباعثه له على إتيان الواجبات وترك المحرمات، كما يدل عليه صحيحه ابن أبي يعفور(1)،

ص: ١٩٣

١- (١) وهي ما روى - في وسائل الشيعه ٣٩١:٢٧، كتاب الشهادات، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١ - عن عبدالله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بيم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تُقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتنايب الكبائر التي أوعده الله عزّ وجلّ عليها النار، من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك، والدلاله على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ونفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تركيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهنّ، وحفظ مواقيتهنّ بحضور جماعه من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلّامن علّه، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاهم عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلّماخيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاهم، فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين». الحديث. فقوله عليه السلام: والدلاله على ذلك كله، إلى آخر ما نقلناه بيان امور تدلّ على وجود العداله في صاحبها.

م ح - ٥.

فحسن الظاهر - ولو لم يفد الظنّ - أماره على العدالة شرعاً، من دون أن يكون كذلك عند العقلاء.

فالنسبه بين الأمارات المعتبره الشرعيه والعقلانيه عموم من وجه.

ومنها: أنّه ليس للشارع حكم ظاهري مجعول على طبق مؤدى الطرق والأمارات.

وأما المطالب المخدوشه:

فمنها: أنّه رحمه الله تخيل أنّ كاشفيّه الأمارات وطريقتيها - وبتعبيره رحمه الله: وسطيتها في الإثبات - أيضاً من الأمور المجعوله، كالحجّيه، ولذا عطفها عليه بقوله: «إنّ الحجّيه والطريقيه من الأحكام الوضعيه المتأصّله بالجعل ومما تنالها يد الوضع والرفع ابتداءً».

وكلامه رحمه الله وإن كان صحيحاً بالنسبه إلى حجّيه الأمارات، فإنّها مجعوله ولو بجعل إمضائي، إلّا أنّه مردود بالنسبه إلى طريقتيها، لأنّ الطريقيه والكاشفيه من أوصافها التكوينيّه التي ترتبط به تعالى بما هو خالق، لا بما هو شارع.

ومنها: قياس الأمارات بالقطع، فكما أنّ مخالفه القطع للواقع أحياناً لا تنافي حجّيته، لعدم جعل حكم ظاهري على طبقه كي يلزم منه اجتماع حكّمين متضادّين، بل حجّيته تكون بمعنى المنجزيه والمعدّريه، فكذلك الأمارات.

فإنّه قياس مع الفارق، لكون حجّيه القطع أمراً عقلياً، ولا تنالها يد الجعل

إثباتاً ونفيًا، فحجّيته لا تستلزم الترخيص من قبل الشارع في مخالفه الحكم الواقعي، بخلاف الإمارات، فإنّ حجّيتها مجعوله شرعاً، والحجّية فيها وإن كانت بمعنى المنجزية والمعدّريه - كالقطع - وليست بمعنى جعل حكم ظاهري على طبقها، إلّا أنّ بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه مع ترخيص الشارع في تركه - كما يقتضيه حجّيه الأماره المخطئه - أمران متنافيان كما تقدّم في جواب كلام المحقّق الخراساني رحمه الله.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في الأصول المحرزه

(١)

ثمّ قال:

وأما الأصول المحرزه: فالأمر فيها أشكل، وأشكل منها الأصول الغير المحرزه - كأصالة الحلّ والبراءه - فإنّ الأصول بأسرها فاقده للطريقته، لأخذ الشكّ في موضوعها، والشكّ ليس فيه جهه إرائه وكشف عن الواقع، حتّى يقال: إنّ المجعول فيها تميم الكشف، فلا بدّ وأن يكون في مورد الأصول حكم مجعول شرعي، ويلزمه التضادّ بينه وبين الحكم الواقعي عند مخالفه

ص: ١٩٥

١- (١) لا ريب في أنّ جميع الأصول العمليه موردها الشكّ في الحكم الواقعي، وقسمها المحقّق النائيني رحمه الله إلى قسمين: محرزه وغير محرزه، وأراد بالأصول المحرزه التي عبّر عنها ب «الأصول التنزيليه» أيضاً ما كان لسان دليله لزوم البناء عملاً على أحد طرفي الشكّ والمعامله معه معامله الواقع وإلغاء احتمال الخلاف عنه، ك «الاستصحاب» فإنّ مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» يكلّفنا بالبناء العملي على المتيقّن السابق فيما إذا شكّنا في بقاءه وارتفاعه، وك «قاعده التجاوز» بناءً على كونها أصلاً عملياً، فإنّ ما روى - في وسائل الشيعه ٣١٧:٦، كتاب الصلاه، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣ - من قوله عليه السلام في جواب من سأله عن الشكّ في الركوع وقد دخل في الركعه اللاحقه: «بلى قد ركعت» يدلّ على لزوم البناء على تحقّق الركوع في موارد الشكّ فيه بعد التجاوز عن محلّه، وأما الأصول الغير المحرزه فأراد بها ما حكم فيه على نفس الشكّ من دون النظر إلى أحد طرفيه وإلغاء احتمال الخلاف عنه، كأصالة البراءه والحليّه والطهاره. م ح - ي.

هذا، ولكنّ الخطب في الأصول التنزيلية هين؛ لأنّ المجموع فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم، ولأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيه، لكونها متكفله للجبهه الثالثه (1) التي يكون القطع واجداً لها، وهو الجرى على وفق القطع وترتيب آثار المقطوع عملاً كما أنّ الأماره تكون واجده للجبهه الثانيه، وهي جهه الإحراز والكاشفیه - على ما تقدّم بيانه - فالمجموع في الأصول التنزيلية ليس أمراً مغايراً للواقع، بل الجعل الشرعي إنّما تعلق بالجرى العملي على المؤدى على أنّه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله عليه السلام في بعض أخبار قاعده التجاوز: «بلى قد ركعت» فإن كان المؤدى هو الواقع فهو، وإلّا كان الجرى العملي واقعاً في غير محلّه من دون أن يكون قد تعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه.

وبالجملة: ليس في الأصول التنزيلية حكم مخالف لحكم الواقع، بل إذا كان المجموع فيها هو البناء العملي على أنّ المؤدى هو الواقع، فلا يكون ما وراء الواقع حكم آخر حتّى يناقضه ويضاده (2)، إنتهى كلامه في الأصول المحرزه ملخصاً.

ص: ١٩٤

-
- ١- (١) قال المحقّق النائيني رحمه الله: يجتمع في القطع جهات ثلاث: الجبهه الأولى: جهه كونه صفه قائمه بنفس العالم... الجبهه الثانيه: جهه إضافه الصوره لذى الصوره، وهي جهه كشفه عن المعلوم ومحرزيتته له وإرائته للواقع المنكشف... الجبهه الثالثه: جهه البناء والجرى العملي على وفق العلم... فوائد الأصول ٣: ١٦. م ح - ٥.
- ٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ١١٠.

نقد ما أفاده رحمه الله في رفع الإشكال عن الأصول المحرزه

ويظهر جوابه ممياً تقدّم في باب الأمارات، فإنّ إشكال التنافي والتناقض لا يختصّ بما إذا جعل على وفق مؤدّى الأصول حكم ظاهري شرعي مخالف للحكم الواقعي، فإنّك عرفت أنّ الحكم الواقعي لا- يمكن أن يجتمع مع ترخيص الشارع في تركه، فكيف يمكن أن يكون الركوع جزءاً للصلاه مطلقاً حتّى في حال النسيان، ومع ذلك حكم الشارع بقوله: «بلى قد ركعت» بلزوم البناء على تحقّقه عند الشكّ فيه بعد التجاوز عن محلّه؟!!

وبعبارة اخرى: لا- يمكن الجمع بين ثبوت الجزئية المطلقة للركوع الشامله لحال الذكر والنسيان وبين التعيّد بالبناء على تحقّق الركوع عند الشكّ فيه، لاستلزامه الجمع بين المتنافيين إذا كانت الصلاه في الواقع فاقده للركوع.

رأى المحقّق النائيني رحمه الله في الأصول غير المحرزه

ثمّ قال رحمه الله:

وأما الأصول الغير المحرزه: - كأصالة الاحتياط (١) والحلّ والبراءه - فقد عرفت أنّ الأمر فيها أشكل، فإنّ المجعول فيها ليس الهوهويّه (٢) والجري العملي على بقاء الواقع، بل مجرد البناء على أحد طرفي الشكّ من دون إلغاء الطرف الآخر والبناء على عدمه، بل مع حفظ الشكّ يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجعوله في أصالة الاحتياط والحليّه المجعوله في

ص: ١٩٧

-
- ١- (١) المراد بها أصالة الاحتياط في الشبهات البدويه التي وقع النزاع بين الأصوليين والأخباريين في أنّها هل هي مجرى البراءه أو الاحتياط، وأما أصالة الاحتياط الجارويه في الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالي فليست محلّ الكلام في المقام. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) أي البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع. م ح - ي.

أصالة الحلّ تناقض الحليّيه والحرمة الواقعيّيه على تقدير تخلف الأصل عن الواقع، بدهاه أنّ المنع عن الاقتحام فى الشىء، كما هو مفاد أصاله الاحتياط، أو الرخصه فيه، كما هو مفاد أصاله الحلّ، ينافى الجواز فى الأوّل، والمنع فى الثانى.

وقد تصدّى بعض الأعلام لرفع غائله التضادّ بين الحكمين باختلاف الرتبه، فإنّ رتبه الحكم الظاهرى رتبه الشكّ فى الحكم الواقعى، والشكّ فى الحكم الواقعى متأخّر فى الرتبه عن نفس وجوده، فيكون الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى، ولا تضادّ بين المختلفين فى الرتبه، لأنّ وحده الرتبه من جمله الوحدات الثمان التى تعتبر فى التناقض والتضادّ.

هذا، وأنّت خبير بفساد هذا التوهّم، فإنّ الحكم الظاهرى وإن لم يكن فى رتبه الحكم الواقعى، إلّا أنّ الحكم الواقعى يكون فى رتبه الحكم الظاهرى، لانحفاظ الحكم الواقعى فى مرتبه الشكّ فيه، فتأخّر رتبه الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى لا يرفع غائله التضادّ بينهما إلّا بضمّ مقدّمه اخرى إلى ذلك.

وتوضيح ذلك: أنّ للشكّ فى الحكم الواقعى اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقه للحكم الواقعى أو موضوعه - كحاله العلم والظنّ - وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يضاّد الحكم الواقعى، لانحفاظ الحكم الواقعى عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجّباً للحيره فى الواقع وعدم كونه موصلّاً إليه ومنجزاً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل (1).

ص: ١٩٨

١- (١) وذكر قبيل هذا أنّ متمم الجعل فيما نحن فيه يتكفل لبيان وجود الحكم فى زمان الشكّ فيه، ومراده من المتمم هو أصاله الاحتياط. فوائد الأصول ٣: ١١٤. م ح - ى.

ومنجزاً للواقع وموصلاً إليه، كما أنه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع - حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية ومناطق الأحكام الشرعية - فلو كانت مصلحة الواقع مهمّة في نظر الشارع كان عليه جعل المتّم - كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه - فإنّه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعايه وأهمّ في نظر الشارع من مفسده حفظ دم الكافر، اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقي بوجوب الاحتياط في موارد الشكّ، حفظاً للحمى وتحزّراً عن الوقوع في مفسده قتل المؤمن، وهذا الحكم الطريقي إنّما يكون في طول الحكم للواقع، نشأ عن أهمّيّه المصلحة الواقعيّه، ولذا كان الخطاب بالاحتياط خطاباً نفسياً وإن كان المقصود منه عدم الوقوع في مخالفه الواقع، إلّا أنّ هذا لا يقتضى أن يكون خطابه مقدّمياً، لأنّ الخطاب المقدّمى هو ما لا- مصلحة فيه أصلاً، والاحتياط ليس كذلك؛ لأنّ أهمّيّه مصلحة الواقع دعت إلى وجوبه، فالاحتياط إنّما يكون واجباً نفسياً للغير، لا- واجباً بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفه التكليف بالاحتياط عند تركه وإدائه إلى مخالفه الحكم الواقعي، لا على مخالفه الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في خاتمه الاشتغال.

فإن قلت: إنّ ذلك يقتضى صحّه العقوبه على مخالفه الاحتياط، صادف الواقع أو خالفه، لأنّ المفروض كونه واجباً نفسياً، وإن كان الغرض من وجوبه هو الوصوله إلى الأحكام الواقعيّه وعدم الوقوع في مفسده مخالفتها، إلّا أنّ تخلف الغرض لا- يوجب سقوط الخطاب، فلو خالف المكلف الاحتياط وأقدم على قتل المشتبه وصادف كونه مهدور الدم كان اللازم استحقاقه للعقوبه، لأنّه قد خالف تكليفاً نفسياً.

قلت: فرق بين علل التشريع وعلل الأحكام، والذي لا يضرّ تخلفه ولا يدور الحكم مداره هو الأوّل، لأنها تكون حكمه لتشريع الأحكام، فيمكن أن يكون تحقّق الحكمه في مورد عله لتشريع حكم كلى، وأما عله الحكم، فالحكم يدور مدارها ولا يمكن أن يتخلف عنها - كما أوضحناه في محله - ولا- إشكال أنّ الحكم بوجود حفظ نفس المؤمن عله للحكم بالاحتياط، لأنّ أهمّيّه ذلك أوجب الاحتياط، فلا يمكن أن يبقى وجوب الاحتياط في مورد الشكّ مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه، ولكن لما كان المكلف لم يعلم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه أو لا يجب، كان اللازم عليه هو الاحتياط، تحرّزاً عن أن يكون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه، فيقع في مخالفه الحكم الواقعي.

ومن ذلك يظهر: أنّه لا- مصادّه بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي، فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتّحد مع الوجوب الواقعي ويكون هو هو، وإن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه فلا- يجب الاحتياط، لانتفاء عله، وإنّما المكلف يتخيّل وجوبه، لعدم علمه بحال المشتبه، فوجوب الاحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدمي، وإن كان من جهة اخرى يغيره.

والحاصل: أنّه لَمّا كان إيجاب الاحتياط متممّاً للجعل الأوّلي من وجوب حفظ نفس المؤمن، فوجوبه يدور مدار الوجوب الواقعي، ولا يعقل بقاء المتمم - بالكسر - مع عدم وجوب المتمم - بالفتح -، فإذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعي فلا يعقل أن يقع بينهما التضادّ، لاتّحادهما في مورد المصادفه، وعدم وجوب الاحتياط في مورد المخالفه، فأين

هذا كله إذا كانت مصلحة الواقع تقتضى جعل المتمم: من إيجاب الاحتياط، وإن لم تكن المصلحة الواقعيه تقتضى ذلك ولم تكن بتلك المشابه من الأهميه بحيث يلزم للشارع رعايتها كيفما أتفق، فللشارع جعل المؤمن، كان بلسان الرفع، كقوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون»^(١)، أو بلسان الوضع، كقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال»^(٢)، فإنّ المراد من الرفع فى قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» ليس رفع التكليف عن موطنه حتّى يلزم التناقض، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات وإيجاب الاحتياط، فالرخصه المستفاده من قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» نظير الرخصه المستفاده من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فكما أنّ الرخصه التى تستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا تنافى الحكم الواقعى ولا تضاده، كذلك الرخصه التى تستفاد من قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون»، والسرّ فى ذلك: هو أنّ هذه الرخصه تكون فى طول الحكم الواقعى ومتأخّر رتبته عنها، لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ فى الحكم من حيث كونه موجباً للحيره فى الواقع وغير موصل إليه ولا منجز له، فقد لوحظ فى الرخصه وجود الحكم الواقعى، ومعها كيف يعقل أن تضادّ الحكم الواقعى.

وبالجملة: الرخصه والحليّه المستفاده من «حديث الرفع» و«أصالة الحلّ» تكون فى عرض المنع والحرمة المستفاده من «إيجاب الاحتياط»، وقد عرفت أنّ إيجاب الاحتياط يكون فى طول الواقع ومتفرّعاً عليه، فما يكون فى عرضه

ص: ٢٠١

١- (١) وسائل الشيعه ١٥:٣٦٥، كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧:٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

يكون في طول الواقع أيضاً، وإلا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه (١)، إنتهى كلامه.

نقد كلامه رحمه الله في الأصول غير المعرزه

وفي مواضع من كلامه نظر:

منها: أنه فرّق بين اعتباري الشكّ في الحكم الواقعي بأنّه لو اعتبر بعنوان أنّه من حالاته وطوارئه اللاحقه له أو لموضوعه - كالعلم والظنّ - لامتنع أن يجعل موضوعاً لحكم يضادّ الحكم الواقعي، لانحفاظ الحكم الواقعي عنده، وإن اعتبر بما أنّه موجب للحيثه في الواقع غير موصل إليه فلا يمتنع أن يؤخذ موضوعاً لما يكون متمماً للجعل ومنجزاً للواقع وموصلاً إليه - كأصالة الاحتياط - كما أنّه لا يمتنع أن يؤخذ موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع - كأصالة البراءه والحليّه - وذلك لتأخر الحكم الظاهري عن الواقعي رتبته، لأنّ موضوعه هو الشكّ في الحكم من حيث كونه موجباً للحيثه في الواقع، والشكّ في الحكم بهذا الاعتبار متأخر عن نفس ذلك الحكم.

وهذا كلام عجيب، فإنّ الشكّ في الحكم بالاعتبار الأول أيضاً متأخر عنه، ولولا ذلك لما صحّ تعبيره رحمه الله عنه بالحالات والعوارض اللاحقه له، ضروره أنّ العرض يكون متأخراً عن معروضه ولو رتبته.

والحاصل: أنّنا لم نفهم الفرق بين اعتباري الشكّ في الحكم الواقعي بكونه بأحد الاعتبارين متأخراً عنه دون الآخر، فلا يصحّ القول بإمكان جعله بأحد الاعتبارين موضوعاً للحكم الظاهري دون الاعتبار الآخر.

ص: ٢٠٢

ومنها: أنه قال في ذيل كلامه: إن الرخصه والحلّيه المستفاده من حديث الرفع وأصالة الحلّ تكون في عرض المنع والحرمة المستفاده من إيجاب الاحتياط (1)، ولما كان إيجاب الاحتياط في طول الواقع فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً، وإلا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه.

وهو منظور فيه، إذ ثبت في العلوم العقليّه أنّ التقدّم والتأخر الرتبيّين تابعان لوجود الملا-ك في المتقدّم والمتأخر، فإنّ صرف كون الشيء في عرض المتأخر رتبه عن الشيء لا- يستلزم تأخره عنه أيضاً، فإنّ المعلول متأخر رتبه عن علته، لمكان العليّه والمعلوليّه، وأمّا ما هو في رتبه المعلول من المقارنات الخارجيه فليس محكوماً بالتأخر الرتبي عن تلك العلّه كما هو واضح في محلّه وعند أهله.

فكون الحكم بوجوب الاحتياط متأخراً عن الحكم الواقعي - بملا-ك كونه ناشئاً عن أهمّيه المصلحه الواقعيّه - لا يقتضى أن تكون الرخصه والحلّيه المستفاده من «حديث الرفع» و «أصالة الحلّ» أيضاً متأخره عنه، لعدم تحقّق ملاك التأخر فيها، وإن كانت في عرض إيجاب الاحتياط.

ومنها: أنّ ما أفاده في أصل مسأله الاحتياط - من أنه لا مضاده بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي، بل الاحتياط شرع لأجل التحفّظ على مصلحه الواقع - كلام دقيق متين، لكن ما ذكره عقيبه - من أنّ المشتبه إن كان

ص: ٢٠٣

١- (١) والشاهد على كونهما في عرض واحد أنّ الشارع كان متمكناً من إيجاب الاحتياط مكان الحكم بالرخصه والحلّيه، ولو حكم بالاحتياط لكان متأخراً عن الحكم الواقعي لا محاله. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام المحقّق النائيني رحمه الله.

مِمَّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي ويكون هو هو، وإن لم يكن المشتبه ممَّا يجب حفظ نفسه فلا- يجب الاحتياط، لانتفاء علته، وإنما المكلف يتخيّل وجوبه، لعدم علمه بحال المشتبه - كلام فاسد، فإنّ وجوب الاحتياط موضوعه هو الشكّ في كون المشرف على الغرق مثلاً مؤمناً محقون الدم أو كافراً مهدور الدم، فكلمة تحققت هذه الشبهة وجب الاحتياط، ولا- منافاه بينه وبين الحكم الواقعي لنضطرّ إلى رفعها بالقول باتّحادهما فيما إذا كان في الواقع مؤمناً وبعدم وجوب الاحتياط وكونه أمراً تخيّلياً وهمياً إن كان كافراً، لاختلافهما بحسب الموضوع، فإنّ موضوع الحكم الواقعي هو حفظ النفس المحترمة، وموضوع وجوب الاحتياط هو «المشتبه»، فكلمة تحققت عنوان «المشتبه» وجب الاحتياط، سواء كان في الواقع مؤمناً أو كافراً.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في مثل قاعده الحليّه والطهاره

ثمّ إنّ هذا المحقق الكبير - مع إطاله الكلام وإتباع نفسه الزكيه في استخدام ألفاظ واصطلاحات عديده - عجز عن حلّ غائله التضادّ في مثل قاعده الطهاره والحليّه، ضروره أنّ شرب التتن مثلاً- لو كان حراماً في الواقع ولكنّا شككنا في حليّته وحرّمته فأجرينا فيه أصاله الحليّه المستفاده من قوله عليه السلام:

«كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»^(١) لكان من مصاديق اجتماع المتنافيين، ولا يمكن رفعه بالبيان المتقدّم في كلام المحقق النائيني رحمه الله كما لا يخفى، وهكذا الأمر في قاعده الطهاره.

ص: ٢٠٤

١- (١) وسائل الشيعه ١٧: ٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

إذا تبين لك فساد ما ذكره الأعلام في المقام فاتضح لك أن مقتضى التحقيق ما تقدم، من أن المسأله نظير باب التزاحم، فإن للمولى أحكاماً واقعیه فعلیه كثيره، وإذا كانت تلك الأحكام مجهوله للمكلف فلا بد للشارع إمّا من إيجاب الاحتياط الذى يحكم به العقل أيضاً فى جميع الموارد، أو من التعبد بالأمارات العقلانيه والأصول العمليه، وحيث إن العمل بالاحتياط يستلزم العسر والخرج وتنفر كثير من الناس من أصل الإسلام، التجأ الشارع إلى الأمارات والأصول العمليه التى منها أصاله الطهاره والحليه، تسهياً للعباد، والأحكام الواقعيه وإن كانت باقيه على فعليتها إلا أن الشارع رفع اليد عنها فيما إذا كانت مخالفه لمقتضى الأمارات والأصول، كما رفع اليد عمّا زاد على قدره المكلف فى باب المتزاحمين، وإن كان رفع اليد فى باب التزاحم ناشئاً عن عدم قدره المكلف على امتثال الجميع، وفى المقام عن مصلحه أقوى، وهى كون الإسلام شريعته سمحه سهله يرغب الناس فيها وتبقى خالده إلى يوم القيامة.

وحاصل ما تقدم من المباحث أمران:

أ - أن جميع الأدله التى تمسك بها ابن قبه وأتباعه كانت مخدوشه، ولم يثبت بها استحاله التعبد بالمظنه.

ب - أن الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى أمر ممكن ناشٍ عن مصلحه مهمه.

هذا تمام الكلام فى البحث عن إمكان التعبد بالأمارات غير العلميه واستحاله.

الأمر الثانى: فىما يقتضيه الأصل فىما شك فى حجة

أشاره

لا- إشكال ولا- كلام فىما علم اعتباره أو عدم اعتباره، إنما البحث فى الظنون التى لم يقم فىها دليل على أحد الطرفين، فبقيت مشكوكه الحجة.

هاهنا وجوه ذكروها لإثبات عدم حجة:

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

١- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من أن التعبد بالظن الذى لم يدل على التعبد به دليل محزم بالأدلة الأربعة، ويكفى من الكتاب قوله تعالى: «قُلْ ءَأَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»^(١)، دل على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء^(٢)، ومن السنة قوله عليه السلام فى عداد القضاء من أهل النار: «ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم»^(٣)، ومن الإجماع ما ادّعه الفريد

ص: ٢٠٧

١- (١) يونس: ٥٩.

٢- (٢) لا يقال: الأماره المشكوكه الحجة يمكن أن تكون حجة فى الواقع، ولو كانت حجة لكان العمل بها من مصاديق «ما أذن الله تعالى به» ولا- يصدق عليه «الافتراء» المحرم. فإنه يقال: المراد ب «الإذن» فى الآية الشريفه بحسب المتفاهم العرفى هو الإذن الظاهر الواصل إلى المكلف، لا صرف الإذن الواقعى، ولو لم يتبين للعبد. منه مدّ ظله.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٧: ٢٢، كتاب القضاء، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦.

البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء، ومن العقل تقييح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى، ولو كان عن جهل مع التقصير (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد ما استدل به الشيخ رحمه الله في المسأله

ويرد عليه أن المدعى عدم حجّيه الأماره المشكوكه الاعتبار (٢)، وهذه الأدله ليست بصدد إثبات هذا المطلب، بل تدلّ على حرمة إسناد مفاد هذا النوع من الأمارات إلى الله تعالى.

إن قلت: نعم، ولكن يتم المطلوب بالملازمه بين حرمة الإسناد وعدم الحجّيه.

قلت: ما الدليل على إثبات هذه الملازمه لو ادعى الشكّ فيها؟

بل بعضهم أقاموا البرهان على عدمها بإيراد نقوض عليها:

منها: ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أن الظنّ الانسدادي على تقدير الحكومه حجّه، ومع ذلك يحرم إسناد مفاده إلى الله تعالى، لاستقلال العقل بحجّيته من دون أن يكشف حجّيته الشرعيه (٣).

لكن يرد عليه أن الظنّ الانسدادي على تقدير الحكومه لا يتّصف بالحجّيه أصلاً (٤)، فإنّ واقعيته هو الحكم بتبويض الاحتياط في موارد احتمال التكليف

ص: ٢٠٨

١- (١) فرائد الأصول: ١: ١٢٥.

٢- (٢) وبتعبير المحقق الخراساني رحمه الله: «الشكّ في الحجّيه يساوق القطع بعدم الحجّيه». منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣٢٣.

٤- (٤) بخلاف الظنّ الانسدادي على تقدير الكشف، فإنّه حجّه شرعيه منكشفه من طريق العقل. منه مدّ ظلّه.

الإلزامى، لا الحكم بحجّيته.

توضيح ذلك: أنّ دليل الانسداد يبتنى على مقدمات:

أ - أنّا نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف إلزاميه كثيره فعليه فى الشريعه.

ب - أنّه قد انسدّ علينا باب العلم والعلمى إلى كثير منها.

ج - أنّه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرّض لامتنالها أصلاً.

د - أنّه لا يجب علينا الاحتياط فى أطراف علمنا، بل لا يجوز فيما إذا كان موجباً لاختلال النظام.

ه - أنّ الإطاعه الوهميه أو الشكّيه مع التمكن عن الظنّيه قبيحه، لكونها ترجيحاً للمرجوح على الراجح.

فيستقلّ العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعه الظنّيه لتلك التكاليف المعلومه.

وهذا عبارته اخرى عن الاحتياط فى بعض موارد احتمال التكليف، فإنّ العقل - بعد أن حكم فى المقدمه الرابعه بعدم وجوب الاحتياط التامّ فى أطراف العلم الإجمالى لسعه دائرتها واستلزام الاحتياط فى جميعها العسر والخرج واختلال النظام - التجأ إلى التبعض فى الاحتياط، فحكم بلزوم العمل بالموارد المظنونه وترك الموارد المشكوكه والموهومه.

فلا يصحّ إطلاق الحجّه على الظنّ المطلق على تقدير الحكمه، لتكون شاهداً على عدم الملازمه بين حرمة إسناد مطلق الظنّ إلى الله تعالى وبين عدم حجّيته.

ومنها: ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله من أنّ الشكّ فى الحكم قبل الفحص حجّه، ومع ذلك يحرم إسناد ذلك الحكم المشكوك إلى الله تعالى.

توضيح ذلك: أن جواز التمسك بأصالة البراءة في الشبهات الحكمية مشروط بالفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به، لأن من التفت إلى حكم وشك فيه فإن تمسك بأصالة البراءة بلا فحص كان الشك حجه، بمعنى أن ذلك الحكم المشكوك ينتج عليه إذا كان ثابتاً في الواقع، لكن لا يجوز إسناده إلى الله تعالى، فلا ملازمه بين حرمة التعبد بشيء وعدم حجتيته (١).

ومنها: ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله أيضاً، من أن وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية - لو قلنا به كالأخباريين - كان حجه منجزاً للحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها، ومع ذلك لا يجوز الحكم بأن ما تركناه باسناد أصالة الاحتياط حرام شرعاً (٢).

ويرد عليه أيضاً أن الشك ليس بحجه إلتسامحاً وبعنوان الوصف بحال متعلق الموصوف، فإن الحجه واقعاً هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف لزوميه، فلولا هذا العلم الإجمالي لما كان الشك حجه منجزاً للواقع، لا قبل الفحص عن الدليل ولا بعده.

إن قلت: هذا يستلزم أن لا يجوز التمسك بالبراءة حتى بعد الفحص، لتنجز الحكم بالعلم الإجمالي من دون فرق بين صورتى الفحص وعدمه.

قلت: نعم، ولكن المؤمن الشرعي من العقوبة بالنسبه إلى ما بعد الفحص موجود لو انجز أصالة البراءة إلى مخالفه الحكم الواقعي.

وهكذا الأمر بالنسبه إلى حجتيه إيجاب الاحتياط (٣).

ص: ٢١٠

١- (١) ما وجدناه في تقارير بحثه الذي ألفه الشيخ محمد تقى البروجردى وسمّاه «نهاية الأفكار». م ح - ي.

٢- (٢) نهاية الأفكار ٣: ٨٠.

٣- (٣) فإن الاحتياط لا يجب إلا إذا كان الشك في الحكم مسبقاً بالعلم الإجمالي بوجود أحكام إزمية ولم ينحل إلى العلم التفصيلي والشك البدوي بالظفر إلى عدّه منها من طريق العلم والعلمى. م ح - ي.

والحاصل: أنّ هذه النقوض - التي تمسّك بها المحقّق الخراساني والعراقي * لإثبات عدم الملازمه بين حرمة إسناد مؤدّى الأمارات المشكوكه إلى الله سبحانه وبين عدم حجّيتها - كلّها مخدوشه.

نعم، يكفى فى إبطال ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله صرف الشكّ فى الملازمه المذكوره كما أشرنا إليه.

البحث حول استصحاب عدم الحجّيه

٢ - أنّ الأصل عدم الحجّيه وعدم وقوع التعبد به وإيجاب العمل به.

ناقش فيه الشيخ الأعظم رحمه الله بقوله:

وفيه: أنّ الأصل وإن كان ذلك إلّا أنّه لا يترتب على مقتضاه شيء، فإنّ حرمة العمل بالظنّ يكفى فى موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجه إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج فى ذلك إلى الأصل ثمّ إثبات الحرمة.

والحاصل: أنّ أصله عدم الحادث إنّما يحتاج إليها فى الأحكام المترتبه على عدم ذلك الحادث، وأمّا الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفى فيه الشكّ، ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل.

وهذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجود اليقين بالفراغ، فإنّه لا يحتاج فى إجرائها إلى إجراء أصله عدم فراغ الذمه، بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ (١)، إنتهى كلامه.

ص: ٢١١

١- (١) فرائد الأصول ١: ١٢٧.

وناقش فيه المحقق الخراساني رحمه الله في حاشيته على الرسائل بوجهين، حيث قال:

قلت: الحجية وعدمها وكذا إيجاب التعبد وعدمه بنفسهما مما يتطرق إليه الجعل وتناوله يد التصرف من الشارع، وما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه جارياً، كان هناك أثر شرعي يترتب على المستصحب أو لا.

وقد أشرنا إلى أنه لا مجال للأصل في المسبب مع جريان الأصل في السبب كما حقق في محله.

هذا مع أنه لو كان الحجية وعدمها من الموضوعات الخارجيه التي لا يصح الاستصحاب فيها إلا بملاحظه ما يترتب عليها من الآثار الشرعيه فإنما لا يكون مجال لاستصحاب عدم الحجية فيما إذا لم يكن حرمة العمل إلا أثراً للشك فيها لا لعدمها واقعاً، وأما إذا كانت أثراً له أيضاً فالمورد وإن كان في نفسه قابلاً لكل من الاستصحاب والقاعده المضروبه لحكم هذا الشك إلا أنه لا يجرى فعلاً إلا الاستصحاب، لحكومته عليها.

والضابط: أنه إذا كان الحكم الشرعي مترتباً على الواقع ليس إلا فلا مورد ولا مجال إلا للاستصحاب، وإذا كان مترتباً على الشك فيه كذلك فلا مورد ولا مجال إلا للقاعده، وإذا كان مترتباً على كليهما كما في حكم الطهاره المترتبه على الواقع وعلى الشك فيه فالمورد وإن كان قابلاً لهما إلا أن الاستصحاب جارٍ دونها، لحكومته عليها، فاستصحاب حكم الطهاره في مسأله الشك في طهاره ما كان طاهراً أو استصحاب موضوعها - لحكومته على قاعدتها - جارٍ

دونها كما حَقَّق في محلِّه.

وفيما نحن فيه وإن كان حكم حرمة العمل والتعييد مترتباً على الشكِّ في الحجَّية، إلَّا أنَّه يكون مترتباً أيضاً على عدمها، لمكان ما دلَّ على حرمة الحكم بغير ما أنزل الله إليه من العقل والنقل، فيكون المتَّبَع فيه هو الاستصحاب.

ومن هنا انقذح الحال في استصحاب الاشتغال وقاعدته، وأنها لا تجرى معه، للورود عليها، وأمَّا لزوم الإتيان بالمحتمل فليس إلَّا بحكم العقل، لأجل انحصار المفرَّغ عن هذا التكليف المعلوم شرعاً به، لا بحكم الشرع ليلزم كون الاستصحاب مثبتاً (١)، إنتهى كلامه.

التحقيق في المسألة

والحقُّ أنَّه يمكن التوفيق بين هذين العَلَمين ورفع الخصومه من البين، فإنَّ المورد الذي ذهب الشيخ إلى عدم جريان الاستصحاب فيه غير المورد الذي قال المحقِّق الخراساني رحمه الله بجريانه فيه.

توضيح ذلك: أنَّ هاهنا عنوانين محرِّمين:

أحدهما: عنوان «التشريع» وهو إدخال ما ليس من الدين (٢) فيه، أو إخراج ما يكون من الدين (٣) عنه.

الثاني: عنوان «إسناد ما لا يعلم كونه من الله إليه».

والفرق بينهما أنَّ التشريع عنوان واقعي محرِّم بحرمة واقعيته، ولا دخل للعلم

ص: ٢١٣

١- (١) حاشيه كتاب فرائد الأصول: ٤٣.

٢- (٢) أى ما احرز عدم كونه من الدين، سواء احرز بالقطع، أو بأماره معتبره، أو بأصل محرز كالاستصحاب. م ح - ي.

٣- (٣) أى ما احرز كونه من الدين، سواء احرز بالقطع، أو بأماره معتبره، أو بأصل محرز كالاستصحاب. م ح - ي.

والجهل فيه، غايه الأمر لا يترتب عليه العقوبه إذا صدر عن جهل، كما أن مخالفه سائر الأحكام الواقعيه أيضاً كذلك، فإن الجهل يقتضى أن يكون المكلف معذوراً.

بخلاف العنوان الثانى، فإن عدم العلم مأخوذ فيه كما لا يخفى.

وما استدلل به الشيخ الأعظم رحمه الله وإن كان بعضها ناظراً إلى هذا العنوان الثانى، كقوله عليه السلام: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم» إلماً أن بعضها الآخر منطبق على «التشريع» كقوله تعالى: «قُلْ ءَأَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» فإن الافتراء عباره عن إسناد شىء إلى شخص مع العلم بأنه ليس منه.

نعم، يمكن الاستدلال على حرمه «إسناد ما لا يعلم كونه من الله تعالى إليه» ببعض آيات اخر، كقوله سبحانه: «وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا ءَابَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَأَيُّمُرُ بِالْفَحِشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (١).

والقول بحجتيه الأماره المشكوكه الحجتيه يمكن أن يرتبط بالعنوان الثانى، بل هو الظاهر فى بادئ النظر؛ لمكان الشك فى الحجتيه، فيكون من مصاديق «إسناد ما لا يعلم كونه من الله تعالى إليه» فإسناد حجتيها أو مفادها إلى الشارع محرم بمقتضى قوله تعالى: «أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ».

وعلى هذا التقريب لا- حاجه إلى الاستصحاب فى المقام، بل لا مجال له، لأنّ صرف الشك ليس موضوعاً للاستصحاب، بل موضوعه الشك الذى لوحظ

ص: ٢١٤

١- (١) الأعراف: ٢٨. وتوجيه الاستدلال بهذه الآيه أن الهمزه فيها ليست للاستفهام الحقيقى، بل للإنكار التوبيخى، فتقتضى أن ما بعدها واقع وأن فاعله ملوم، فتدل على حرمه هذا النوع من القول. م ح - ٥.

فإذا ترتب الحكم على نفس الشكّ فلا مجال للاستصحاب، كما أنّ الأمر كذلك أيضاً في قاعده الاشتغال التي شبه بها ما نحن فيه في كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ استدعاء الاشتغال اليقيني البراه اليقيني يترتب على صرف الشكّ في إتيان الواجب، ولا مجال للقول بعدم جريانها بدعوى جريان استصحاب الاشتغال وتقدمه عليها.

نعم، إذا نظرنا إلى البحث بعنوان «التشريع» فلا بدّ من إحراز عدم حجّيه الأماره المشكوكه الحجّيه، ليكون إسناد حجّيتها أو مفادها إلى الشارع من مصاديق «إدخال ما ليس من الدين في الدين»، وحيث إنّ عدم حجّيتها ليس محرزاً بالوجدان فلا بدّ من استصحابه، ليدخل تحت عنوان «التشريع» المحرّم.

والحاصل: أنّ البحث في الأماره المشكوكه الحجّيه إن كان متمركزاً على عنوان «إسناد ما لا يعلم كونه من الله تعالى إليه» فهو ينطبق على كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، ولا حاجه إلى الاستصحاب، وإن كان متمركزاً على عنوان «التشريع» كان منطبقاً على نظريه المحقّق الخراساني رحمه الله، ولا بدّ من إحراز هذا العنوان ببركه الاستصحاب.

الحقّ في الأمارات المشكوكه الحجّيه

٣ - والحقّ في المقام ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله بقوله:

ثالثها: أنّ الأصل فيما لا- يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعيّد به واقعاً عدم حجّيته جزماً، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبه من الحجّه عليه قطعاً، فإنّها لا تكاد تترتب إلّاعلى ما اتّصف بالحجّيه فعلاً، ولا يكاد يكون

الاتّصاف بها إلّا إذا احرز التّعبد به وجعله طريقاً متّبعاً، ضروره أنّه بدونه لا يصحّ المؤاخذه على مخالفه التكليف بمجرد إصابته، ولا- يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجزّياً ولا يكون موافقته بما هي موافقه انقياداً، وإن كانت بما هي محتمله لموافقته الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشكّ في التّعبد به يقطع بعدم حجّيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا- يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان(١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

وهو كلام دقيق متين ثبت به عدم حجّيه ما شكّ في اعتباره من الأمارات.

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل في موارد الشكّ في الحجّيه.

ص: ٢١٤

١- (١) كفايه الأصول: ٣٢٢.

الأمر الثالث: فى ما قبل أو صح أن يقال باعتباره من الأمارات

اشاره

وبيانه يحتاج إلى ذكر فصول:

الفصل الأول: فى حجّيه الظواهر

اشاره

لا- إشكال ولا- كلام فى لزوم اتباع الظهورات فى تعيين المرادات فى الجملة (1)، ولا فرق فى ذلك بين كلام الشارع وكلام العقلاء.

وذلك لاستقرار طريقه العقلاء على الأخذ بظواهر الكلمات فى جميع شؤون حياتهم الاجتماعيه، فإنّ القضاء مثلاً يحكمون بمقتضى ظواهر كلام المتخاصمين، ولا يقبلون دعوى إرادته خلاف الظاهر ممّن أقرّ بظاهر كلامه على قتل أو مال أو غيرهما.

ولا- طريقه خاصه للشارع المقدّس فى التفهيم والتفهيم غير طريقه العقلاء، ضروره أنّ الرواه كثيراً ما كانوا يدخلون على المعصومين عليهم السلام ويسألونهم عن حكم مسأله وكانوا عليهم السلام يجيبونهم بالألفاظ والعبارات المتداوله بينهم.

نعم، فى الكتاب العزيز خصوصيه اخرى غير بيان الأحكام، وهى

ص: ٢١٧

١- (١) ذكر هذا القيد إنّما هو لأجل ما سيأتى من القول بالتفصيل فى حجّيه الظواهر بين من قصد إفهامه وغيره، وفى حجّيه كلام الشارع بين ظواهر الكتاب والروايات. منه مدّ ظلّه.

كونه معجزه إلهية باقية إلى يوم القيامة، كما أنه يتحدى بالإعجاز في آيات كثيرة:

منها: قوله تعالى: «قُلْ لَّ - نِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنَّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَآيَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ي وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (١).

ومنها: قوله تعالى: «وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ي وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٢).

ولكنه مع ذلك يتكلم في جميع مقاصده من الأصول والفروع والترغيب والترهيب والإنذار والتبشير وغيرها بما يتكلم به عقلاء العرب، فإنه كتاب منزل بلسان عربي مبين، فلا منافاه بين كونه معجزه خالده وبين تبينه مقاصده بطريقه العقلاء، كما سيأتي إن شاء الله.

كما أن كون كلام المعصومين عليهم السلام في أعلى درجات الاستحكام والفصاحة والبلاغه أيضاً لا يقتضى أن يكون لهم طريقه اخرى غير طريقه العقلاء في مقام الإفاده والاستفاده.

بل كانوا يتكلمون مع الناس بالألفاظ المتعارفه بينهم، ولذا كانوا يستفيدون من كلماتهم كمال الاستفاده وينجذبون إليها كمال الانجذاب، ألا- ترى أن أمير المؤمنين عليه السلام حيث قطع الخطبه الشقشقيه لأجل النظر إلى كتاب بعض أهل السواد، قال له ابن عباس «عليه الرحمه»: يا أمير المؤمنين لو أطردت (٣) خطبتك من حيث أفضيت (٤)، فقال عليه السلام: «هيها يابن عباس، تلك

ص: ٢١٨

١- (١) الإسراء: ٨٨.

٢- (٢) البقره: ٢٣.

٣- (٣) أطرد النهري: تتابع جريه.

٤- (٤) أفضى: خرج إلى الفضاء، والمراد هنا سكوت الإمام عمّا كان يريد قوله.

شققته (١) هدرت (٢) ثم قرّت (٣) قال ابن عيّاس: فوالله ما أسفت على كلامٍ قطّ كأسفى على هذا الكلام أن لا يكون أمير المؤمنين عليه السلام بلغ منه حيث أراد (٤).

والحاصل: أنه لا شبهه في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة.

نعم، يتوقف حجّته الظاهر على أمور بعضها من خصوصيات كلام الشارع وبعضها تشترك بين كلامه وكلام سائر العقلاء:
الأول: إحراز صدور الكلام.

لا إشكال في ثبوت صدور الكتاب العزيز والسنة المتواتره.

إنما الإشكال فيما بأيدينا من الأخبار الآحاد، فإنّا حيث لم ندرك زمن المعصومين عليهم السلام ولم نأخذ هذه الأخبار من أفواههم الطيبه مباشرة، فبأى طريق نلتزم بصدورها منهم عليهم السلام؟

هذا يتوقف على حجّته خبر الواحد، وسيأتى البحث عنها.

الثاني: أصل ظهور الألفاظ والكلمات في المعانى، وهو الذى يعتبر عنه بالدلاله التصوريّه.

وهذا يتوقف على الوضع أولاً، وعلى العلم بالموضوع له ثانياً (٥)، ضروره أنّ اللفظ لو كان من المهملات التى لم توضع لمعنى، أو كان من الموضوعات

ص: ٢١٩

١- (١) الشققته: بكسر فسكون فكسر: شىء كالثئه يخرج البعير من فيه إذا هاج.

٢- (٢) هدرت: أطلقت صوتاً كصوت البعير عند إخراج الشققته من فيه.

٣- (٣) قرّت: سكنت وهدأت. استخرجت معانى هذه اللغات الخمسه من آخر نهج البلاغه للدكتور صبحى الصالح. م ح - ي.

٤- (٤) نهج البلاغه: ٥٠، ذيل الخطبه ٣.

٥- (٥) وعلى عدم إجمال اللفظ ثالثاً، فإنّ الألفاظ المشتركة لا ظهور لها إذا استعملت بلا قرينه معينه، ولو كان جميع ما وضعت له من المعانى معلومه لنا. م ح - ي.

ولكنّ السامع لم يعلم بما وضع له، لم ينتقل ذهنه عند سماعه إلى شيء أصلاً.

نعم، لا تتوقف هذه الدلالة على كون المتكلم مريداً للمعنى جديداً، فإنّ الذهن ينتقل إلى معنى اللفظ الموضوع، ولو كان لافظه هازلاً أو نائماً، بل ولو سمع من بعض الطيور المعتاده بتلفظ بعض الكلمات الموضوعه.

ولابدّ لإثبات الظهور وتعيين الدلالة التصوريّه من استخدام علائم الحقيقه والمجاز، من التبادر وعدم صحّه السلب ونحوهما.

وأما قول اللغويين فلا- يعتمد عليه، لأنهم يبيّنون نوعاً موارد استعمال الألفاظ من دون تعيين كون الاستعمال بنحو الحقيقه أو المجاز.

الثالث: إحراز استعمال الألفاظ في المعاني، وهو الذي يعبر عنه بالدلالة التصديقيّه الاستعماليّه.

وهذا يتوقف - مضافاً إلى الوضع والعلم بالموضوع له - على أمرين آخرين:

أ - أن يكون اللفظ مسموعاً من لافظ ذي شعور قاصد لتفهم المراد الاستعمالي، لا من مثل النائم أو الطائر.

نعم، لا منافاه بين الهزل وبين هذه المرحله من الدلالة التصديقيّه، فإنّ الهزل ينافي الإراده الجديّه لا الاستعماليّه، فإنّ من مازح صديقه بقوله: «أنت ضيفي غداً بأكل الحلويّات والأطعمه اللذيذه» استعمل الألفاظ في معانيها وأراد تفهم تلك المعاني لصديقه، لكنّه هازل مازح به، فالإراده الاستعماليّه متحقّقه هاهنا دون الإراده الجديّه.

ب - عدم قرينه متّصله على خلاف الموضوع له، فإنّ اللفظ إذا كان مقروناً بما يصرفه إلى المعنى المجازي لم تنعقد له دلالة تصديقيّه استعماليّه على المعنى الحقيقي، ولا فرق في ذلك بين ما ذهب إليه المشهور في باب المجاز من كونه

عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وبين ما اخترناه من كونه عبارة عن استعماله فيما وضع له بادعاء توسعته بحيث يعم المعنى المجازي.

الرابع: إحراز كون المستعمل فيه مراداً للمتكلّم جدّاً، وهذا أعلى مرتبه الدلالة التصديقيّة.

ويتوقّف تحقّق الإرادة الجدّيّة - مضافاً إلى الأمور الأربعة المتوقّفة عليها الإرادة الاستعماليّة - على أمرين آخرين:

أ - أن يكون المتكلّم في مقام الجدّد، لا في مقام الهزل واللعب والمزاح.

ب - أن لا يكون هاهنا قرينه منفصله (1) متقدّمه على الكلام أو متأخّره عنه، وإلّا فلم تطابق الإرادة الجدّيّة مع الاستعماليّة، فإن كان لنا دليل عامّ أو مطلق قد خصّص أو قيد بدليل منفصل كانت الإرادة الاستعماليّة متعلّقة بالعموم والإطلاق، والإرادة الجدّيّة بغير مورد المخصّص والمقيّد.

الخامس: أن يكون الكلام صادراً لبيان الحكم الواقعي، لا للتقيّه، فإنّ الكلام الصادر من الإمام عليه السلام في مقام التقيّه لأجل التحفّظ على نفسه عليه السلام أو على نفوس الشيعة لا يكون حجّة قابله لاستنباط الأحكام به، وإن كانت إرادته الجدّيّة مطابقة للإرادة الاستعماليّة.

والتقيّه أمرٌ رائجٌ بين العقلاء أحياناً، وبين الأئمّة المعصومين عليهم السلام كثيراً، بحيث عدّت مخالفه العامّة من المرجّحات في باب تعارض الخبرين، فإنّته عليه السلام قال - في جواب من سأله عن الخبرين المتعارضين الذين كان أحدهما موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم -: «ما خالف العامّة فيه الرشاد» (2).

ص: ٢٢١

١- (١) فالقرينه المتّصلة بتغيّر المراد الاستعمالي، والمنفصلة بتغيّر المراد الجدّي. م ح - ي.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٠٦: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

ثم إننا لو أحرزنا ما استعمل فيه اللفظ وما اريد منه جداً فلا إشكال ولا كلام. إنما الإشكال فيما إذا شككنا في الإرادة الاستعمالية أو الجدّيّة، فهاهنا مسألتان:

الأولى: أنا إذا لم نعلم أنّ الكلام استعمل في المعنى الحقيقي أو المجازى فماذا تقتضيه القاعده؟

مثاله ما إذا قال المتكلم: «رأيت أسداً» واحتملنا أنّه أراد الاستعمال المجازى لكنّه نسي أن يوصل بكلامه قرينه صارفه عن المعنى الحقيقي، فشككنا أنّه أراد من كلمه «أسد» الحيوان المفترس، أو الرجل الشجاع.

والحق أنّ اللفظ يحمل على المعنى الحقيقي، باستناد أصاله الحقيقه بناءً على المشهور من كون المجاز استعمالاً في غير ما وضع له.

وأما بناءً على المختار من كونه استعمالاً فيما وضع له - بالتقريب الذي قدّمناه في محلّه - فلا مجال لأصاله الحقيقه، لكن هاهنا أصل عقلائي آخر يعين المعنى الحقيقي، وهو أصاله عدم الخطأ فيما إذا احتمل أنّه نسي القرينه ولم يذكره خطأً، كما أنّ هذا الأصل محكم فيما إذا احتمل تبديل لفظ بلفظ آخر، مثل أنّه قال: «أكرم زيداً» واحتملنا أنّه أراد إكرام عمرو وأمر ياكرام زيد خطأً.

والحاصل: أنّ اللفظ يحمل على المعنى الحقيقي - عند احتمال نسيان القرينه - بلا خلاف، لكن باستناد «أصاله الحقيقه» بناءً على مذهب المشهور في باب المجاز، وباستناد «أصاله عدم الخطأ» بناءً على المختار فيه.

وليس لنا أصل آخر باسم «أصالة عدم القرينه» لتشخيص المراد الاستعمالي كما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله (١).

الثانيه: أنّ المستعمل فيه إذا كان معلوماً لنا، لكن يحتمل أن يكون المتكلم في مقام الهزل والمزاح (٢) فللعقلاء أصل يسمّى «أصالة التطابق بين الإراده الجدّيّه والاستعماليّه».

هذه هي الأصول العقلانيّه لتشخيص المراد الاستعمالي والجدّي.

أصالة الظهور

إنّ المحقق الخراساني رحمه الله كثيراً ما تمسك بـ «أصالة الظهور».

فإن أراد إثبات المراد الاستعمالي بها، أي «الأصل ظهور هذا الكلام في هذا المعنى» فقد عرفت أنّ الأصل المستخدم لتشخيص الإراده الاستعماليّه هو «أصالة الحقيقه» بناءً على مذهب المشهور في المجاز، و «أصالة عدم الخطأ» بناءً على المختار فيه.

وإن أراد إثبات المراد الجدّي بها، أي «الأصل أنّ هذا المراد الاستعمالي هو مراد جدّاً» فهو عبارته اخرى عن «أصالة التطابق بين الإرادتين».

ص: ٢٢٣

- ١- (١) قال الشيخ رحمه الله في بيان الأمارات التي خرجت من تحت الأصل وأقيم الدليل على اعتبارها: منها: الأمارات المعموله في استنباط الأحكام الشرعيّه من ألفاظ الكتاب والسنة، وهي على قسمين: القسم الأوّل: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقه عند احتمال إرادته المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينه الصارفه عن المعنى الذي يقطع بإرادته المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينه. فرائد الأصول ١: ١٣٥.
- ٢- (٢) أو يحتمل أنّه أقام قرينه منفصله على خلاف الظاهر لكنّها لم تصل إلينا وإن بذلنا جهدنا للحصول عليها في مظانّها، كما إذا كان بأيدينا عامّ أو مطلق ولم نجد له مخصّصاً أو مقيداً بعد الفحص التامّ عنهما. م ح - ي.

ثم إن الروايات الصادره من قبل المعصومين عليهم السلام الواصله إلى المسلمين على قسمين: لأن الموصول إليه تارة يكون معاصراً للمصدر الأصلي - وهو النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام - ويأخذ الروايات منه بلا واسطه، كزراره ومحمد بن مسلم وابن أبي عمير ويونس بن عبد الرحمان وأمثالهم، وأخرى لا يدرك المعصوم عليه السلام بل يأخذ الروايات من الوسائط كما في زماننا هذا.

فإن كان الكلام من القسم الأول فلا مجال لجريان أصاله الحقيقه أو أصاله عدم الخطأ، لعدم احتمال نسيان المعصوم عليه السلام القرينه المتصله، لعصمته عليه السلام من الذنب والخطأ كليهما.

وأما إن كان من القسم الثاني فاحتمال الخطأ في الواسطه أمر معقول؛ لأننا نحتمل أن قوله عليه السلام: «أعتق رقبه» مثلاً - الذي وصل إلينا فرضاً بواسطه محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام - كان مقروناً بقيد وقد نسيه أحد هؤلاء الوسائط الخمسه، فنحتاج لرفع هذا الاحتمال إلى أصاله عدم الخطأ والنسيان (1).

نعم، لا فرق بين القسمين في احتمال تخلف الإراده الجدّيه عن الاستعماليه - حتى في الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام - لأجل احتمال التقيّه (2) ونحوها، فلا بدّ لرفعه من التمسّك ب «أصاله التطابق بين الإيرادتين» فلا فرق بين الكلام الصادر عن العقلاء والصادر عن المعصوم فيما هو العمده في مبحث حجّيه الظواهر، وهي طريقه استكشاف المراد الجدّي.

ص: ٢٢٤

١- (١) كما نحتاج لرفع احتمال الزيادة والنقيصه عمداً إلى إحراز وثاقه الراوى أو عدالته. م ح - ي.

٢- (٢) تقدّم منه مدّ ظلّه آنفاً أنّ التقيّه لا تنافي الإراده الجدّيه. م ح - ي.

ثم إنه قد وقع الكلام في امور ثلاثه:

الأول: في أنّ حجّيه الظواهر هل هي مشروطه بالظنّ بالوفاق أو بعدم الظنّ بالخلاف، أم غير مشروطه بشيءٍ منهما؟

الثاني: في أنّها هل تختصّ بمن قصد إفهامه أو تعمّم غيره أيضاً؟

الثالث: في أنّها هل تختصّ بغير ظواهر الكتاب أو تعمّمها أيضاً؟

البحث حول الأمر الأوّل

أمّا الأمر الأوّل: فالمشهور أنّ الظنّ الشخصي بالخلاف غير قادح في حجّيه الظواهر، فضلاً عن عدم الظنّ بالوفاق.

ولا يصغى إلى كلام من خالفهم، لاستقرار بناء العقلاء على العمل بظاهر الكلمات في جميع الموارد، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده: «أكرم زيداً» كان ظاهره - وهو وجوب إكرام زيد - حجّجاً على العبد، سواء ظنّ بالوجوب أو بعدم الوجوب أو لم يظنّ بشيء أصلاً، فلو لم يمثل الأمر لذمّه العقلاء وعاقبه المولى، ولا يصحّ اعتذاره بأنّ صيغته «افعل» وإن كانت ظاهره في الوجوب، إلّا أنّي لم أظنّ بتعلّق إرادته المولى به جدّاً، أو ظننت أنّ إرادته الجدّيّه تعلّقت بالاستحباب.

والحاصل: أنّ ظاهر الكلام - سواء كان الحقيقيه أو المجاز - حجّجّه عند العقلاء، ولا فرق في ذلك بين خصوصيّات المخاطب وحالاته الشخصيّة.

البحث حول اختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامه

وأمّا الأمر الثاني: فلا ينبغي الشكّ في أنّ ظواهر الكلام حجّجّه في حقّ من لم يقصد إفهامه، بل وفي حقّ من قصد عدم إفهامه، كما أنّها حجّجّه في حقّ من قصد إفهامه.

خلافاً للمحقق القمي رحمه الله حيث يظهر منه الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حججه بالنسبه إليه من باب الظن الخاص - سواء كان مخاطباً، كما في الخطابات الشفاهيه، أم لا، كما في الناظر في الكتب المصنّفه لرجوع كل من ينظر إليها - وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبه إلى أخبار الأئمه الصادره عنهم عليهم السلام في مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبه إلى الكتاب العزيز بناءً على عدم كون خطاباتّه موجهه إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنّفين، فالظهور اللفظي ليس حججه حينئذٍ لنا إلّا من باب الظن المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم(1).

وغايه ما يمكن أن يقال في تقريب هذا القول أنّ منشأ حجّيه الظواهر هي أصاله عدم الغفله، إذ بعد كون المتكلم في مقام البيان كان احتمال إرادته خلاف الظاهر مستنداً إلى احتمال غفله المتكلم عن نصب القرينه، أو غفله السامع عن الالتفات إليها، والأصل عدم الغفله في كلّ منهما، وأمّا احتمال تعيّد المتكلم في عدم نصب القرينه فهو مدفوع بأنّه خلاف الفرض، إذ المفروض كونه في مقام البيان، فلا منشأ لاحتمال إرادته خلاف الظاهر إلّا احتمال الغفله من المتكلم أو من السامع، وهو مدفوع بالأصل المتحقق عليه بناء العقلاء، وهذا الأصل لا- يجرى بالنسبه إلى من لم يكن مقصوداً بالإفهام، لعدم انحصار الوجه لاحتمال إرادته خلاف الظاهر بالنسبه إليه في احتمال الغفله، ليدفع بأصاله عدم الغفله، إذ يحتمل اكتمال المتكلم في ذلك على قرينه حالّيه كانت معهوده بينه وبين من قصد إفهامه وقد خفيت على من لم يكن مقصوداً بالإفهام، فلا تجديه أصاله

عدم الغفله، ولا يجوز له التمسك بالظواهر.

والحاصل: أنّ ظواهر الكتاب والسنة ليست حجّة بالنسبة إلينا، لاختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه، ونحن لسنا من المقصودين بالإفهام فى الآيات والروايات، لعدم كونهما من قبيل الكتب المصنّفة لرجوع كلّ من ينظر إليها، بل الخطابات الشفاهية والأخبار الصادره عن الأئمّه عليهم السلام فى مقام الجواب عن سؤال السائلين تختصّ بالمشافهين.

فلا يمكن إثبات حجّية ظواهر الكتاب والروايات من باب الظنّ الخاصّ بالنسبه إلى زماننا هذا، فلا بدّ من التمسك بديل دليل الانسداد والقول بحجّية ظواهرهما من باب الظنّ المطلق.

إن قلت: لا حاجة إلى التمسك بديل الانسداد، لقيام الإجماع بل ضروره على اشتراكنا فى الأحكام مع المقصودين بالإفهام.

قلت: نعم، ولكننا لا نتمكّن من تعيين وظائفنا بديل «الاشتراك» إلّا إذا تمكّنا من الوصول إلى تكاليف المشافهين، وحيث إنّ فهم الكتاب والسنة يختصّ بخصوصهم، فلانقدر على استكشاف أحكامهم لكى نضمّ إليها قاعده «الاشتراك» ونستكشف بها أحكام من تأخّر عنهم.

نقد كلام المحقّق القمى رحمه الله فى المقام

وفيه أولاً: أنّه لا فرق عند العقلاء فى حجّية الظواهر بين من قصد إفهامه وبين غيره، ألا ترى أنّك لو أخبرت زيدا بأنّك تريد قتل عمرو وأطلع عمرو على هذا الخبر، لانفعل منه ورتّب عليه الأثر المطلوب ولم يقل فى نفسه: إنى لم أكن مقصوداً بالإفهام، ولعلّه كان بين المخبر والمخاطب قرينه حاله على إرادته خلاف الظاهر؟

ويؤيدّه الأحكام الفقهيّة أيضاً، فإنّ القاضي يحكم على طبق شهاده البيّنه على الإقرار، مع أنّ ظاهر كلام المقرّ لو لم يكن حجّه فى حقّ من لم يقصد إفهامه به لم يجز الحكم باستناد الشهاده على الإقرار، لأنّ الحاكم ليس من المقصودين بالإفهام، بل ربما قصد عدم إفهامه، فليس كلام المقرّ الثابت له بواسطة البيّنه حجّه له.

وثانياً: سلّمنا أنّ حجّيه الظواهر تختصّ بمن قصد إفهامه، لكنّه لا ينتج عدم حجّيه الكتاب والسّنّه بالنسبه إلينا، ولعلّه رحمه الله خلط بين عنوان «المخاطب» وعنوان «المقصود بالإفهام».

توضيح ذلك: أنّهم اختلفوا فى أنّ الخطابات الشفاهيه هل تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ غيره من الغائبين، بل المعدومين؟ وقد تقدّم البحث عن ذلك فى مبحث العامّ والخاصّ.

وحيث إنّ المحقّق القمى رحمه الله قال بالاختصاص فى تلك المسأله ذهب إلى عدم حجّيه الظواهر بالنسبه إلى غير من قصد إفهامه فى المقام.

مع أنّه لا ملازمه بينهما، فإنّ بين عنواني «من خوطب بالكلام» و «من قصد إفهامه به» عموماً من وجه، ضروره أنّ غرض المتكلم قد يتعلّق بتفهيم المخاطب (١)، وقد يتعلّق بتفهيم غيره (٢)، كما إذا قال الرجل - الذى طغى عليه بعض أولاده - خطاباً إلى زوجته: «من تخلف عن أمرى لعاقبته بكذا وكذا» وهو يريد أن يسمع كلامه ذلك الابن الطاغى، فيرتدع عن

ص: ٢٢٨

١- (١) وهو الغالب. م ح - ي.

٢- (٢) وفى الصوره الأولى تارة يكون المخاطب وحده مقصوداً بالإفهام، كما إذا أمر المولى عبده بشىء، وأخرى يكون غيره أيضاً كذلك، كما إذا كلّف جميع عبيده بتكليف، لكن بتوجيه الخطاب إلى أحدهم. م ح - ي.

التخلف والطغيان(١)، فالمخاطب هاهنا هو الزوجه، والمقصود بالإفهام هو الابن.

وبالجملة: اختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين لا يستلزم خروج غيرهم عن تحت عنوان «من قصد إفهامه بها» فإنَّ المخاطب يمكن أن يكون خاصياً والمقصود بالإفهام عاماً، فانظر إلى المكالمات الواردة في الأحاديث، مثل ما رواه حريز عن زراره، قال: قلت: أصاب ثوبى دم رعا ف أو شىء من منى، فعلمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبى شيئاً وصليت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاة وتغسله»(٢). الحديث.

هل المقصود بالإفهام فى هذا الخبر خصوص زراره، فله العمل بظاهره بعنوان الظن الخاص، وأما نحن فنضطر إلى التمسك بذيل دليل الانسداد وإثبات حجتيه من باب الظن المطلق؟! أو الوجدان حاكم بأنه لا فرق بيننا وبين زراره فى كيفية استفاده الحكم منه.

بل يمكن أن يدعى أن الأحكام الصادره فى جواب الأسئلة ليست جميعها مما يتلى بها السائل، بل كان غرض السائل غالباً طرح السؤال ليكتب جوابه لسائر الشيعة فى الأزمنة المتأخره، ولا يبعد أن الأئمة عليهم السلام كانوا يحرضون أصحابهم على السؤال وكتابه الجواب، ليُدخِر الأحكام فى الكتب والجوامع لمن تأخر من الشيعة.

وكذلك الأمر فى القرآن الكريم، ضروره أنه لا يمكن الفرق مثلاً بين آيه

ص: ٢٢٩

١- (١) فهو من قبيل المثل المعروف: «إياك أعنى واسمعى يا جاره». م ح - ي.

٢- (٢) الاستبصار ١: ٢٩٢، باب الرجل يصلى فى ثوب فيه نجاسه قبل أن يعلم، الحديث ١٣.

الصوم (١) وآية الحجّ (٢) في الحجّيه وعدمها بالنسبه إلى زماننا هذا، لاشتمال الأولى على الخطاب الشفاهى دون الثانيه.

والحاصل: أنّ القرآن العظيم والمجاميع الحديثيه من قبيل الكتب المصنّفه لرجوع كلّ من ينظر إليها، فكلّ مسلم إلى يوم القيامة مقصود بالإفهام منهما، ولا فرق في ذلك بين الآيات المشتمله على الخطاب الشفاهى وغيرها، ولا بين الأحاديث الوارده فى جواب سؤال الرواه وبين ما صدر عنهم عليهم السلام ابتداءً.

البحث حول حجّيه ظواهر الكتاب

وأما الأمر الثالث: فقد فضّل جماعه من الأخباريين بين ظواهر الكتاب وظواهر الأخبار، فقالوا بحجّيه الثاني دون الأوّل.

ويمكن أن يستدلّ على حجّيه ظواهر الكتاب بأمر:

الأوّل: أنا إذا لاحظنا أمرين استنتجنا منهما حجّيتها:

أ - ما تقدّم من أنّ العقلاء يعملون بالظواهر فى التفهيم والتفهّم، وليس للشارع طريقه اخرى فى ذلك.

ب - أنّ القرآن كتاب هدايه يخرج من تمسك به من الفتن والظلمات الاعتقاديّه والعملية إلى السعاده الدنيويّه والأخرويّه، وهذا أمر ضرورى لا يحتاج إلى إقامه برهان (٣).

ص: ٢٣٠

١- (١) وهى قوله تعالى: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» البقره: ١٨٣.

٢- (٢) وهى قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» آل عمران: ٩٧.

٣- (٣) فلانحتاج لإثبات ذلك إلى ظواهر الآيات الكثيره الوارده فى ذلك كى يناقش فيه الخصم بأنّه مصادره بالمطلوب. م ح -

نعم، فى القرآن آيات محكمه ومتشابهه، كما يشهد عليه نفسه حينما يقول:

«هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (١).

لكن الظواهر من قبيل المحكمات، لأن المتشابه بما له من المعنى لا يعم الظاهر كما سيجىء.

وبالجملة: إذا ثبت أن القرآن لم يكن من قبيل الألغاز والمعميات، بل كان مرجعاً للناس، هادياً لهم، مقرباً إياهم إلى السعادة الأبدية، وكان تفهيم مقاصده فى مقام الهداية بطريقه العقلاء، كانت ظواهره كظواهر كلماتهم معتبره قابله للاحتجاج.

الثانى: أنه لا شبهه فى أن القرآن معجزه خالده لإثبات نبوه سيدنا محمد صلى الله عليه وآله، ومن اللوازم القطعيه للمعجزه أن يتحدى صاحبها بها، ضروره أن الأمور الخارقه للعاده لم تكن معجزه إذا كانت فاقده للتحدى.

والقرآن الكريم قال فى مقام التحدى: «قُلْ لَلَّ - نِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنَّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَآيَاتُونَ بِمِثْلِهِ يَ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (٢).

ثم تنزل عن ذلك بقوله: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَلَهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ يَ مُفْتَرِيَتٍ وَ ادْعُوا مِنْ اسْمِ تَطْعُمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٣).

ثم تنزل عن ذلك أيضاً وارتضى فى مقام التحدى بإتيان من سوى الله تعالى

ص: ٢٣١

١- (١) آل عمران: ٧.

٢- (٢) الإسراء: ٨٨.

٣- (٣) هود: ١٣.

جميعاً سورة واحده مثل القرآن، ولو كانت سورة قصيره كسوره الكوثر، فإنه قال: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (١).

ولاريب فى أنّ ظواهر هذه الآيات مراده لله تعالى قطعاً، لما عرفت من أنّ التحدى من لوازم المعجزه، فلا يمكن أن يراد بها غير التحدى الذى هى ظاهره فيه، وحججه ظواهر هذه الآيات تستلزم حججه ظواهر جميعها، إذ لو كان القرآن من قبيل الألغاز التى لا يدركها الناس لأجابوا عن تحدياته بأن لا نفهم منه شيئاً كى نأتى بمثله.

لا يقال: إنَّ أساس هذا الاستدلال هو التمسك بظاهر آيات التحدى، وهو مصادره بالمطلوب.

فإنه يقال: أساس هذا الدليل هو أنّ القرآن حيث يكون معجزه خالده باقيه إلى يوم القيامة فلا بد له من التحدى والدعوه إلى الإتيان بمثله، فكانت الآيات الظاهره فى ذلك حججه لا محاله.

الثالث: حديث الثقلين الذى هو معروف بل متواتر بين الفريقين، وهو أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال فى أواخر عمره الشريف: «إنى تارك فىكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتى» (٢).

وليس فى الاستدلال بالأخبار لإثبات حججه الكتاب شائبه المصادره بالمطلوب، لاعتراض الخصم المنكر لحججه ظواهر الكتاب بحججه ظواهر الأخبار.

ص: ٢٣٢

١- (١) البقره: ٢٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣٣: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩.

ولا- يقدح في الاستدلال ما يرى من الاختلاف في متن الحديث، حيث نقل في كلمات بعض المتعصّبين: «كتاب الله وسنتي» مكان «كتاب الله وعترتي» فإنّ مورد الاستدلال هو «كتاب الله» الذي اتّفق عليه الفريقان.

وتقريب الاستدلال بهذا الحديث أنّ التمسّك بالقرآن والعترة ليس صرف الاعتقاد بكون القرآن كتاباً منزّلاً من عند الله سبحانه ومعجزه خالده للنبيّ صلى الله عليه وآله وكون العترة الطاهرة خلفائه صلى الله عليه وآله، إذ لا ملازمه بين هذا الاعتقاد وبين الصيانة الأبديّة من الضلاله التي تستفاد من كلمه «لن تضلّوا».

بل المراد من التمسّك بهما هو التمسّك من حيث الاعتقاد والعمل كليهما، وحيث إنّ نصوص القرآن قليلة جداً بحيث لا يمكن الاكتفاء بها للوصول إلى السعاده الأبديّة، فلا محاله كان المراد هو التمسّك بنصوصه وظواهره كليهما.

وبالجملة: لا يعقل أن يكون القرآن الكريم حافظاً أبدياً للإنسان من الضلاله - كما هو مضمون الروايه - إلّا بالاعتقاد بكونه كتاباً منزّلاً من عند الله أولاً، والعمل بجميع نصوصه وظواهره ثانياً.

الرابع: الأحاديث الكثيره الأمره بعرض الروايات على الكتاب لتمييز المدسوسات المجعولات من الصحاح المقبولات، مثل قوله عليه السلام: «ما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١)، وقوله عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلّا فالذي جاءكم به أولى به»^(٢)، وقوله عليه السلام: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(٣)، وقوله صلى الله عليه وآله: «ما جائكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جائكم يخالف

ص: ٢٣٣

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ١٠٩:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ١١٠:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.
 - ٣- (٣) وسائل الشيعه ١١٠:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

كتاب الله فلم أقله» (١)، إلى غير ذلك من الأخبار الواردة بهذا المضمون.

فلو لم تكن ظواهر الكتاب حجّة فلم يقدر المكلف على تمييز ما يوافق الكتاب من الأحاديث عمّا يخالفه.

إن قلت: لعل المراد من هذه الروايات عرض الأخبار على نصوص القرآن، وتمييز صحيحها عن سقيمها بها.

قلت: هذا الاحتمال مردود، لأنّ نصوص القرآن قليلة جداً، ولا يمكن معرفه جميع الأخبار الموافقه والمخالفه للكتاب بها.

على أنّ جعّال الحديث كانوا أفطن من أن يضعوا أحاديث تنافى نصوص القرآن، فإنّها - لوضوح كذبها - تفضحهم ولا يقبلها الناس منهم، ولكنهم كانوا يجعلون ما يخالف ظاهر القرآن كي يتمكنوا من توجيهه.

ثم لا يخفى عليك أمران:

أ - أنه لا تعارض بين مثل العام والخاص أو المطلق والمقيّد كي نحتاج للجمع بينهما إلى التمسك بالأخبار العلاجيّه.

ب - أنه لا منافاه بين ما تقدّم من عدم اعتبار الروايات المخالفه لظهور القرآن وبين ما ثبت من أنّ الأحاديث الصادره من المعصومين عليهم السلام حجّة حتّى في موارد حمل الآيات على خلاف ظاهرها، فإنهم هم المفسّرون للقرآن حقيقةً.

وذلك لأنّ الأخبار الدالّه على كون الحديث المخالف لظاهر القرآن مردوداً، زحرفاً، ولم يقله الأئمّه عليهم السلام وردت في مورد الأحاديث التي شكّ (٢) في صدورها

ص: ٢٣٤

١- (١) وسائل الشيعه ١١١: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٥.

٢- (٢) ولو كان الشكّ ناشئاً عن التعارض. م ح - ٥.

عنهم عليهم السلام، وأما إذا ثبت أنه قول الإمام عليه السلام - ولو بواسطة خبر الثقة - كان مفسراً للقرآن ودالاً على أن إرادة الله تعالى تعلقت بخلاف الظاهر.

وبالجملة: إذا شككنا في صدور خبر عن المعصوم عليه السلام عرضناه على الكتاب، فإن كان موافقاً له أخذناه وإن كان مخالفاً له رددناه بمقتضى الأخبار المتقدمه.

كما أن الأمر كذلك في مورد الشروط، حيث قال عليه السلام: «المسلمون عند شروطهم إلا كلف شرط خالف كتاب الله عز وجل، فلا تجوز»^(١).

والحاصل: أن الروايات التي تأمرنا بأخذ الأخبار الموافقه للكتاب ورد ما خالفه، وكذلك الروايات التي تأمرنا بوجوب الوفاء بالشروط إلا ما خالف كتاب الله، تدل على حجته ظواهر الكتاب.

الخامس: استدلال الأئمة عليهم السلام في أبواب الفقه بالقرآن في مقابل علماء العامة والخاصه، كما ورد أن زراره قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك ثم قال:

«يازراره قال رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله، لأن الله عز وجل يقول:

«فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال:

«وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» ثم فضّل بين الكلام فقال: «وَأَمْسِ حُوا بِرُءُوسِكُمْ» فعرفنا حين قال: «برؤوسكم» أن المسح ببعض الرأس، لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال: «وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» فعرفنا حين وصلها بالرأس أن المسح على بعضها»^(٢). الحديث.

ص: ٢٣٥

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠٢، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث ٣٧٦٥.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٠، كتاب الطهارة، باب مسح الرأس والقدمين، الحديث ٤.

فإنّ هذا الجواب المقرون بالاستدلال بالقرآن يدلّ على أنّ مثل زواره أيضاً لو تأمّل في الآيه لاستفاد منها الحكم، لا أنّه جواب تعبدي صرف، فكان حجّيه ظواهر الكتاب أمراً مسلماً معهوداً بين الأئمّه عليهم السلام وأصحابهم.

أدله المنكرين لحجّيه الكتاب العزيز ونقدها

تمسّك الأخباريون بعدّه شبهات: بعضها في مقام منع الكبرى، أي حجّيه ظواهر القرآن بعد الاعتراف بالظهور، وبعضها الآخر في مقام منع الصغرى، أي أصل الظهور.

أما الطائفة الأولى

فمنها: ما يدلّ على حرمه تفسير القرآن بالرأى من الروايات العديده بل المتواتره، مثل النبوى صلى الله عليه وآله: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار»^(١)، وفي روايه اخرى أنّه صلى الله عليه وآله قال: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار»^(٢)، وفي نبوى ثالث: «من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»^(٣) إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة في هذا المقام.

تقريب الاستدلال بهذه الأخبار أنّها نصّ في منع تفسير مجملات القرآن وظاهر في منع تفسير ظواهره، فإنّ حمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه من المعنى يكون من مصاديق التفسير بالرأى المحرّم.

وفيه أوّلاً: أنّ حمل اللفظ على ظاهره لا يعدّ تفسيراً، فإنّ التفسير عبارته عن

ص: ٢٣٦

١- (١) عوالى اللآلى ١٠٤:٤، الحديث ١٥٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٨٩:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٥.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٩٠:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٧.

كشف القناع وإظهار ما هو مستور، وحمل اللفظ على ظاهره ليس من هذا القبيل.

وثانياً: سلمنا أنه نوع من التفسير، إلا أنه ليس تفسيراً بالرأى، فإن التفسير بالرأى عبارة عن حمل اللفظ على غير ما هو المتفاهم عند العرف، وأما حمله على ظاهره الذى يحمله جميع العقلاء عليه فلا يعدّ تفسيراً بالرأى وبعقیده شخص خاص.

وثالثاً: أنه لو فرض صدق التفسير بالرأى عليه ودخوله تحت إطلاق الروايات الناهية عنه فلا بدّ من تقييد هذه الأخبار بما تقدّم من الأحاديث الدالة على حجّيته ظواهر الكتاب، لحكومتها عليها، فتخصّص الأخبار الناهية - بحسب الإرادة الجدّية - بمصادقها المتيقّن، وهو تفسير مجملات القرآن.

ومنها: أن الكتاب نفسه نهى عن اتباع متشابهاته بقوله: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زِينٌ فَيَسْتَبِغُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ي» (١).

والاستدلال بهذه الآية يتوقّف على أمرين:

أ - أن تكون نصّاً فى حرمة اتباع «المتشابه» وإلا فلو كانت ظاهره فيها لاستلزم الاستدلال بها أن يكون وجود الشيء موجّباً لعدمه، وهو محال.

ب - أن يكون للمتشابه مصداقان: أحدهما: المجمل، وهو مصداقه البين الواضح، والآخر: حمل اللفظ على ظاهره، فكما أن اتباع المجملات محرّم بحكم الآية فكذلك اتباع الظواهر.

ويرد عليه أن الخصم لو أراد أن «المتشابه» نصّ فى المجمل والظاهر كليهما بلا فرق بينهما، ففيه: أنه يستلزم أن يكون قولنا: «رأيت أسداً» مثل قولنا:

ص: ٢٣٧

١- (١) آل عمران: ٧.

«رأيت عيناً» فكما أنّ «رأيت عيناً» يكون من الألفاظ المتشابهة قطعاً ولا نفهم منه شيئاً، فكذلك «رأيت أسداً» وهل يمكن الالتزام بذلك؟! فلو لم يمكن تفهيم المعنى الحقيقي من طريق استعمال اللفظ الموضوع لمعنى واحد فيما وضع له بدون قرينه المجاز فبأى لفظ يمكن تفهيمه إذا أراد المتكلم؟!

ولو أراد أنّه نصّ في شمول المجمل وظاهر في شمول الظاهر، ففيه أولاً: أنّا نمنع ظهوره فيه بالبيان المتقدّم، وثانياً: أنّ إثبات عدم حجّيه ظاهر الكتاب بظاهرة محال، لاستلزامه أن يكون وجود الشيء موجِباً لعدمه كما تقدّم.

ولو أراد احتمال شموله له، ففيه: أنّه كيف يتمكّن من أنكر حجّيه ظواهر الكتاب أن يثبت مدّعاؤه بآيه يحتمل كون الظواهر من مصاديقها (١)؟

وأما الطائفة الثانية

(٢)

فمنها: أنّ الكتاب العزيز يشتمل على مطالب عاليه غامضه في فنون كثيره، ولا يتمكّن البشر العادى بأفكاره السطحيه من صعود تلك القلل الرفيعه والوصول إلى مضامين القرآن الشامخه.

ويشهد عليه بعض ما ورد في محاورات الأئمّه عليهم السلام مع مخالفيههم.

ففى مرسله شيب بن أنس عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال لأبى حنيفه: «أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فبم تفتيههم؟ قال: بكتاب الله وسنّه نبيّه صلى الله عليه وآله، قال:

يا أبا حنيفه تعرف كتاب الله حقّ معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال:

نعم، قال: يا أبا حنيفه لقد ادّعت علماً، ويلك ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل

ص: ٢٣٨

١- (١) وبعباره اخرى: إذا امتنع التمسّك بظاهر الكتاب لإثبات عدم حجّيه ظواهره فالتمسّك باحتمالاته لإثبات ذلك ممتنع بطريق أولى. م ح - ي.

٢- (٢) وهى ما كان ناظراً إلى منع أصل الظهور. م ح - ي.

الكتاب الذين انزل عليهم، ويلك، ولا- هو إلّا عند الخاص من ذريته نبينا محمّد صلى الله عليه وآله وما ورثك الله من كتابه حرفاً»(١). الحديث.

وفى روايه زيد الشحام، قال: «دخل قتاده بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتاده أنت فقيه أهل البصره؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تفسّر القرآن، فقال له قتاده: نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: ... ويحك يا قتاده، إن كنت إنما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرت من الرجال، فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتاده إنما يعرف القرآن من (٢) خوطب به»(٣).

وفيه: أنا لا ندعى حجّيه جميع القرآن، كيف وهو يشتمل على آيات متشابهات لا نقدر على أن ندرك مطالبها العاليه الشامخه بعقولنا القاصره، بل ندعى حجّيه محكماته التي من مصاديقها الظواهر، فإذا رأينا آيه ظاهره المعنى ولم يرد من قبل أهل البيت عليهم السلام بيان على خلافه، كان ظهورها حجّيه لنا، فانظر إلى وجدانك هل يمكن الالتزام بعدم إمكان استفاده وجوب الصلاه والزكاه والصوم والحجّ من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»(٤) وقوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»(٥) وقوله: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»(٦)!

ص: ٢٣٩

- ١- (١) وسائل الشيعه ٤٧:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.
- ٢- (٢) أراد عليه السلام ب «من خوطب به» الذين انزل القرآن في بيتهم عليهم السلام. منه مدّ ظلّه.
- ٣- (٣) وسائل الشيعه ١٨٥:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.
- ٤- (٤) البقره: ٤٣.
- ٥- (٥) البقره: ١٨٣.
- ٦- (٦) آل عمران: ٩٧.

والقرآن نفسه أيضاً لم يمنع عن اتباع محكماته، بل نهى عن اتباع متشابهاته كما تقدّم.

بل القول بقصور أفهامنا عن إدراك ظواهر القرآن - كما تكون قاصره عن إدراك متشابهاته - ينافى كونه معجزه خالده تدعو جميع من سوى الله تعالى إلى الإتيان بمثله، وينافى أيضاً كونه مرجعاً للناس، هادياً لهم، مقرباً إياهم إلى السعادة الدنيوية والأخروية، ضروره أنه لا يصحّ دعوه الناس إلى الإتيان بمثل كلام مغلق مجمل لا يفهمه أحد منهم، ولا يمكن لهم التمسك به كي يهتدوا وينالوا السعادة الأبدية كما تقدّم.

وأما ما استشهد به من كلام الإمام عليه السلام في جواب أبي حنيفة، ففيه: أنه عليه السلام لم يرد أن أبا حنيفة عاجز عن درك ظواهر القرآن، بل حيث ادّعى أبو حنيفة معرفه جميع كتاب الله حق معرفته خطأه الإمام عليه السلام بقوله: «ما ورثك الله من كتابه حرفاً» يعنى لا تقدر على فهم حرف واحد من حروف القرآن التي يحتاج فهمها إلى الوراثة الإلهية.

وأما حمل اللفظ على ظاهره فلا يحتاج إلى تعليم من الله ووراثه منه، بل يكفي فيه الاطلاع على اللغة وأدبيات العرب، بخلاف ما هو غير ظاهر المعنى من الآيات، فإنها لا يمكن درك معانيها إلبالغنايه الإلهية التي لم يشم رائحتها أبو حنيفة وأمثاله.

وأما ما تقدّم من روايه زيد الشحام فلا يرتبط بالمقام؛ لأن الإمام عليه السلام خطأ قتاده في أنه كان يفسّر القرآن، وحمل اللفظ على ظاهره لا يعدّ تفسيراً، لأنه عباره عن كشف القناع وإظهار ما هو مستور، والحمل على الظاهر ليس من هذا القبيل كما تقدّم.

وقوله عليه السلام في ذيل الروايه: «إنما يعرف القرآن من خوطب به» يعنى به «تفسير القرآن» بقريته صدرها.

ومنها: أن ظواهر الكتاب وإن لم تكن مجمله ذاتاً إلا أننا نعلم بطرؤ التقييد والتخصيص والتجوز فيها، وذلك مما يسقطها عن الظهور.

ولا يخفى أن لهذه الشبهه احتمالين:

أحدهما: دعوى وجود ما يسقطها عن الظهور فى الروايات.

ثانيهما: دعوى أنه كان يتصل بظواهر القرآن ما يخصصها أو يقيدها أو يصرفها إلى المعنى المجازى لكنه لم يصل إلينا، وهذا يبتنى على قبول تحريف القرآن.

أما الاحتمال الأول: ففيه أولاً: النقض بظواهر السنه، فإننا نعلم بطرؤ مخالفه الظاهر فيها إجمالاً.

وثانياً: أن هذا لا يوجب السقوط عن الظهور، وإنما يوجب الفحص عما يوجب مخالفه الظاهر، فبعد الفحص واليأس عن ذلك يجوز حمل اللفظ على ظاهره من العموم والإطلاق والمعنى الحقيقى، وقبله لا- يجوز، ولا- فرق فى ذلك بين ظواهر الكتاب والسنه.

البحث حول تحريف القرآن

وأما الاحتمال الثانى: فورد فى بعض الروايات المجعوله أنه حذف من بين الشرط والجزاء فى قوله تعالى: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَمَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبْعَ» (١) أكثر من ثلث القرآن (٢).

ص: ٢٤١

١- (١) النساء: ٣.

٢- (٢) الاحتجاج: ٢٥٤.

واغتر بعضهم - كالمحقق الخراساني رحمه الله - بمثل هذا الحديث وقال:

«ويساعده (١) الاعتبار» (٢). مع أنه رحمه الله لو راجع التفاسير ولاحظ ما قاله المفسرون في توجيه المناسبه بين الشرط والجزاء في الآيه لصار مأموناً من هذه الزلّه العظيمه.

والقول بتحريف القرآن ما كان يعيرنا به علماء أهل السنّه قديماً وحديثاً، مع أنه يمكن أن يدعى أنه مذهب أكثر علمائهم، لأنهم يقولون بنسخ التلاوه بالنسبه إلى بعض ما كان في القرآن، وهو بعينه القول بالتحريف بالنقيصه، وإن غيروا اسمه (٣).

لكنّ المحققين وأكابر علماء الشيعة أنكروا تحريف القرآن.

فهذا تفسير «مجمع البيان» ذكر في مقدمته:

فأما الزيادة فيه (٤) فمجمع على بطلانه، وأمّا النقصان فيه فقد روى جماعه من أصحابنا وقوم من حشويّه العائمه أن في القرآن تغييراً ونقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضى «قدّس الله روحه» واستوفى الكلام فيه غايه الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات، وذكر في مواضع أن العلم بصحّه نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهوره وأشعار العرب المسطوره، فإنّ العنايه اشتدّت والدواعى توفّرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدّ لم يبلغه فيما ذكرناه، لأنّ القرآن معجزه النبوه ومأخذ العلوم الشرعيّه والأحكام الدينيه، وعلماء

ص: ٢٤٢

١- (١) أى يساعد وقوع التحريف في القرآن. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٢٨.

٣- (٣) راجع لتوضيح ذلك: «البيان في تفسير القرآن» للسيد الخوئي رحمه الله، ص ٢٢٤.

٤- (٤) أى في القرآن. م ح - ي.

المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغايه، حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقرائته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيراً أو منقوصاً مع العناية الصادقه والضبط الشديد؟! وقال أيضاً «قدس الله روحه»: إن العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه في صحه نقله كالعلم بجملته، وجرى ذلك مجرى ما علم ضروره من الكتب المصنّفه، ككتاب سيويه والمزني، فإن أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلهما ما يعلمونه من جملتهما حتى لو أن مدخلاً أدخل في كتاب سيويه باباً في النحو ليس من الكتاب لعرف وميّز وعلم أنه ملحق وليس من أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزني، ومعلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيويه ودواوين الشعراء. وذكر أيضاً «رضي الله عنه» أن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، واستدل على ذلك بأن القرآن كان يدرّس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتى عيّن على السلام جماعه من الصحابه في حفظهم له وأنه كان يعرض على النبي صلى الله عليه وآله ويؤتى عليه وأن جماعه من الصحابه مثل عبدالله بن مسعود وأبي بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي صلى الله عليه وآله وعده ختمات، وكل ذلك يدل بأدنى تأويل على أنه كان مجموعاً مرتباً غير مبتور ولا- مبثوث، وذكر أن من خالف في ذلك من الإماميه والحشويه لا- يعتدّ بخلافهم، فإن الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخباراً ضعيفه ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحته (1)، إنتهى كلامه.

والبحث عن منشأ تحقّق فكره التحريف بين الشيعة يعطى أنها ناشئه عن

ص: ٢٤٣

١- (١) مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ١٥.

تحريك الأجانب لتضعيف التشيع.

ويشهد عليه ما حدث بين المتأخرين، من أنّ بعض جواسيس الأجانب وسوس في صدور بعض الشيعة السذج من المحدثين، فاشتغل ذلك المحدث الشيعي بتأليف كتاب حول تحريف القرآن، وكان يرجع ذلك الجاسوس إليه كلّ اسبوع ويأخذ منه ما كتبه، واستنسخ منه نسخه اخرى، لغرض أنّه لو تغيّر رأيه وندم عن فعله فلم ينفعه الندم.

وبالجملة: كيف يمكن أن يعتقد مسلم بتحريف كتاب يكون معجزه وحيد خالده على إثبات دينه وبقائه إلى يوم القيامة؟!!

اختلاف القراءات

نعم، للقرآن قراءات سبعة أو عشرة، لكنّها ليست متواتره، بل نقلت بأخبار آحاد^(١). على أنّها ليست قراءات المعصومين عليهم السلام كي تكون حجّة لنا، بل هي قراءه مثل «عاصم، حفص، ابن كثير» وسائر القراء.

ودعوى تواتر هذه القراءات عن رسول الله صلى الله عليه وآله ممنوعه، إذ لو كان صلى الله عليه وآله يقرأ آيه «حَيَّتِي يَطْهُرْنَ»^(٢) مثلاً تارةً بالتخفيف وأخرى بالتشديد لنسب اختلاف القراءات إليه صلى الله عليه وآله ولم يقولوا: «هذه قراءه عاصم» و«تلك قراءه حفص» وهكذا.

والحاصل: أنّ هذه القراءات اجتهادات من قبل القراء السبعة أو العشره، وغايه قيمتها جواز القراءه بها، وأمّا الاحتجاج بها في الفقه لإثبات الأحكام

ص: ٢٤٤

١- (١) ولا تثبت القرآنيّه بالخبر الواحد. م ح - ي.

٢- (٢) البقره: ٢٢٢.

ومن أراد تفصيل البحث حول مسألتى تحريف القرآن واختلاف قراءاته فليراجع المباحث التمهيدية لتفسير القرآن (١).

هذا تمام الكلام فى حجّيته ظواهر الكتاب.

حجّيته قول اللغوى

قد أشرنا (٢) إلى عدم اعتبار آراء اللغويين لإثبات ظهور الألفاظ، بل لا بدّ له من استخدام علائم الحقيقة والمجاز، من التبادر وعدم صحّح السلب ونحوهما.

واحتجّ من ذهب إلى حجّيتها بأمرين:

الأول: اتّفاق العلماء فى جميع الأعصار والأمصارع على الرجوع إلى معاجم اللغة لتشخيص معانى الألفاظ.

وفيه أولاً: أنّ رجوعهم إليها لعلّه كان ناشئاً من بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، فيرجع هذا الدليل إلى الدليل الثانى، وسيجىء.

وثانياً: أنّ القدر المتيقّن هو اتّفاقهم على الرجوع إلى قول اللغوى فيما إذا كان متعدّداً وعادلاً فيختصّ حجّيته قول اللغوى بما إذا كان من مصاديق البيّنه.

الثانى: استقرار سيره العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، ومنها الرجوع إلى قول اللغوى، وإذا ثبت بناء العقلاء على أمر ولم يردع عنه الشارع ثبت حجّيته شرعاً أيضاً، لأنّ عدم الردع عنه كاشف عن الرضا به، وبه ثبتت حجّيته الفتوى وجواز رجوع العامى إلى المجتهد، لأنّه من مصاديق رجوع

ص: ٢٤٥

١- (١) راجع مجمع البيان فى تفسير القرآن ١: ١١ و ١٥، والبيان فى تفسير القرآن: ١٣٥-١٨٣، و ٢١٣-٢٨٧. م ح - ى.

٢- (٢) راجع ص ٢٢٠.

وفيه أولاً: أنّ معاجم اللغة لم تتعرض لتمييز الحقائق عن المجازات، بل هي في مقام بيان موارد الاستعمال، سواء كان ما استعمل فيه اللفظ معناه الحقيقي أو المجازي كما تقدّم، وربما لم يتمكن اللغوي أيضاً من تمييز ما وضع له اللفظ عن غيره، فالرجوع إليه من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل، لا إلى العالم.

وثانياً: أنّ عدم الردع عن طريقه العقلاء لا يكشف عن رضا الشارع بها إلّا في الأمور الرائجة في تلك الأعصار، والرجوع إلى معاجم اللغة لم يكن أمراً معمولاً به في زمن المعصومين عليهم السلام، بل لم يكن في ذلك الزمان كتاب لغه ليرجع العقلاء إليه وينكشف رضا الشارع به من عدم ردعه عنه.

لا يقال: رجوع العامي إلى المجتهد أيضاً كان في تلك الأعصار كذلك.

فإنّه يقال: كلّاً، فإنّ مسألة الاجتهاد والتقليد كانت مسألة رائجة في عصر الأئمّة عليهم السلام أيضاً (١).

ويشهد على وجود المفتي في ذلك الزمان بعض الأسئلة المطروحة، كالسؤال عن كيفية العمل بالخبرين المتعارضين (٢).

فعن الحسن ابن الجهم قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم؟ فقال: «لا، والله لا يسعكم إلّا التسليم لنا»، فقلت:

فيروي عن أبي عبد الله عليه السلام شيء، ويروي عنه خلافه، فبأيّهما نأخذ؟ فقال:

«خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه» (٣).

١- (١) نعم، كان الاجتهاد في تلك الأعصار أمراً سهلاً خفيف المؤونه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فإنّ هذا النوع من السؤال من شأن الفقهاء كما لا يخفى، ولم يخطئهم الأئمّة عليهم السلام في سؤالهم، بل بينوا لهم مرجحات باب التعارض، ليتمكّنوا من تمييز الحجّة عن اللاجّه. م ح - ي.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١١٨: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣١.

وعن الحسن بن الجهم أيضاً عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه، فقال: «ما جائك عننا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا»، قلت: يجيئنا الرجالن وكلاهما ثقه بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق، قال: «فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»^(١).

وعن محمّد بن عبدالله قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامه فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم، فدعوه»^(٢).

إلى غير ذلك ممّا ورد فى هذا المقام.

ويشهد عليه أيضاً إرجاع الأئمه عليهم السلام الرواه إلى بعض أصحابهم فى أخذ الأحكام الشرعيه:

ففى روايه شعيب العقرقوفى قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء، فمن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدى»، يعنى أبا بصير^(٣).

وفى روايه المسيّب الهمدانى قال: قلت للرضا عليه السلام: شقّتى بعيده ولست أصل إليك فى كل وقت، فممن آخذ معالم دينى؟ قال: «من زكريّا بن آدم القمى المأمون على الدين والدنيا»^(٤).

وفى روايه عبد العزيز بن المهتدى قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إني لا ألقاك

ص: ٢٤٧

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ٢٧:١٢١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧:١١٩، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٤.
 - ٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٧:١٤٢، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٥.
 - ٤- (٤) وسائل الشيعه ٢٧:١٤٦، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.

فى كل وقت، فممن آخذ معالم دينى؟ فقال: «خُذ عن يونس بن عبد الرحمان»(١).

إلى غير ذلك مما روى بهذا المضمون.

والحاصل: أن رجوع العامى إلى المجتهد كان متداولاً فى عصر الأئمة عليهم السلام فلا يصح قياسه بمسأله الرجوع إلى قول اللغوى التى لم تكن منها فى ذلك الزمان عين ولا أثر.

إن قلت: يجب على الشارع العالم برجوع المسلمين إلى أقوال اللغويين فى عصر الغيبة أن يحذروهم عن ذلك لو لم يكن أقوالهم حججه، بأن يقولوا: «أيها المسلمون سيأتى عليكم زمان يشتهر فيه قومٌ باسم اللغويين، فإياكم والأخذ بقولهم فى استنباط الأحكام الشرعيه».

قلت: هذا(٢) لا يفيد إلا الظن بحججه اللغه، ولا يمكن إثبات شىء بالظن الذى لم يقم على اعتباره دليل قطعى.

وبالجملة: لا دليل على حججه قول اللغوى فى الشرعيات.

لا يقال: على هذا لا فائده فى الرجوع إلى اللغه.

فإنه يقال: مع هذا لا يكاد تخفى الفائده فى المراجعه إليها، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأن اللفظ فى المورد ظاهر فى معنى بعد الظفر به وبغيره فى اللغه وإن لم يقطع بأنه حقيقه فيه أو مجاز، كما أتفق كثيراً، وهو يكفى فى الفتوى.

هذا تمام الكلام فى حججه الظواهر.

ص: ٢٤٨

١- (١) وسائل الشيعه ١٤٨: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٤.

٢- (٢) أى: هذا الذى ذكر فى «إن قلت». م ح - ى.

الفصل الثانى: فى الإجماع

إشاره

اختلفوا فى أن أدله اعتبار الخبر الواحد - على فرض تماميتها - هل تدلّ بعمومها أو إطلاقها على حجّيه الإجماع المنقول به أم لا؟

البحث حول مناط اعتبار الإجماع المحصل

وينبغى أن نبحث قبل ذلك عن ملاك حجّيه الإجماع المحصل، فنقول:

إن أدله استنباط الأحكام عند الفقهاء أربعه: الكتاب والسنة والعقل والإجماع.

لا- إشكال فى أن الكتاب نفسه حجّه، وكذلك السنّه، فإنّ المراد بها هو السنّه المحكيه، أعنى قول المعصوم وفعله وتقريره، وكذلك العقل، لأنّه أساس سائر الحجج والأدله.

فهل الإجماع أيضاً كذلك، باعتبار ذكره فى عباراتهم فى مقابل الحجج الثلاثه الأخر أم لا؟

الحقّ أنّ الإجماع بنفسه لا يتّصف بالحجّيه، إذ لا دليل على اعتباره من العقل أو النقل.

فجعله دليلاً- رابعاً وقسماً للحجج الثلاثه الأخر فى كلمات الإماميه إنّما هو لأجل المماشاه مع العامه الذين قالوا بحجّيه الإجماع بالأصالة، وإلا فلا اعتبار

له عندنا إلماً إذا كان كاشفاً عن موافقه المعصوم عليه السلام، فهو فى الواقع كاشف عن الحجّه، لا- أنه حجّه رابعه فى مقابل الحجج الثلاثة الأخر.

ما استدلّ به أهل السنّه لإثبات حجّيه الإجماع

تميّك العامّه على اعتبار الإجماع بما هو إجماع بما روى عن النبىّ صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا تجتمع أمّتى على خطأ» (١). وقال أيضاً: «لا تجتمع أمّتى على ضلاله» (٢).

وبنوا عليه أساس مذهبهم، أعنى خلافه أبى بكر.

وفيه: أنّ هذا الخبر على فرض صحّته لا يكون بصدد جعل الحجّيه لرأى الأمّه فى حاله الاجتماع، بل بصدد الإخبار عن عصمتهم فى هذه الحاله، ولا ريب فى أنّ الأحكام الشرعيّه وإن كانت تثبت بالخبر الواحد على فرض اعتباره، إلأ أنّ الموضوعات الخارجيه التى منها عصمه الأمّه عن الخطأ فشمول دليل حجّيه الخبر لها يحتاج إلى الدقّه والتأمّل. على أنّ اجتماع الأمّه لا- تصدق إللاً اجتماع جميعهم (٣) أوّلاً، وظاهره هو الاجتماع الاختيارى ثانياً، ولا ريب فى أنّه لم يتحقّق واحد منهما فى مسأله الخلافه التى هى الباعثه لهم فى خلق الإجماع وحجّيته.

فإنّ الأمّه لم تكن منحصره فى أهل المدينه كى يصدق على اجتماعهم اجتماع الأمّه.

ص: ٢٥٠

١- (١) شرح نهج البلاغه - لابن أبى الحديد - ٨: ١٢٣.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) وهذا ما يقتضيه مناسبه الحكم والموضوع أيضاً، كأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إذا اجتمعت أمّتى على أمر صانهم الله بعنايته ولطفه من الخطأ، فىكون اجتماعهم كاشفاً عن كون ذلك الأمر أمراً واقعياً. منه مدّ ظلّه.

على أن أهل المدينة أيضاً لم يجتمعوا على خلافه أبى بكر، فإنّ جمعاً من أكابر الصحابه وفي رأسهم أمير المؤمنين عليه السلام كانوا يخالفونها.

أضف إلى ذلك أنه لا قيمة لتحقق الإجماع إذا كان بالقهر والإجبار كما تحقق في الحوادث الواقعه بعد وفاه النبي صلى الله عليه وآله على ما يحكيه التاريخ والأخبار.

ولأجل ذلك كله وقعوا في حيص وبيص، فالتجأ بعضهم إلى تفسير «اجتماع الأئمه» ب «اجتماع أهل المدينة» وبعض آخر ب «اتفاق أهل الحل والعقد» وبعض ثالث ب «اتفاق المجتهدين والعلماء» وأمثال هذه التوجيهات.

ولا يخفى عليك أنها آراء مضحكه، إذ ليس في الروايه من هذه العناوين المذكوره عينٌ ولا أثر، بل عنوانها «اجتماع الأئمه» الذي يتوقف على اتفاق جميع المسلمين بالإراداه والاختيار.

والحاصل: أنه لا- دليل على حجّيه الإجماع بما هو إجماع، بل لو كان كاشفاً عن موافقه المعصوم أو عن دليل معتبر لكان حجّيه، ولو لم يتحقق الإجماع بمعنى اتفاق جميع العلماء، بل ولا أكثرهم، إذ يكفي العلم بدخول المعصوم عليه السلام في المجمعين ولو كانت عدّتهم قليله.

فالتعبير ب «الإجماع» في كلمات فقهاءنا إنما هو لأجل المماشاه مع أهل السنّه كما تقدّم.

بماذا ينكشف رأى المعصوم عليه السلام؟

ولا يخفى أن علمائنا ذكروا وجوهاً لكشف الإجماع المحصل عن موافقه المعصوم عليه السلام:

الإجماع الدخولي

منها: العلم الإجمالى بدخول الإمام عليه السلام فى جماعه اتفقوا على مسأله شرعيه.

ولا ريب فى أن مخالفه من كان معلوم النسب من العلماء لا يضر بهذا النوع من الإجماع، حتى لو انعقد مجلس مركب من عشره: أحدهم الإمام عليه السلام واتفق خمسه منهم على حكم وعلما إجمالاً بأن الإمام عليه السلام فى هؤلاء الخمسه، لكون الباقين معلومى النسب لكان رأيهم حجّه.

وغالب الإجماعات التى كان الفقهاء يستندون إليها فى عصر الحضور إلى زمن السيد المرتضى رحمه الله كانت من قبيل الإجماع الدخولى، لكونه أمراً عادياً سهل الوصول.

وأما فى عصر الغيبه فهو وإن كان أمراً ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا أثر له، لأجل بعض المحاذير التى سنشير إليها فى مسأله التشرف.

الإجماع التشرفى

ومنها: أن بعض الأوحى من العلماء الأتقياء يمكن أن يتشرف برؤيه الإمام عليه السلام فى عصر الغيبه ويأخذ الحكم الشرعى منه عليه السلام مباشرة، لكنّه ينقله فى قالب الإجماع، وذلك لكون الناس مأمورين بتكذيب مدعى الرؤيه فى زمان الغيبه (1).

فإذا استدلل على مسأله بالإجماع فى بعض منابع الفقهيّه الاستدلاليّه فلا

ص: ٢٥٢

١- (١) إذ لولا الأمر بالتكذيب لكثرت دعوى الرؤيه من قبل الكاذبين الذين يتنفعون بمثل هذه الدعاوى، فإنّ بعضهم مع ذلك ادّعوا البايّه، بل المهدويّه، وأسّسوا عليهما مذاهب فاسده، فلو لم تؤمر بتكذيب أمثالهم لكانت أمثال هذه الدعاوى والمذاهب الناشئه عنها أضعافاً مضاعفه. م - ح - ي.

يصحّ التمسّك به واستنباط الأحكام على أساسه، إذ لا نعلم أنّ مدّعيه هل تشرّف برؤيه الإمام عليه السلام وأخذ الحكم منه مباشرة أو استكشف رأيه عليه السلام ممّا سيأتي من قاعده اللطف أو الحدس أو نحوهما.

وشهره تشرّف مدّعى الإجماع بخدمته عليه السلام في الألسنة لا تكفى لإثبات كونه إجماعاً تشرفياً ما لم يبيّن نفسه وجهه.

والحاصل: أنّ هذا النوع من الإجماع، وكذلك الإجماع الدخولي وإن كانا أمرين ممكنين ثبوتاً في عصر الغيبة، إلّا أنّه لا يترتب عليهما أثر عملي بالنسبة إلى المنقول إليه.

ولا يخفى أنّ وجه حجّية الإجماع المحض في هذين النوعين هو الحصول على رأى المعصوم عليه السلام حسّاً، إمّا إجمالاً كما في الإجماع الدخولي، أو تفصيلاً كما في مسأله التشرّف، بخلاف الأنواع الآتية، فإنّها مبتنية على الحدس كما ستعرف.

البحث حول الإجماع اللطفي

نظريّه الشيخ الطوسي والسيد المرتضى رحمهما الله في ذلك

ومنها: ما ادّعه الشيخ الطوسي رحمه الله من حكم العقل بوجوب اللطف على الله «عزّ وجلّ» وعلى رسوله صلى الله عليه وآله وعلى الأئمّة من بعده عليهم السلام، واللطف عبارته عن تهينته ما له دخل في هداية الناس، فيجب إرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الإمام عليه السلام وكذلك يجب على الإمام عليه السلام - فيما إذا يرى اتفاق جميع العلماء على الخطأ - إمّا أن يظهر نفسه ويبيّن حكم الله الواقعي أو يرسل شخصاً من الفقهاء ويأمره بتبيينه، فالحكم المظهر من قبل رسول الإمام عليه السلام وإن كان بصوره

فتوى فقيه عادى إلآأنه حكم الله الذى أمره الإمام عليه السلام ببثه بين الفقهاء الكرام.

فلو اتفق جميع الفقهاء - ولو فى عصر واحد - على حكم لانكشف به موافقه المعصوم عليه السلام بالملازمه العقلية المستنده إلى قاعده اللطف.

هذا ما أفاده الشيخ الطوسى فى باب الإجماع.

وناقش فيه استاذه السيد المرتضى رحمه الله - على ما فى «عده الأصول» للشيخ رحمه الله - بأن حكم العقل بوجوب اللطف على الإمام عليه السلام يختص بما لو كانت غيبته مستنده إلى نفسه عليه السلام بخلاف ما إذا كان الناس سبباً لها كما فى هذه الأعصار، لأننا إذا كننا نحن السبب فى استتاره، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر واتفعا به وأدى إلينا الحق الذى كان عنده، فلا ملازمه بين اتفاق جميع العلماء على الخطأ ولزوم بيان الحق من قبله عليه السلام.

وكأن الشيخ رحمه الله لم يقدر على جواب هذه المناقشه حقيقه، فإنه اكتفى فى مقام الجواب بأن قبول هذه الشبهه يستلزم القول بعدم حجته الإجماع رأساً(١).

ما يقتضيه التحقيق فى الإجماع اللطفى

ويرد عليه أولاً: أن وجه حجته الإجماع المحصل لا ينحصر فى قاعده اللطف كى يلزم من الخدشه فيها عدم حجته رأساً.

وثانياً: أنه لا دليل على وجوب اللطف بهذا المعنى على الإمام عليه السلام فإنّ منابع الاستنباط - من كتاب الله «عز وجل» وسنن رسول الله صلى الله عليه وآله وأحاديث خلفائه عليهم السلام - تكون بيد المجتهد، فهو يتمكن من استنباط جميع الأحكام

ص: ٢٥٤

الشرعيه أولاً، وكان للمصيب منه أجران وللمخطئ أجرٌ واحد ثانياً، فبأى وجه نلتزم بأنه يجب على الإمام إلقاء الخلاف بين الفقهاء بإظهار حكم الله الواقعي فيما إذا اتفقوا على الخطأ؟!

نعم، من وظائفه بيان حكم الله الواقعي لو سئل عنه ولم يكن في مضيقه التقيّه.

وأما في عصر الغيبه فلا- دليل على وجوب بيان حكم الله من قبل الإمام عليه السلام فيما إذا أجمع فقهاء العصر على حكم مخالف للواقع، سيما أنّ استتاره يستند إلينا.

البحث حول كشف الإجماع عن وجود دليل معتبر

ومنها: أنّ الإجماع لا يكون كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام، لكنّه كاشف عن كون آراء المجمعين مستندهً إلى دليل معتبر لو وصل إلينا لأفتينا نحن أيضاً على طبقه.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه يبتنى على أمرين:

أ - اتّفاق جميع الفقهاء ولو في عصر واحد، كقاعده اللطف.

ب - أن لا- يكون الحكم المجمع عليه ممّا يوافق القاعده، كما إذا أفتوا بحرمة شيء في مورد يكون مجرى أصاله البراءه أو الحليّه أو استصحاب عدم الحرمة، فإنّ اتّفاق الجميع على حكم مخالف للقاعده يوجب القطع بكونه ناشئاً عن دليل معتبر لم يصل إلينا.

بخلاف ما إذا كان على وفق القاعده؛ لأنّ الإجماع حينئذٍ يمكن أن يكون مستنداً إليها لا إلى دليل خفى علينا.

وفيه أولاً: أنّ استناد الجميع في فتاواهم إلى دليل معتبر لم يصل إلينا بعيد جداً، إذ كيف يمكن أن يتفق جميع الفقهاء في عصر على حكم مخالف للقاعده ويكون بأيديهم حجّه معتبره ولم يذكرها واحد منهم لتصل إلينا؟!!

وثانياً: سلّمنا، ولكن ما استندوا إليه في فتاواهم يمكن أن يكون تاماً عندهم سنداً ودلاله، ومخدوشاً عندنا لو وصل إلينا، ألا ترى أنّ المتأخرين أفتوا بعصمه ماء البئر باستناد قوله عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير به»^(١) وهذه الروايه كانت بأيدي القدماء أيضاً، ولكنهم مع ذلك كانوا يفتون بتنجس ماء البئر بصرف ملاقاته للنجاسه؟

والحاصل: أنّ الإجماع لا يكاد يكشف عن وجود حجّه معتبره لو وصلت إلينا لأفتينا نحن أيضاً بالحكم المجمع عليه.

البحث حول الملازمه العاديه بين الإجماع وبين رضا المعصوم عليه السلام

ومنها: الحدس برأى المعصوم عليه السلام ورضاه من طريق اتّفاق العلماء في جميع الأعصار والأمصار على حكم، بدعوى الملازمه العاديه بين اتّفاق المرؤوسين على شيء وبين رضا الرئيس به.

وهو قريب جداً، ضروره أنّ من ورد في مملكه، فرأى في كلّ بلد وقريه وكوره وناحيه منها أمراً رائجاً بين أجزاء الدوله - كقانون النظام^(٢) مثلاً - يحدس بأنّ هذا قانون المملكه ومما يرضى به رئيس الدوله.

ص: ٢٥٦

١- (١) الكافي ٥:٣، كتاب الطهاره، باب البئر وما يقع فيها، الحديث ٢.

٢- (٢) يقال له بالفارسيه: «سربازي». م ح - ي.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه يختصّ بأمرين:

أ - أنّ الملازمه المدّعه هي الملازمه العاديّه التي لا- تفيد أزيد من الاطمئنان الذي يعامل معه معاملة العلم، بخلاف قاعده اللطف، فإنّها لو تمّت لأفادت علماً باتّأ برأى المعصوم عليه السلام.

ب - أنّه لا يكفي في الكشف عن موافقه المعصوم عليه السلام اتّفاق علماء عصر واحد، بل لابدّ من اتّفاقهم في جميع الأعصار من زماننا هذا إلى زمن المعصومين عليهم السلام.

ولاريب في أنّ فقهاء الشيعة - الذين يرتبطون كمال الارتباط بأهل البيت عليهم السلام ورواياتهم وينظرون في حلالهم وحرامهم ويعرفون الأحكام الصادره منهم عليهم السلام(1) ويتحمّلون المشاقّ الكثيره في طريق استنباط أحكام الشريعة - إذا اتّفقوا على مسأله في جميع الأعصار والأمصار، امتنع عادةً أن يكون رأى رئيسهم وإمامهم عليه السلام على خلافها، وإن لم يمتنع عقلاً. ولعلّه أجد وجه لإثبات حجّيه الإجماع المحصّل وكشف رأى المعصوم عليه السلام به.

إشكال المحقّق النائيني رحمه الله على الملازمه العاديّه

ولكن ناقش فيه المحقّق النائيني رحمه الله بقوله:

وأما مسلك الملازمه العاديّه: فاتّفاق المرؤوسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمه العاديّه بين إجماع المرؤوسين ورضا

ص: ٢٥٧

١- (١) كما ورد بهذا المضمون مقبوله عمر بن حنظله. الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

الرئيس مجال، وأمّا إذا اتّفق الاتّفاق بلا- تواطئ منهم على ذلك، فهو ممّا لا- يلائم عادةً رضا الرئيس ولا- يمكن دعوى الملازمه (١)، إنتهى كلامه.

نقد كلام المحقّق النائبي رحمه الله في المقام

وهو من الغرائب، ضروره أولويّه إنكار الملازمه في صوره تواطئهم على شيء، لإمكان أن يكون تواطئهم عليه معللاً بأمر غير ما هو واقع، وأمّا مع عدمه فلا احتمال في البين، ويستلزم الاطمئنان برضا الرئيس.

كلام السيّد البروجردى رحمه الله في المسأله

نعم، لقد أجاد سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله، حيث فصّل بين المسائل الكليّه الأصليّه المبتنيه على النقل المحض وبين المسائل العقليّه أو التفريعيّه، فقال بثبوت الملازمه العاديّه بين الإجماع وبين الكشف عن رأى المعصوم عليه السلام في الأولى، دون الثانيه والثالثه، فإنّه رحمه الله بعدما تلقّى الملازمه العاديّه بالقبول، قال ما هذا نصّه:

ولكن يمكن أن يقال: بأنّنا لا نسلم تماميّه هذه الطريقه بنحو الكليّه بحيث يحكم بالملازمه العاديّه بين اتّفاق العلماء على أمر وبين العلم بتلقّيهم ذلك من المعصوم عليه السلام أو وصول دليل معتبر منه إليهم، ألا- ترى أنّ علماء المعقول مع تعمّقهم ودقّه أنظارهم كثيراً ما اتّفقوا على بعض المسائل في أعصار متتاليه، ثمّ ظهر خلافها بالدليل والبرهان؟

نعم، لو كانت المسأله من المسائل النقليه المحضه واتّفق عليها الفقهاء الذين

ص: ٢٥٨

لا- يتعبدون إلا بالنقل طبقه بعد طبقه إلى عصر المعصومين عليهم السلام علم منه قهراً أنهم تلقوها منهم بعد ما أحرزنا أنهم لم يكونوا ممن يفتى بالقياس والاستحسانات العقلية والاعتبارات الظنية.

ولكن هذا الكلام يجرى في المسائل الكلتية الأصلية المبتنية على النقل المحض، نظير بطلان العول والتعصيب (1) في المواريث الذي هو من ضروريات فقه الشيعة بتلقيهم إياه من الأئمة عليهم السلام.

وأما المسائل العقلية المحضه، كالمسائل الكلامية (2)، وكذا المسائل التفريعية التي استنبطها الفقهاء من المسائل الأصلية والقواعد الكلتية بإعمال النظر والاجتهاد (3)، فاتفق العلماء فيها لا يكشف عن تلقيها عن المعصومين عليهم السلام،

ص: ٢٥٩

١- (١) العول: «زياده الفريضة لقصورها عن سهام الورثه على وجه يحصل به النقص على الجميع بالنسبه» والتعصيب: «توريث ما فضل عن السهام من كان من العصبه». جواهر الكلام ٩٩:٣٩ و ١٠٦. وقال الإمام الخميني رحمه الله في حكم العول: الثالث: ما إذا كانت التركة أقل من السهام، وذلك بدخول بنت أو بنتين فصاعداً، أو اخت من قبل الأبوين أو الأب، أو اختين كذلك فصاعداً في الورثه، فيرد النقص عليهن، ولا يعول بوروده على الجميع بالنسبه، فلو كان الوارث بنتاً وزوجاً وأبوين يرد فرض الزوج والأبوين، ويرد النقص - وهو نصف السدس - على البنت، ولو كانت في الفرض بنات متعدده يرد النقص - وهو الربع - عليهن، وكذا في الأمثله الأخر. وقال رحمه الله في حكم التعصيب: الثاني: ما لو كانت التركة أزيد من السهام فترد الزيادة على أرباب الفروض، ولا تعطى لعصبه الميت، وهي كل ذكر ينتسب إليه بلا وسط أو بواسطة الذكور، فلو كان الوارث منحصراً ببنت واحده وأم يعطى النصف البنت فرضاً والسدس الأم فرضاً، ويرد الثلث الباقي عليهما أرباعاً على نسبه سهمهما، ولو انحصر بنات متعدده وأم يعطى الثلثان البنات فرضاً والسدس الأم فرضاً، والسدس الباقي يرد عليهما أخماساً على نسبه السهام، والعصبه في فيها التراب. تحرير الوسيله ٣٥٩:٢ م ح - ٥.

٢- (٢) وكوجوب مقدمه الواجب الذي يتنى على الملازمه العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته. منه مدّ ظله.

٣- (٣) كموارد استنباط الحكم من الإطلاق والعموم ونحوهما، فإن اتفق العلماء فيها لا يكشف عن تلقيها عن المعصوم عليه السلام، لأن بيانها ليس من وظائفه عليه السلام، فإنهم قالوا: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع». وسائل الشيعة ٦٢:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢.

بل يكون من باب التوافق في الفهم والنظر (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وهو كلام جيد متين.

والحاصل: أنّ كلّ الفقهاء في جميع الأعصار والأمصار إذا اتّفقوا على مسأله ليست من المسائل العقليّه أو التفريعيّه، بل من المسائل النقليه الأصليّه الكليّه كان كاشفاً عن أنّهم تلقّوها عن المعصومين عليهم السلام.

الإجماع المنقول بالخبر الواحد

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّه لا إشكال في حجّيه الإجماع المنقول بالخبر المتواتر (٢)، لإفاده التواتر العلم، فكأنّ المنقول إليه نفسه حصّل الإجماع.

إنّما الإشكال في اعتبار الإجماع المنقول بالخبر الواحد، فإنّهم اختلفوا في أنّ أدلّه حجّيه خبر الثقة أو العادل، على فرض تماميّتها، هل تعمّه أيضاً - باعتبار أنّه أيضاً نقل رأى المعصوم عليه السلام في قالب الإجماع - أم لا (٣)؟

الحقّ في المسأله

الحقّ هو الثاني؛ لأنّ عمده الأدلّه في باب حجّيه الخبر هي بناء العقلاء بضميمه عدم ردع الشارع عنه، وحيث إنّ بناء العقلاء دليل لبي فلا بدّ من الاكتفاء بالقدر المتيقّن منه، وللقدر المتيقّن من الخبر المعمول به عند العقلاء

ص: ٢٦٠

١- (١) نهاية الأصول: ٥٣٤.

٢- (٢) بشرط تساوى المنقول إليه والناقل في وجه حجّيه الإجماع المحصّل، كما إذا اعتقد كلاهما بأنّه حجّيه من باب الحدس والملازمه العاديّه. م ح - ي.

٣- (٣) وترتيب البحث كان يقتضى تأخر هذه المسأله عن الكلام حول حجّيه الخبر الواحد، لتفرّعها عليه، لكنّ الأصوليين قدّموها. منه مدّ ظلّه.

أ - أن يكون المخبر به أمراً محسوساً وجداناً، كالإخبار بمجىء زيد من السفر، أو قريباً من الحس، كالإخبار بشجاعه عمرو، فإن الشجاعه وإن كانت من الأمور النفسائيه التي لا تُدرك بالحس، إلّا أنّ أثرها محسوس مشاهد بالوجدان، فتكون نفس الشجاعه أمراً قريباً من الحس.

فإذا كان المخبر به كذلك ترتب عليه الأثر عند العقلاء، وذلك لأن احتمال عدم صحه الخبر إمّا ناشٍ عن احتمال كذب المخبر عمداً، وهو يندفع بسبب كون المخبر ثقه فرضاً، أو لاحتمال خطأه، وهو أنّ عمراً جاء من السفر، لكنّه تخيل أنّه كان زيداً، وهذا أيضاً يندفع بأصالة عدم الخطأ التي هي من الأصول العقلائيه.

وبالجملة: الخبر الواحد حجّه فيما إذا كان المخبر به أمراً حسّياً أو قريباً من الحس، وأمّا إذا كان من حدسيّات المخبر فلم يحرز بناء العقلاء على العمل به وإن كان حدسه حدساً قطعياً.

ب - أن لا يكون المخبر به أمراً غريباً غير متعارف، كالإخبار برؤيه شخص طول قامته أربعه أمتار، فإنّ العقلاء لا يقبلون مثل هذه الأخبار وإن كان مخبرها ثقه.

إذا عرفت ذلك فنقول:

نقل الإجماع وإن كان إخباراً برأى المعصوم عليه السلام عندنا، إلّا أنّه ليس من الأخبار المحسوسه المتعارفه، فإنّ ناقل الإجماع إن حصل رأى الإمام عليه السلام بمثل

ص: ٢٤١

١- (١) لو كان الخبر واجداً لكلا الخصوصيتين لعمل العقلاء به، ولو كان فاقداً لإحدهما لشككنا في بنائهم على العمل به، ولا مجال للتمسك بالأدله اللبئيه في الموارد المشكوكه، بخلاف الأدله اللفظيه، حيث يجوز التمسك بإطلاقها وعمومها ونحوهما في موارد الشكّ في التخصيص والتقييد. م - ح - ي.

قاعده اللطف أو الملازمه العاديه بين الإجماع وبين موافقه عليه السلام فلم يكن المخبر به - أعنى رأى الإمام عليه السلام - أمراً محسوساً، ولا قريباً من الحس، وإن حصّله بمثل مسأله التشرّف والدخول فهو وإن كان محسوساً إلاّ أنّه أمرٌ غير متعارف فى عصر الغيبه، وبناء العقلاء على العمل بالأخبار غير المحسوسه أو غير المتعارفه، مشكوكٌ فيه لو لم نقل بأنّه مقطوع العدم.

وهذا بخلاف ما رواه مثل زراره وابن أبى عمير ومحمد بن مسلم عن الإمام عليه السلام فإنّهم حيث كانوا يعيشون فى زمن الأئمّه عليهم السلام كانوا يأخذون أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم بالحسّ وبنحو عادى، فكان ما أخبروا به عنهم عليهم السلام من الأمور المحسوسه المتعارفه.

والحاصل: أنّه لا يصحّ القول بحجّيه الإجماع المنقول بالخبر الواحد بدليل حجّيته بدعوى كونه من مصاديقه.

قيمه الإجماعات المنقوله

نعم، إذا كان نقل الإجماع بمعنى نقل السبب كان حجّه بدليل حجّيه الخبر.

توضيح ذلك: أنّ ناقل الإجماع يكون تارةً: فى مقام نقل ما هو سبب لانكشاف رأى المعصوم عليه السلام فيريد بقوله: «هذه المسأله إجماعيه» بيان آراء الفقهاء، وأخرى: فى مقام نقل خصوص المسبّب، فيريد بيان رأى المعصوم عليه السلام، وثالثه: فى مقام نقل كليهما.

فإن كان فى مقام نقل السبب، وكان المنقول إليه موافقاً له فى وجه حجّيه الإجماع، كان حجّه (١)، لكون المخبر به - وهو آراء الفقهاء - أمراً محسوساً

ص: ٢٤٢

١- (١) بخلاف ما إذا كان المنقول إليه مخالفاً للناقل فى وجه اعتبار الإجماع، كأن يرى الناقل أنّه من باب اللطف والملازمه العقلية، والمنقول إليه أنّه من باب الحدس والملازمه العاديه. م ح - ى.

متعارفاً، فكأنَّ المنقول إليه نفسه حصَّل الإجماع الذي هو كاشف عنده عن موافقه المعصوم عليه السلام.

نعم، بينهما فرق من جهة أنه لو حصَّل الإجماع بنفسه كان سبباً قطعياً لانكشاف رأى الإمام عليه السلام، بخلاف الإجماع المنقول بالخبر الواحد، فإنه لا يفيد القطع، بل ربما لا يفيد الظنَّ أيضاً، لكن لا تشترط في حجَّيه الخبر الواحد إفادته الظنَّ الشخصي.

ولو توافق الناقل والمنقول إليه في أصل السبب(١) لكنَّهما اختلفا فيما يتحقَّق به السبب - كما إذا اكتفى الناقل في سببته السبب بآراء خمسين من الفقهاء والتزم المنقول إليه بلزوم اتفاق مائه منهم مثلاً - فهل هذا الإجماع المنقول أيضاً حجَّه بالنسبة إلى جزء السبب، بحيث إنَّ المنقول إليه لو أتمَّه بتحصيل فتاوى خمسين آخرين من الفقهاء، لكان كاشفاً عن رأى الإمام عليه السلام، أم لا؟

كلام المحقِّق الاصفهاني رحمه الله في ذلك

قال المحقِّق الاصفهاني رحمه الله:

يمكن أن يناقش فيه بأنَّ الخبر لا يكاد يكون حجَّه شرعاً إلَّا إذا كان المخبر به حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي، والمخبر به في المقام ليس كذلك، لعدم كون الحكم الشرعي من مدلولاته المطابقيه ولا الالتزاميه، أمَّا الأوَّل:

فلأنَّ المخبر به المطابقي هو آراء جمع من الفقهاء لا رأى المعصوم عليه السلام، وأمَّا الثاني: فلأنَّ المفروض أنَّ المنقول هو جزء السبب الذي لا يستلزم الكشف عن موافقه المعصوم عليه السلام إلَّا إذا صار سبباً تاماً بتحصيل فتاوى عدّه اخرى

ص: ٢٤٣

١- (١) كأن يعتقد كلاهما بانكشاف رأى الإمام عليه السلام بالإجماع من طريق قاعده اللطف. م ح - ي.

من الفقهاء وضمّهما إليه(١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وفيه: أنّه يكفي في حجّيه الخبر ترتّب حكم شرعى تعلّقى عليه، والمقام من هذا القبيل، لأنّ جزء السبب المنقول بلفظ «الإجماع» إذا انضمّ إليه الجزء المكتمل صار سبباً تامّاً لانكشاف رأى المعصوم عليه السلام ولا يجب في الأحكام المنكشفه بالدلالات الالتزاميه أن تكون أحكاماً تنجيزيه.

هذا كلّ فيما إذا كان ناقل الإجماع في مقام نقل السبب.

وأما إذا كان في مقام نقل المسبّب وحده أو مع السبب فلا يعمّه دليل حجّيه خبر الثقة(٢)، لأنّ الناقل إن استكشف موافقه المعصوم عليه السلام بمثل الحدس وقاعده اللطف ونحوهما لم يكن المخبر به محسوساً، وإن حصّله بمثل مسأله التشرّف والدخول لم يكن متعارفاً، وقد عرفت عدم بناء العقلاء على العمل بالأخبار إلّا إذا كانت محسوسه متعارفه.

والحاصل: أنّ الإجماع المنقول المتضمّن لنقل تمام السبب يكون حجّيه، وكذلك المتضمّن لنقل جزئه بالنسبه إليه، بخلاف ما إذا اريد نقل المسبّب، فإنّه لا يكاد يكون معتبراً بواحد من الوجوه الخمسه التي ذكرناها في ملاك حجّيه الإجماع المحضّل.

ص: ٢٦٤

١- (١) نهاية الدرايه ٣: ١٩٠.

٢- (٢) نعم، يعمّه بالنسبه إلى نقل السبب في الصوره الثانيه، أعنى ما إذا أراد المخبر نقل السبب والمسبّب كليهما. م - ح - ي.

الفصل الثالث: فى الشهره الفتوائيه

اشاره

الشهره فى الاصطلاح على ثلاثه اقسام:

أ- «الشهره الروائيه» وهى عباره عن شيوع نقل الخبر من قبل الرواه، كأن ينقل فى كثير من المجاميع الروائيه، سواء اشتهر العمل به أيضاً أم لا.

ب- «الشهره العمليه» وهى عباره عن شيوع العمل بحديث خاص من قبل الفقهاء، كما إذا أفتى المشهور بحكم خاص واستندوا فيه إلى خبر خاص، سواء اشتهر ذلك الخبر من حيث الروايه أيضاً أم لا.

فالنسبه بين الشهره الروائيه والعمليه عموم من وجه، إذ ربّ حديث كان مشهوراً بحسب الروايه متروكاً من حيث العمل، وربّ حديث لم ينقله إلّا راوٍ واحد واشتهر الفتوى على طبقه، ومادّه الاجتماع بينهما ما إذا شاع نقل الخبر من قبل الرواه واشتهر العمل به أيضاً، كما تحقّق فى كثير من الأحاديث.

ج- «الشهره الفتوائيه» وهى عباره عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعى (١) من دون أن يستندوا فى ذلك إلى حديث خاص (٢).

وهذا القسم الثالث هو محلّ الكلام فى المقام، فإنّهم اختلفوا فى أنّ الشهره

ص: ٢٤٥

١- (١) على وجه لا تبلغ الشهره درجه الإجماع الموجب للقطع أو الاطمئنان بقول المعصوم عليه السلام. م ح - ي.

٢- (٢) سواء لم يكن هناك حديث، أو كان ولكنهم لم يستندوا إليه فيما أفتوا به. م ح - ي.

فى الفتوى هل هى حجّه بالخصوص أم لا؟

وعنده ما استدللّ به المثبتون مقبوله عمر بن حنظله.

وهى ما رواه داود بن الحصين عن عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث... فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإننى قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله».

قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين فى حقّهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم؟

قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضّل واحد منهما على الآخر؟

قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذّ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثه: أمرٌ بين رشده فيتبع، وأمرٌ بين غيّه فيجتنب، وأمرٌ مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلالٌ بين وحرامٌ بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم» (١). الحديث.

ص: ٢٤٤

١- (١) الكافى ١: ٤٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

تقريب الاستدلال بها أنّ المراد بـ «المجمع عليه» في الموضوعين هو المشهور، بقرينه إطلاق المشهور عليه في قوله عليه السلام: «ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور»^(١).

إن قلت: إنّ الشهرة في المقبوله هي الشهرة الروائيّه، بقرينه كونها في مقام بيان ترجيح الخبر المشهور على الخبر الشاذّ عند تعارضهما، فلا ترتبط بالشهرة الفتوائيه التي هي المتنازع فيها.

قلت: كلمه «ال» في قوله عليه السلام: «المجمع عليه» وإن كانت تشير إلى الروايه، فالمراد به «الروايه المشهوره» إلّا أنّ في نفس المقبوله قرينتين على عدم إرادته الشهرة من حيث الروايه:

١ - قوله عليه السلام: «فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك» فإنّه يدلّ على أنّ المشهور هو حكمهم عليهم السلام، مع أنّه لا ملازمه بين الشهرة الروائيّه وبين كون الحكم المستفاد من الروايه حكم الله الواقعي، لإمكان أن يكون الروايه المشهوره المذكوره في غالب المجاميع الروائيّه صادرة على وجه التقيّه، لا لبيان الحكم الواقعي.

فيعلم أنّ المسأله لا ترتبط بنقل الروايه، بل ترتبط بمفادها الذي يستند إليه حكم القاضي، فالحكم المستند إلى الروايه المشهوره بحسب المفاد والمضمون راجح على الحكم المستند إلى الروايه الشاذّه بحسبه.

٢ - قوله عليه السلام: «وإنّما الأمور ثلاثه: أمرٌ بيّن رشده فيتّبع، وأمرٌ بيّن غيّه فيجتنب، وأمرٌ مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله» فإنّه لا يكاد يرتبط بما قبله إلّا إذا اريد بـ «المجمع عليه» الحديث المشهور من حيث الحكم المستفاد

ص: ٢٤٧

١- (١) ويؤيّدّه أنّ السائل أيضاً فهم أنّ الإجماع في كلام الإمام عليه السلام بمعنى الشهره، ولذا سأله بقوله: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟». م ح - ي.

منه، فإنه هو الذى رشده بين، وأما المشهور من حيث الروايه والنقل فقط فليس من مصاديق بين الرشد كما لا يخفى.

بل رعايه المناسبه بين الحكم والموضوع أيضاً تقتضى أن يكون «نفي الريب» فى قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» بلحاظ كون مضمون الحديث حكماً واقعياً لازم الاتباع، لا بلحاظ صدوره، وهذا لا يناسب صرف الشهره فى الروايه والنقل.

والحاصل: أن «المجمع عليه» فى المقبوله عبارته عن الحديث الذى اشتهر حكمه، بأن ينطبق عليه عمل الأصحاب وفتاواهم.

إن قلت: قول السائل: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟» لا- يلائم الشهره الفتوائيه، لامتناع كون الخبرين المتعارضين مشهورين من حيث الفتوى، فكيف فرضهما السائل ولم يخطئه الإمام عليه السلام فى فرضه؟!!

قلت: هذا الإشكال وارد لو كانت الشهره بمعنى الأ-كثريه، وأما إذا كانت بمعناها اللغوى - أعنى «الوضوح والظهور»(1) - فلا يمتنع تحقق الشهرتين المتخالفتين، ويؤيده أن بعض الفقهاء - كالمحقق والعلامة - ربما كانوا ينسبون حكماً إلى المشهور وضده إلى الأشهر.

نعم، يمكن أن يستشكل على الاستدلال بالمقبوله فى المقام بأن التعليل الذى لابد من تركيز البحث عليه - وهو قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» - يدل على أن الروايه المشهوره من حيث المفاد ومن حيث الفتوى لا ريب فيها

ص: ٢٤٨

١- (١) قال فى «المعجم الوسيط»: الشهره: ظهور الشىء وانتشاره، وقال فى «المصباح المنير»: شهرته بين الناس: أبرزته.

من جهة أنّ مفادها حكم الله تعالى (١)، وهذا لا يرتبط بالشهره المبحوث عن حجّيتها في المقام، فإنّ الكلام - كما عرفت - إنّما هو فيما إذا اشتهر الفتوى على حكم من دون أن يستند إلى دليل ظاهر من آيه أو روايه أو أصل، فإنّ الإجماع المستند إلى مدرّك خاص لا قيمه له، فضلاً عن الشهره، بل لا بدّ حينئذٍ من ملاحظه مستند الإجماع أو الشهره لا ملاحظه أنفسهما كما لا يخفى.

تقريب آخر لدلاله المقبوله على حجّيه الشهره الفتوائيه

وهاهنا بيان آخر لاستفاده حجّيه الشهره الفتوائيه من المقبوله، وهو أنّ الحكم المعلق على وصف يشعر بأنّ ذلك الوصف تمام ملاك، ولا دخل للموصوف فيه، وعلى هذا فتمام الملاك في نفى الريب هاهنا إنّما هو كون الروايه مشهوره من حيث الفتوى، وأمّا نفس الروايه فلا دخل لها فيه، فإذا اشتهر الفتوى على حكم يحكم أيضاً بأنّه لا ريب فيه، ولو لم يكن له مدرّك ودليل أصلاً.

بل يمكن دعوى التعميم بإلغاء الخصوصيه أيضاً، فإنّا كما نقول بعدم خصوصيه «الرجل» في الأحاديث المرويّه في الشكّ في ركعات الصلاه (٢)، ونحكم بشمول الحكم الصادر من قبل الإمام عليه السلام لكلّ من شكّ في ركعاتها، سواء كان رجلاً أو امرأة، كذلك نقول بعدم خصوصيه «الروايه» في المقام، فكما أنّ «الحديث المشهور لا ريب فيه» بمقتضى المقبوله، كذلك «الفتوى المشهور» وإن لم يكن مستنداً إلى دليل ظاهر.

ص: ٢٤٩

١- (١) فالشهره في المقبوله تنطبق على «الشهره العمليه» لا على «الشهره الفتوائيه» الاصطلاحيه. م ح - ي.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٨: ٢١٤ و ٢١٦ و ٢١٩، كتاب الصلاه، الباب ٩ و ١٠ و ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه.

لكنّ الإنصاف أنّ إلغاء الخصوصيه لابدّ من أن يكون بنظر العرف وتأييده، ولقائل أن يقول: إنّ نظر العرف وإن كان يساعد الإلغاء في مثل «رجل شكّ بين الثلاث والأربع» إلّا أنّ موافقته له في المقام مشكوكٌ فيها.

كما أنّه يمكن أن يُقال: لا دليل على حجّيه الإشعار ما لم يبلغ إلى حدّ الظهور، فلا يصحّ الاستدلال على حجّيه الشهره الفتوائيه بكون الحكم المعلق على الوصف في قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» مشعراً بعليّته.

حجّيه الشهره الفتوائيه بين القدماء

نعم، إنّ المقبوله لا تقصر عن الدلاله على حجّيه الشهره الفتوائيه عند القدماء، بخلاف الشهره عند المتأخّرين.

والسرّ في ذلك أنّ القدماء كانوا يفتون على طبق الروايات، بل كثيراً ما كانوا ينقلون عين ألفاظها بعنوان الفتوى، ولذا سمّيت كتبهم الفقهيّه بالأصول المتلقّاه عن المعصومين عليهم السلام، وهذه الطريقه كانت تستمرّ إلى زمن الشيخ الطوسي رحمه الله، وكانت العامّه يطعنون على فقهاء الشيعه ويقولون: إنّ الشيعه - لأجل جمودهم على الروايات المأثوره عن أئمّتهم - لا يقدرّون على الاستنباط وبيان أحكام الفروع، وأمّا نحن فنتمكّن ببركه القياس والاستحسان على الاجتهاد والتفريع في جميع الموضوعات حتّى في المسائل المستحدثه.

فالشيخ رحمه الله بعد تأليف كتاب «النهايه» على طريقه القدماء ألف «المبسوط» الذي هو كتاب تفريعي، ليثبت أنّ استنباط الأحكام وبيان الفروع

لا يتوقف على اتباع مثل القياس والاستحسان، بل الشيعة أيضاً تتمكن من الاجتهاد والتفريع.

هذا حاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله في مقدمه «المبسوط»^(١).

ثم تبعه من تأخر عنه في تأليف الكتب التفريعية وأعرضوا عن طريقه القدماء. فالشهره الفتاويه بين القدماء مستنده إلى الروايات المأثوره عن أهل البيت عليهم السلام، فتندرج تحت التعليل الوارد في المقبوله الدالّ على أنّ «الروايه المشهوره من حيث الفتوى لا ريب فيها».

بخلاف الشهره الفتاويه بين المتأخرين، لأنّ تأليفاتهم مليئه من الفروع الفقهيه المستنبطه، فإذا أفتى المشهور بحكم، لا نعلم كونه مستنداً إلى حديث ليصدق عليه «الروايه المشهوره من حيث الفتوى».

كأنّ قائلاً يقول: يمكن تقريب دلالة المقبوله على حجّيه الشهره الفتاويه حتّى بين المتأخرين، وذلك لأنّ لفظ «المجمع عليه» وإن كان بمعنى «الروايه المشهوره» في الفقره الأولى من المقبوله - وهى قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك» - إلّا أنّه يعمّ الشهره الفتاويه فى الفقره الثانيه - وهى قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» - لأنّه فى مقام التعليل، والتعليل يكون بمنزله كبرى كليّه، فكلمه «ال» فيه تفيد العموم، فكأنّه عليه السلام قال: «انظر إلى الروايه المشهوره بين أصحابك فخذ بها ودع الشاذّ الذى ليس بمشهور عندهم، لأنّ كلّ مشهور لا ريب فيه».

وبالجملة: التعليل عامّ وإن كان المورد خاصاً.

ص: ٢٧١

١- (١) راجع المبسوط ١: ١٤.

وناقش فيه المحقق النائيني رحمه الله بقوله:

ولا يخفى عليك ضعف الاستدلال؛ لأنّ التعليل ليس من العلّة المنصوصه ليكون من الكبرى الكلّيه التي يتعدّى عن موردها، فإنّ المراد من قوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» إن كان هو الإجماع المصطلح فلا- يعمّ الشهره الفتوائيه، وإن كان المراد منه المشهور فلا- يصحّ حمل قوله عليه السلام: «مّا لا- ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لا بدّ من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلّيه، لأنّه يعتبر في الكبرى الكلّيه صحّه التكليف بها ابتداءً بلا ضمّ المورد إليها، كما في قوله:

«الخمير حرام لأنّه مسكر» فإنّه يصحّ أن يُقال: «لا تشرب المسكر» بلا ضمّ الخمر إليه، والتعليل الوارد في المقبوله لا ينطبق على ذلك؛ لأنّه لا يصحّ أن يقال: «يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله» وإلّا لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبه إلى غيره وبأقوى الشهرتين وبالظنّ المطلق، وغير ذلك من التوالى الفاسده التي لا- يمكن الالتزام بها، فالتعليل أجنبيّ عن أن يكون من الكبرى الكلّيه التي لا(1) يصحّ التعدّي عن مورده(2)، إنتهى كلامه.

نقد ما أورده المحقق النائيني رحمه الله على التعليل

ويمكن أن يُجاب عنه بأنّ التعليل يفيد الكبرى الكلّيه ويجوز التعدّي عن مورده من دون أن يترتب عليه ما ذكره من التوالى الفاسده، وذلك لأنّنا

ص: ٢٧٢

١- (١) الظاهر زياده كلمه «لا» كما قال المصحح. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ١٥٤.

لا نسلم أن يكون المراد بـ «عدم الريب» فى التعليل عدم الريب الإضافى، بل عدم الريب المطلق.

لكن ليس المراد منه عدم الريب بحسب نظر العقل كى لا يتحمل احتمال الخلاف أصلاً، بل المراد عدم الريب عرفاً بحيث يعدّ طرفه الآخر شاذاً نادراً لا يعبأ به عند العقلاء، فإنّ العرف يعامل مع الاطمئنان معاملة العلم واليقين ويعدّه ممّا لا ريب فيه، ولهذا عدّ مثل تلك الشهره بالمجمع عليه بين الأصحاب، لعدم الاعتداد بالقول المخالف الشاذّ، وهذا غير موجود فى الموارد التى عدّها رحمه الله، فإنّ ما ذكره من الموارد ليس ممّا لا ريب فيه عند العرف بحيث صار الطرف المقابل أمراً غريباً غير معتنى به.

وبالجملة: كلّ ما لا ريب فيه عند العرف، وكان العقلاء لا يعتنون باحتمال خلافه يجب الأخذ به، ولا شبهه فى عدم ورود النقوض والتوالى الفاسده التى ذكرها عليه، فإنّ صرف الرجحان وأقوى الشهرتين وصرف الظنّ لا يعدّ ممّا لا ريب فيه عرفاً ما لم يصل إلى حدّ الاطمئنان.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ لفظ «المجمع عليه» فى التعبير الثانى أيضاً ظاهر فى «الروايه المشهوره» كالتعبير الأوّل، ولو لم يكن ظاهراً فيها فلا يكاد ينبغى إنكار عدم ظهوره فى خلافها، فلا نسلم أن تكون «ال» مشيره إلى الروايه فى الفقره الأولى، ومفیده للعموم فى الفقره الثانيه.

وحاصل جميع ما تقدّم: أنّ الشهره فى المقبوله إن كانت الشهره الروايه فلا تعمّ الشهره الفتوائيه أصلاً، وأمّا بناءً على ما استظهرناه من أنّها هى شهره الروايه من حيث العمل والفتوى فتدلّ على حجّيه الشهره بين القدماء دون المتأخّرين.

هذا تمام الكلام فى مقبوله عمر بن حنظله التى قد عرفت أنّها هى العمده من بين ما استدللّ به فى المسأله.

وأما «مرفوعه زراره» (١) فلا ظهور لها فى اعتبار الشهره فى الفتوى، لكونها فاقده للتعليل.

كما أنّ توهم دلالة أدلّه الخبر الواحد عليه بالفحوى، لكون الظنّ الذى تفيده أقوى ممّا يفيد خبره ما لا يخفى، لما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله (٢) من أنّ أدلّه حجّيه الخبر الواحد لا تدلّ على كون مناط اعتباره إفادته الظنّ، غاية تنقيح ذلك بالظنّ، وهو لا يوجب إلّا الظنّ بأنّ الشهره الفتوائيه أولى بالاعتبار، ولا اعتبار بالظنّ ما لم يقم دليل على اعتباره.

ص: ٢٧٤

١- (١) وهى ما رواه العلّامة مرفوعاً إلى زراره بن أعين، قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك، يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ قال عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر». الحديث. مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

٢- (٢) راجع كفايه الأصول: ٣٣٦.

الفصل الرابع: فى الخبر الواحد

إشاره

البحث عن حجّيه الخبر الواحد من أهمّ المسائل الأصوليه، لابتناء كثير من الفروع الفقهيّه عليها.

وقبل الورود فى البحث ينبغى تقديم امور:

الأول: أنّ محلّ النزاع هو الخبر الذى لم يكن محفوظاً بشيء من القرائن الموجهه للقطع.

الثانى: أنّ البحث يعمّ الخبر المستفيض - الذى فسّروه بما كان رواته أكثر من اثنين أو من ثلاثه ولم يبلغوا حدّ التواتر - سواء قلنا بكونه قسماً من الخبر الواحد أو قسيماً له وللمتواتر، إذ لا فرق فى ملاك البحث عن حجّيه الخبر الواحد - وهو عدم إفاده القطع - بين المستفيض وغيره.

كون المسأله اصوليه

الثالث: أنّ البحث عن حجّيه الخبر الواحد مسأله اصوليه، لأنّ الملاك فى كون المسأله اصوليه أن تقع نتيجهها كبرى قياس الاستنباط، والمقام من هذا القبيل، فإنّنا إذا أثبتنا هاهنا حجّيه خبر الثقة ودلّ خبر زواره مثلاً على وجوب صلاه الجمعه نشكّل قياساً يثبت به وجوب صلاه الجمعه.

ولا- يلزم فى اصوليّه المسأله أن يكون موضوعها من مصاديق الأدلّه الأربعة. وأمّا من ذهب إلى أنّ موضوع علم الأصول هو «الأدلّه الأربعة» فاستشكل عليهم بأنّ البحث عن حجّيه الخبر الواحد ليس بحثاً عن عوارض الأدلّه الأربعة، مع أنّ «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه».

فوقعوا فى تكلفات لإدراج البحث عن حجّيه الخبر الواحد فى علم الأصول:

نظريّه صاحب الفصول رحمه الله فى المقام ونقدّها

فصاحب الفصول رحمه الله ذهب إلى أنّا نبحت هاهنا عن دليليه «الخبر الواحد»^(١) والبحث عن دليليه الدليل بحث عن أحوال الدليل.

ويرد عليه ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ البحث فى المسأله ليس عن دليليه الأدلّه، بل عن حجّيه الخبر الحاكي عنها^(٢).

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله ونقده

وقال الشيخ الأعظم رحمه الله:

مرجع هذه المسأله إلى أنّ السنّه - أعنى قول الحجّه أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلّابما يفيد القطع من التواتر والقرينه^(٣)؟ إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ٢٧٦

١- (١) فالبحث عن حجّيه «الخبر الواحد» هو البحث عن عوارض السنّه الحاكيه على رأى صاحب الفصول رحمه الله، بخلاف ما سيأتى من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّه جعل البحث فى السنّه المحكيه. م - ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٣٧.

٣- (٣) فرائد الأصول ١: ٢٣٨.

وناقش فيه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله:

إنّ التعيّد بثبوتها مع الشكّ فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى، مع أنّه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجّيه الخبر، والمبحوث عنه في المسائل إنّما هو الملاك في أنّها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه كما هو واضح (١)، إنتهى كلامه وهو متين.

وحاصل الإشكال الثاني: أنّه لا ينبغي العدول من العنوان المذكور في كلمات الأصوليين إلى لازمه، بل لابدّ من تركيز البحث على ذلك العنوان، والبحث حول أصوليه المسألة على طبقه.

وحاصل الإشكال الأوّل: أنّ المراد ب «الثبوت» في قوله: «إنّ السنّه هل تثبت بخبر الواحد...» ليس الثبوت التكويني، لعدم كونه محلّاً للنزاع، وأمّا الثبوت التشريعي الذي يكون بمعنى التعيّد من قبل الشارع فلا يمكن أن يكون من عوارض ما احرز أنّه قول الإمام عليه السلام أو فعله أو تقريره، بل لابدّ من أن يكون من عوارض ما شكّ أنّه قوله عليه السلام أو فعله أو تقريره، فرجع البحث بالأخره إلى السنّه الحاكيه؛ لأنّها هي التي شكّ في مطابقتها لقول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا السنّه المحكيه.

فالحقّ ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أنّ كلّ مسألة تقع نتيجتها في طريق الاستنباط فهي مسألة أصوليه، والبحث عن حجّيه الخبر الواحد يكون كذلك.

وكيف كان، فالمشهور بين الأصحاب حجّيه الخبر الواحد في الجملة بالخصوص، خلافاً لجمع من الأكابر كالسيّد المرتضى والقاضي بن البرّاج وابن زهره صاحب الغنيه وابن إدريس صاحب السرائر والطبرسي صاحب

ص: ٢٧٧

فإنهم رحمهم الله قالوا بعدم حجّيه الخبر الواحد بنحو السالبه الكليه.

بل ادعى السيد المرتضى رحمه الله أنّ بطلان العمل بالخبر الواحد واضح عند الإماميه كوضوح بطلان العمل بالقياس وألّف رساله مستقله فى إبطال العمل بالخبر الواحد. فى أدله المنكرين لحجّيه الخبر الواحد

أدله المنكرين لحجّيه الخبر الواحد

ولا يخفى عليك أنّهم لا يحتاجون فى إثبات دعواهم إلى إقامه دليل وبرهان، إذ يكفيهم ما تقدّم من أنّ الأصل حرمة التعبد بالمظنه، فعلى القائلين بالحجّيه إقامه دليل قطعى بلا واسطه أو مع الواسطه يخرجهم عن تحت الأصل الأولى، فلو استطاع المنكرون ردّ براهين المثبتين فيها ونعم المطلوب لهم.

لكنهم مع ذلك تمسكوا بالأدله الأربعة لإثبات عدم حجّيه الخبر الواحد:

حجّه المانعين من الكتاب العزيز

أمّا الكتاب: فالآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) و «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (٢) سيّما أنّ تعليق الحكم فى الآيه الثانيه على المفرد المحلّى باللام يفيد النهى عن اتّباع طبيعه «الظن» على أنّ النكره الواقعه فى سياق النفي، وهى كلمه «شيئاً» تفيد أنّ الظن لا يغنى من الحقّ بوجه من الوجوه.

ص: ٢٧٨

١- (١) الإسراء: ٣٦.

٢- (٢) النجم: ٢٨.

وقد أجاب المحقق الخراساني رحمه الله عنها بأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقاديّة، لا ما يعمّ الفروع الشرعيّة(١).

لكن يمكن أن يناقش في هذا الجواب بأن ورود الآية الثانية عقيب قوله:

«إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيْسَ مُمُؤِنَ الْمَلَائِكَةِ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ» وإن كان قرينه على أن موردها الأصول الاعتقاديّة، إلّا أنّ قوله: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» - بلحاظ كونه بمنزلة التعليل وبيان كبرى كليّة - ينادى بأعلى صوته أن جنس الحقيقة وطبيعتها لا تسانخ الظنّ، بل بينهما كمال المفارقة والانفصال، فالآية ظاهره في العموم الشامل للفروع الفقهيّة وإن كان موردها الأصول الاعتقاديّة.

سَلَمْنَا، ولكنّ الآية الأولى تكفي للاستدلال، ولا قرينه لها تخصّيها بالاعتقادات، بل ذيلها قرينه على العموم، حيث قال: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا»، فإنّ «الفؤاد» وإن كان مربوطاً بالأمور القلبيّة، إلّا أنّ «السمع» و«البصر» يرتبطان بالأعمال الجوارحيّة.

ويؤيّد استشهاد الإمام عليه السلام بهذه الآية على حرمة إطاله الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء(٢).

والحقّ في الجواب عن الاستدلال بالآيات أن يقال:

ص: ٢٧٩

١- (١) كفايه الأصول: ٣٣٩.

٢- (٢) الكافي ٦: ٤٣٢، كتاب الأشربة، باب الغناء، الحديث ١٠.

إنها عمومات مخصّصة بما سيجيء من أدلّه حجّيه الخبر الواحد، بل وبكلّ ما دلّ على حجّيه ظنّ آخر بالخصوص أيضاً.

إن قلت: لسان هذه الآيات آب عن التخصيص.

قلت: إبانها عن التخصيص يستلزم بطلان الاستدلال بها رأساً.

توضيح ذلك: أنه لا ريب في أنّ هذه الآيات ليست نصّاً في حرمة العمل بالظنّ، فإنّ غايه ما يدلّ عليه النهي في قوله: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هو الظهور في حرمة اتّباع غير العلم، وغايه ما يدلّ عليه تعليق الحكم على طبيعه الظنّ في قوله: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» هو الظهور في العموم.

وبالجملة: لا يتمّ الاستدلال بهذه الآيات إلّا بالتمسك بظهورين:

أ - ظهور النهي في الحرمة.

ب - ظهور ما تعلق به النهي، وهو «ماليس لك به علم» في الآية الأولى، و«الظنّ» في الآية الثانية، في العموم.

والظاهر لا يفيد إلّا الظنّ، فالتمسك بظاهر هذه الآيات لإثبات حرمة العمل بالظنّ يقتضى عدم حجّيه الظنّ الحاصل من ظاهرها أيضاً.

فلا محيص عن تخصيصها بأدلّه حجّيه الظواهر والخبر الواحد وسائر الظنون الخاصّه.

هذا جواب متين عن الاستدلال بالآيات اختاره بعض الأكابر في المقام (1).

مزید تحقیق فی المسأله

لكن هاهنا جواب أدقّ وأمتن، وهو أنّ تقدّم أدلّه حجّيه الخبر

ص: ٢٨٠

الواحد على الآيات الناهية عن العمل بالظن على التحقيق يكون بنحو الورود، وإن اختلفوا في وجهه بين التخصيص والتخصيص والحكومته والورود.

توضيح هذه العناوين

فلا بد من تفسير هذه العناوين الأربعة إجمالاً لتتضح الحال في المسألة، فنقول:

أمّا التخصيص: فهو إخراج بعض أفراد العام عن حكمه مع الاعتراف بشمول عنوانه له، كما إذا قال في دليل: «أكرم كل عالم» وفي دليل آخر: «لا يجب إكرام زيد العالم» فالمخصّص يبيّن أنّ الإرادة الجدّيّة من العام تعلّقت بغير مورد المخصّص وإن كانت الإرادة الاستعماليّة شامله له أيضاً.

وأمّا التخصّص: فهو خروج شيء بنفسه عن تحت عنوان الدليل، كخروج «زيد الجاهل» عن تحت قول المولى: «أكرم العلماء» سواء ورد دليل آخر دالّ على عدم وجوب إكرامه أو لم يرد.

فالتخصيص والتخصّص يشتركان في عدم إعمال التعبد في الموضوع توسعاً وتضييقاً من قبل المولى، بل الموضوع أمر واقعي باقٍ بعد ورود الأدلّة على ما كان عليه قبل ورودها.

بخلاف الورود والحكومته، فإنّهما يوجبان التضييق أو التوسعة في دليل بمعونه التعبد بدليل آخر بحيث لو لم يكن الدليل الثاني لما حصل التضييق أو التوسعة في الدليل الأوّل.

أما الورد: فهو عبارته عن رفع دليل موضوع دليل آخر، كالخبر الواحد المثبت للحكم بالنسبه إلى «حديث الرفع» فإن قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» يدل على رفع الحكم الذي لا دليل على ثبوته، فإذا دلّ خبر زواره مثلاً على وجوب صلاه الجمعه، ارتفع موضوع «حديث الرفع» ولم تجر أصاله البراءه بالنسبه إلى وجوب صلاه الجمعه، فيتقدم الخبر الواحد المثبت للحكم على «حديث الرفع» بنحو الورد.

وأما الحكومه: فهي عبارته عن تبين الدليل المحكوم وتفسيره بسبب الدليل الحاكم، فالدليل الحاكم لا يرفع موضوع الدليل المحكوم، بل يكون ناظراً مفسيراً له ومبيناً لحدود الموضوع وثغوره، بحيث لولاه لما فهمنا ذلك الشرح والتفسير من نفس الدليل المحكوم، كالدليل الوارد بلسان نفى الشك عن كثير الشك بالنسبه إلى أدله الشكوك في الصلاه، فإن قوله: «لا شك لكثير الشك»^(١) ليس بمعنى عدم كونه شاكاً تكويناً، لأنه يستلزم التناقض بين صدره وذيله كما لا يخفى، بل هو ناظر إلى الأحاديث المرويّه في أحكام الشك في الصلاه^(٢)، ويبيّن أنّ المراد من تلك الأحاديث غير كثير الشك.

وبهذا اتضح أنّ تقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم إنّما هو لأجل الشارحيه والمشروحيه، ضروره أنّ الشارح مقدم على المشروح،

ص: ٢٨٢

١- (١) ليس لنا دليل بهذا اللفظ ظاهراً، لكن ورد مضمونه في أحاديث متعدده، فراجع وسائل الشيعه ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاه، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه. م ح - ي.

٢- (٢) هذه الأحاديث مرويّه في وسائل الشيعه ٨: ١٨٧-٢٥٢، كتاب الصلاه، أبواب الخلل الواقع في الصلاه.

ولأجل ذلك لا يمكن التمسك بإطلاق أدلّه الشكوك في مقابل دليل نفى الشكّ عن كثير الشكّ.

الفرق بين الحكومه والتخصيص

أساس الفرق بين الحكومه والتخصيص أنّ مورد «الدليل الحاكم» وإن كان داخلياً في «الدليل المحكوم» حقيقةً، إلّا أنّ «الدليل الحاكم» بعنوان أنّه شارح ومفسّر ل «الدليل المحكوم» يبيّن بحسب التبعّد الشرعي أنّه لم يكن داخلياً (1) فيه حتّى بلحاظ المراد الاستعمالي.

وهذا بخلاف التخصيص، فإنّ لسانه لسان الإخراج لا لسان النظاره والتفسير، ف «الخاصّ» يخرج مورده عن تحت «العامّ» الذي يشمل به حسب المراد الاستعمالي ويحكم بأنّه لم يتعلّق به الإراده الجدّيّه كما تقدّم.

فقوله: «لا- شكّ لكثير الشكّ» يدلّ على أنّ «كثير الشكّ» لم يكن داخلياً في أدلّه الشكوك من أوّل الأمر، لكنّ قوله: «لا تكرم زيدا العالم» يدلّ على أنّ «زيداً» كان داخلياً في قوله: «أكرم كلّ عالم» بلحاظ المراد الاستعمالي، لكنّه لم يكن مراداً جدّاً.

ورود أدلّه حجّته الخبر على الآيات الناهيه عن اتّباع الظنّ

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ ما دلّ على اعتبار الخبر الواحد وارد على الآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم، لأنّ العلم في نظائر محلّ النزاع من كتاب الله ليس

ص: ٢٨٣

١- (١) هذا فيما إذا كانت الحكومه بلسان التضييق، وأمّا إذا كانت بلسان التوسعه - كما إذا قال في دليل: «أكرم كلّ عالم» وفي دليل آخر: «زيد عالم» - كان الدليل الثاني حاكماً بدخول مورده في الدليل الأوّل تبعدياً، وإن كان خارجاً عنه حقيقةً. م ح - ي.

عبارة عن القطع واليقين، بل عبارة عن الدليل المعترف، فانظر إلى قوله تعالى:

«قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» (١) فإنّ القطع واليقين القلبي لا يصلح للإخراج والإراءه، بل القابل لذلك إنّما هو المدرّك والسند المعترف، فالظنّ المقابل للعلم في الآية أيضاً كان بمعنى ما ليس له سند ودليل.

فإذا كان قوله تعالى: «لا- تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» نهياً عن اتباع ما ليس له حججه معتبره كانت أدلّه اعتبار الخبر الواحد واردهً عليه، لكون الخبر الواحد حينئذٍ سنداً ودليلاً معتبراً.

وإن أصرت على كون العلم في هذه الآيات بمعنى القطع فالخبر الواحد وإن كان ظنّياً بلحاظ مدلوله، إلّا أنّه قطعي بلحاظ دليله، واعتباره، والعمل بالظنّ الذي دلّ على اعتباره برهان قطعي لا يكاد يصدق عليه اتباع غير العلم لكي يندرج تحت قوله: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» وإن كان العلم بمعنى القطع واليقين، لأننا لانتمسك بخبر زراره مثلاً بلحاظ بعد مدلوله الظنّي، بل بلحاظ بعد دليل حجّيته الذي يكون قطعياً.

والحاصل: أنّ التمسك بالخبر الواحد خارج عن تحت قوله تعالى: «لا- تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» وحيث إنّ خروجه يكون بإعمال التعبد من قبل الشارع كان من مصاديق ورود لا من مصاديق التخصّص الذي يكون الخروج فيه خروجاً تكويئياً.

ص: ٢٨٤

١- (١) الأنعام: ١٤٨.

وفصل المحقق النائيني رحمه الله بين سيره العقلانيه وسائر ما دلّ على حجّيه الخبر الواحد، فقال بالورود بل التخصّص في سيره وبالحوكمه في الباقي، فإليك نصّ كلامه رحمه الله:

نسبه تلك الأدلّه (١) إلى الآيات (٢) ليست نسبه التخصيص، بل نسبه الحوكمه، فإنّ تلك الأدلّه تقتضى إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزاً للواقع، فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمّه الأدلّه الناهيه عن العمل بالظنّ لاحتياج إلى التخصيص، لكى يقال: إنّ مفاد الآيات الناهيه آبيه عن التخصيص، هذا في غير سيره العقلانيه القائمه على العمل بالخبر الموثوق به.

وأما سيره العقلانيه: فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهيه نسبه الورود بل التخصيص؛ لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظنّ، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفه الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصيص عن العمل بالظنّ، فلا تصلح الآيات الناهيه عن العمل به لأن تكون رادعه عن سيره العقلانيه القائمه على العمل بخبر الثقة، فإنّه - مضافاً إلى خروج العمل به عن موضوع الآيات الناهيه - يلزم الدور المحال، لأنّ الردع عن سيره بالآيات الناهيه يتوقّف على أن لا تكون سيره مخصّصه لعمومها، وعدم كونها مخصّصه لها يتوقّف على أن تكون رادعه عنها.

وإن منعت عن ذلك كلّها، فلا أقلّ من أن يكون حال سيره حال سائر

ص: ٢٨٥

١- (١) أى: الأدلّه الدالّله على جواز العمل بالخبر الواحد. م ح - ي.

٢- (٢) أى: الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ. م ح - ي.

الأدلة الدالة على حجّيه الخبر الواحد، من كونها حاكمه على الآيات الناهية، والمحكوم لا يصلح لأن يكون رادعاً عن الحاكم، كما لا يخفى (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفيه: أنّ دلاله ما عدا سيره من أدلّه حجّيه الخبر الواحد على إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزاً للواقع بحيث كان حاله حال العلم في عالم التشريع ممنوعه، لأنها لا تدلّ على أزيد من حجّيه الخبر الواحد، فإنّ الشارع حينما رأى أنّ الطريق الموصل إلى الأحكام الشرعيّه لو اختصّ بالعلم الذي له حجّيه ذاتيه لانجرّ إلى تعطيل كثير من التكاليف الإلهيّه جعل بعض الظنون حجّه - كالقطع - وإن لم تكن لها حجّيه ذاتيه.

والحاصل: أنّ أدلّه اعتبار الخبر الواحد لا تقتضى إلّا حجّيته التي تكون بمعنى المنجزيه عند الإصابه والمعدريّه عند الخطأ، وأين هذا من التعبد بإلغاء احتمال الخلاف وجعل من قام عنده الخبر عالمياً بالواقع في عالم التشريع!؟

وأما ما ذكره رحمه الله في توجيه التخصيص أو الورود فيما إذا كانت سيره العقلانيّه دليلاً على حجّيه خبر الثقة - من أنّ عمل العقلاء به ليس من العمل بالظنّ، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفه الخبر للواقع - ففيه: أنا لا نسلم أنّ عمل العقلاء بخبر الثقة من باب حصول العلم لهم بمضمونه، بل ملاك عملهم أيضاً ما تقدّم من أنّهم كانوا يرون أنّ الاكتفاء بالعمل بالعلم - الذي قلّمَا يتفق - ينجّر إلى مشاكل عديده اجتماعيّه، وتعطيل كثير من المعاملات العقلانيّه، واختلال الأنظمه الاقتصاديّه، فتمسّكوا لرفع ذلك بذيل بعض الأمارات الظنيّه التي

ص: ٢٨٦

فى رأسها خبر الثقة.

وأين هذا من التخصص أو الورود على الآيات الناهية عن العمل بالظن؟!!

وأما ما ذكره من عدم صلاحية الآيات الناهية عن العمل بالظن لأن تكون رادعة عن السير العقلائي القائم على العمل بخبر الثقة، لاستلزامه الدور.

ففيه أولاً: النقص بعكسه، لأن السير لا تصلح لأن تكون مخصصة للآيات الناهية إلهى وجه دائر، لأن تخصيص الآيات الناهية بالسيره يتوقف على عدم ردع الآيات عن السيره، وعدم ردعها عنها يتوقف على تخصيصها بها.

وثانياً: أن التوقف ليس من الطرفين، فإن مخصصه السيره تتوقف على عدم رادعها الآيات الناهية، ولا عكس.

توضيح ذلك: أن حججه ظواهر الكتاب حججه مطلقه غير متوقفه على عدم سيره عقلائي على خلافها، بخلاف السيره، فإن حججتها معلقه على كونها بمرأى ومنظر من الشارع وعدم ردعها عنها، فلا توقف إلهى طرف واحد، فلا دور.

وأما قوله رحمه الله فى آخر كلامه: «وإن منعت عن ذلك كله، فلا أقل من أن يكون حال السيره حال سائر الأدله الداله على حججه خبر الواحد، من كونها حاكمه على الآيات الناهية».

فهو كلام عجب، فإن السيره دليل لى، ولا تتطرق الحكومه فى الأدله اللبى، لأن للحكومه خصوصيه ليست فى التخصص والتخصيص والورود، وهى ما تقدم من أن لسان «الدليل الحاكم» لسان النظاره والشرح والتفسير بالنسبه إلهى «الدليل المحكوم» وهذا من شؤون اللفظ، وأما الدليل اللبى الفاقد

للسان فلا- يمكن القول بكونه حاكماً على دليل آخر، ولأجل ذلك لو قام الإجماع مقام قوله: «لا شك لكثير الشك» في خروج «كثير الشك» عن تحت أدلة الشكوك لجعلناه مخصصاً لا حاكماً.

وبالجملة: التخصيص يتحقق بالأدلة اللفظية واللبية، ولكن الحكومه لا تتحقق إلا بالأدلة اللفظية.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الآيات الناهية عن العمل بالظن.

حجّة المانعين من السنّة

وأما السنّة: فطوائف من الأخبار تدلّ بتعابير مختلفه على المنع من العمل بالروايات المخالفه للكتاب والسنّة:

منها: ما عن الصادقين عليهما السلام أنّهما قالوا: «لا تصدّق علينا إلّاما وافق كتاب الله وسنّه نبيّه صلى الله عليه وآله»^(١).

ومنها: ما عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلّا فقفوا عنده ثم ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم»^(٢).

ومنها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خطب النبيّ صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: «أئيها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^(٣).

إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة فيها أمثال هذه التعابير.

ص: ٢٨٨

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١١٢، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

وفيه: أنّهم لا بدّ من أن يدّعوا تواتر هذه الروايات، ضروره عدم جواز التمسك بالخبر الواحد لإثبات عدم حجّيته.

ولا يمكن دعوى تواترها لفظاً، لاختلاف تعابيرها، ولا معنئ، لاختلاف مضامينها سعةً وضيقةً.

نعم، تواترها إجمالاً لا يمكن أن يُنكر، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن من مجموع هذه المضامين المختلفه، والقول بعدم حجّيته، وهو الخبر المخالف للكتاب.

لكن لا- تعدّ المخالفه بالعموم والخصوص أو بالإطلاق والتقييد ونحوهما مخالفه في مقام التقنين، وإن عدّت مخالفه عند المنطقيين، فإنّ الموجه الكليّ تناقض السالبه الجزئيه، والسالبه الكليّ تناقض الموجهه الجزئيه عندهم، وأمّا العرف فلا يرى بينهما مناقضه، بل يحمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيد.

فغايه ما يستفاد من الأخبار المذكوره هو عدم جواز العمل بخبر يخالف الكتاب بحيث لا يمكن بينهما الجمع العرفي، وهذا ما لا ينكره أحد من القائلين بحجّيه الخبر الواحد.

وبهذا يندفع ما ربما يقال، من أنّ القول بحجّيه الخبر الواحد يستلزم الأخذ بكلّ واحد من هذه الأخبار التي اقيمت على عدم حجّيه الخبر الواحد، ولا يتوقّف التمسك بها على إثبات التواتر والأخذ بالقدر المتيقّن منها.

وجه الاندفاع أنّ كلّ واحد من هذه الروايات وإن كانت حجّه عندنا، إلّا أنّها - كما عرفت - تختلف سعةً وضيقةً، فلا بدّ من الجمع بينها بتخصيص العامّ بالخاصّ وحمل المطلق على المقيد، ويلزمه أيضاً الأخذ بالقدر المتيقّن منها

والقول بعدم حجّيته خصوص الخبر المخالف للكتاب.

والحاصل: أنّ نتيجة الأخبار المانعه هي عدم جواز الأخذ بالخبر المخالف للكتاب، ومن قال بحجّيته الخبر الواحد لا يقول بها بنحو الموجه الكليّ، بل بنحو الموجه الجزئيّ التي لا تنافي عدم حجّيته فيما إذا خالف كتاب الله عزّ وجلّ.

استدلال المانعين بالإجماع ونقده

وأما الإجماع: فقد ادّعاها السيّد المرتضى رحمه الله في مواضع من كلامه، وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

وفيه: أنّه لم يتحقّق لنا هذا الإجماع، والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد، مع معارضته بدعوى الشيخ الطوسي رحمه الله الإجماع على حجّيته الخبر الواحد في الجملة (١).

استدلال المانعين بدليل العقل وجوابه

وأما العقل: فما تقدّم عن ابن قبه ومن تبعه من الدليلين المتقدّمين في مبحث

ص: ٢٩٠

١- (١) لا يخفى عليك أنّ دعوى الإجماعين المتقابلين من قبل هذين العلمين المعاصرين - الذين تلمّذا عند شيخ واحد، وهو محمّد بن محمّد بن نعمان الملقّب بالمفيد رحمه الله، بل تلمّذ الشيخ الطوسي رحمه الله عند السيد المرتضى رحمه الله برهه من الزمان بعد وفاه الشيخ المفيد رحمه الله - أمر عجيب. لكن حكى عن عدّه الشيخ الطوسي رحمه الله أنّه اعترف بالإجماع على بطلان العمل بخبر الواحد وأنّه عند الفرقة المحقّقه كالعمل بالقياس، إلّا أنّه أوّل معقد الإجماع بإرادته الأخبار التي يرويها المخالفون. راجع فرائد الأصول ١: ٢٤٦ و ٣١٣. وحاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله على ما حكى عن عدّته: أنّ علماء الشيعة أجمعوا على حجّيته الخبر الذي رواه الفرقة المحقّقه، وعلى عدم حجّيته الخبر الذي انفرد بنقله غيرهم، فلا منافاه بين الإجماعين. م ح - ٥.

إمكان التعبد بالمظنه، وقد عرفت المناقشه فيهما. فراجع (١).

والحاصل: أنّ جميع ما استدلّ به المنكرون مخدوش، لكنك قد عرفت أنّهم لا يحتاجون إلى إقامه البرهان لإثبات عدم الاعتبار، بل يكفيهم أنّ الأصل حرمه العمل بالمظنه، فالمهمّ ملاحظه ما تمسك به المثبتون.

براهين القائلين بحجّيه الخبر الواحد

وهي الأدله الأربعة: في براهين القائلين بحجّيه الخبر الواحد

أما الكتاب: فقد استدلّ بآيات منه:

آيه «النبأ»

منها: قوله تعالى في سورة الحجرات: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (٢).

قال الطبرسى: قوله: «إن جاءكم فاسق» نزل في الوليد بن عقبه بن أبي معيط، بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله في صدقات بنى المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكانت بينهم عداوه في الجاهليه، فظنّ أنّهم همّوا بقتله، فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: إنّهم منعوا صدقتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب النبي صلى الله عليه وآله وهمّ أن يغزوهم، فنزلت الآية (٣)، إنتهى.

استدلّ بهذه الآية من طريق مفهوم الوصف تارة ومن طريق مفهوم الشرط اخرى.

ص: ٢٩١

١- (١) راجع ص ١٦٢.

٢- (٢) الحجرات: ٦.

٣- (٣) مجمع البيان في تفسير القرآن ٩: ١٣٢.

أما الأول: فتقريبه أن الحكم في الآيه - أعني وجوب التبيين - علق على وصف «الفاسق» وتعليق حكم على صفه يدل على انتفاء سنخه بانتفائها، فإذا لم يكن المخبر فاسقاً، بل كان عادلاً، أو كان غير عادل ولا فاسق - بناءً على ثبوت الواسطه بينهما - فلم يجب التبيين في خبره، وإذا لم يجب التبيين عن خبر العادل، فإمّا أن يردّ وإمّا أن يقبل، ولا - سبيل إلى الأول، لأنه يلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، فيتعين الثاني، وهو المطلوب، لأننا لا نعني بحجّيته الخبر الواحد إلّا قبوله.

والحاصل: أن الآيه تدلّ بمنطوقها على عدم حجّيته خبر الفاسق، وبمفهوم وصفها على حجّيته خبر العادل فقط بناءً على كونهما ضدّين لا ثالث لهما، وعلى حجّيته خبر من ليس بفاسق ولا عادل أيضاً بناءً على ثبوت الواسطه بينهما.

وفيه: أنك قد عرفت (1) أنه لا مفهوم للجمله الوصفية، بل أنكردلالاتها على المفهوم كثير ممّن قال بدلاله الجمله الشرطيّه عليه، وذلك لأنّ دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء تبتنى على كون الوصف علّه منحصره للحكم، ولا يمكن الالتزام به، ضروره أنّ الوصف لا يدلّ عليه لا بمادّته ولا بهيئته، ولا دلالة لمجموع الجمله الوصفية أيضاً عليه.

على أنّ المفهوم لا يختصّ بالحكم الإنشائي، فلو كان للوصف مفهوم فلا بدّ من أن يكون الجمله الخبرية أيضاً دالّة عليه، وهو خلاف الوجدان السليم، ضروره أنك إذا قلت: «جاءني رجل عالم» فلا يفيد أنّ العلّه المنحصره لمجيئه

ص: ٢٩٢

هي كونه عالماً، فكذلك إذا قلت: «أكرم رجلاً عالماً».

إن قلت: الأصل في القيد أن يكون احترازياً، لا غالبياً (١) أو توضيحياً (٢).

قلت: إن أريد باحترازية القيد ثبوت المفهوم للجمله المشتمله له فهو أول الكلام، وإن أريد كونه دخیلاً في ثبوت الحكم فهو مسلم، لكن دخله فيه ليس بمعنى علته المنحصره التي يتوقف ثبوت المفهوم عليها، ضروره أن الحكم يمكن أن يكون له علتان مستقلتان، فحينئذ كل منهما دخیل في الحكم من دون أن يدل دخله فيه على انتفائه عند انتفائه، بل انتفاء الحكم يتوقف على انتفاء كلتا علتين كما لا يخفى.

البحث حول مفهوم الشرط من آيه «النبأ»

وأما الثاني - أعنى مفهوم الشرط - فتقريبه أنه لا ريب في كون الآية الشريفه جمله شرطيه، والجمله الشرطيه في رأس الجمل التي ادعى ثبوت المفهوم لها، فهي تدل على أنه «إن لم يجئكم فاسق نبأ - بل جاءكم عادل به - فلا يجب عليكم التبين» فإذا لم يجب التبين عند إخبار العدل، فإما أن يجب القبول، وهو المطلوب، أو الرد، فيكون أسوء حالاً من الفاسق، وهو محال.

وقد اورد عليه إيرادات متعدده:

الأول: أنك قد عرفت في محله عدم ثبوت المفهوم للقضيته الشرطيه (٣).

ص: ٢٩٣

١- (١) كقوله تعالى: «وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» النساء: ٢٣. فإن قيد «اللاتي في حجوركم» لا دخل له في حرمه «الربائب» لكن الربائب يعشن في حجور بعوله امهاتهن غالباً. منه مد ظله.

٢- (٢) كقوله تعالى: «وَلَا تُكْرَهُوا قِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» النور: ٣٣. فإن قيد «إن أردن تحصناً» توضيح ل «الإكراه» لأن قوام «الإكراه على البغاء» إرادتهن التحصن. م ح - ي.

٣- (٣) راجع ص ١٧٩-١٩٣ من الجزء الثالث.

البحث حول كون الشرط في آيه «النبأ» لبيان تحقق الموضوع

الثانى: أنّ مفهوم الشرط - على فرض ثبوته - يختصّ بما إذا كان الشرط مغايراً لموضوع الحكم، كى يمكن بقاء الموضوع مع انتفاء الشرط، كما إذا قال:

«إن جاءك زيد فأكرمه» بخلاف المقام، فإنّ الشرط هاهنا - وهو مجيء الفاسق بالنبأ - سيق لبيان تحقق الموضوع، كما فى قول القائل: «إن رزقت ولداً فاختنه» و «إن ركب زيد فخذ ركابه» و «إن قدم زيد من السفر فاستقبله» و «إن تزوّجت فلا تضيع حقّ زوجتك» و «إذا قرأت الدرس فاحفظه»، قال الله سبحانه: «وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا»^(١)، «وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها»^(٢)، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

وبالجملة: لا نبأ عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ لكى يجب تبيّنه.

نظريّه المحقّق الخراسانى والتائينى رحمهما الله فى المقام

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه بأنّ موضوع وجوب التبيّن هو طبيعه النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به، فلا يتحدان، فالآيه تكون بمعنى «النبأ الذى جيىء به إن كان الجائى به فاسقاً يجب التبيّن عنه وليس بحجّه» فينتفى وجوب التبيّن عند انتفاء الشرط كما إذا كان الجائى بالنبأ عادلاً.

وبالجملة: النبأ الذى جيىء به له حالتان:

أ - كون الجائى به فاسقاً، فليس بحجّه بمقتضى منطوق الآيه، ب - كونه

ص: ٢٩٤

١- (١) الأعراف: ٢٠٤.

٢- (٢) النساء: ٨٦.

عادلاً، فهو حجّه بمقتضى مفهومها، فالآيه الشريفه تكون نظير «إن جاءك زيد فأكرمه» لا نظير «إن رزقت ولداً فاختنه»^(١).

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله.

وارتضاه المحقق النائيني رحمه الله وأيده بأن التأمل في الآيه يعطى أنها في مقام التمييز بين الخبر الذي يجب التبين عنه وليس بحجّه وبين ما لا يجب التبين عنه ويكون حجّه.

وحيث إنّ وجوب التبين مشروط في الآيه بخبر الفاسق نستنتج أنّ الموضوع فيها هو طبيعة النبأ الذي له حالتان: بين إحدى الحالتين في منطوقها، وهو النبأ الذي جاء به الفاسق، والأخرى في مفهومها، وهو النبأ الذي جاء به غير الفاسق^(٢).

هذا حاصل كلام المحقق النائيني في تأييد ما أفاده المحقق الخراساني رحمهما الله.

نقد كلامهما

ويرد على ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله أنّ الاستدلال بهذه الآيه على حجّيه الخبر الواحد لا يتم إلّا إذا كانت ظاهره فيما ادّعه رحمه الله من أنّ موضوع وجوب التبين هو طبيعة النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به، لكن ظهورها فيه ممنوع لو لم تكن ظاهره في كون الشرط مسوقاً لبيان تحقق الموضوع.

وأما ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من كون الآيه في مقام بيان ضابطه كليّه بها يتميز الخبر الذي هو حجّه عن الذي ليس بحجّه، فلا دليل عليه إلّا على القول بدلاله الآيه على المفهوم، وهو أوّل الكلام.

ص: ٢٩٥

١- (١) كفايه الأصول: ٣٤٠.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ١٦٤.

في دلاله مفهوم آيه «النبأ» على حجّيه خصوص البيّنه

الثالث: أنّ مفهوم الآيه - على فرض ثبوته - لا يقتضى إلّا أنّ لخبر العادل أثراً، وهو لا يلازم الحجّيه، لاحتمال كونه مثبتاً للشىء فيما إذا انضمّ إليه قول عدل آخر ويحصل عندنا البيّنه.

توضيح ذلك: أنّه لا بدّ من أن يكون بين الشرط والجزاء في القضايا الشرطيّه ارتباط وسنخّيه بنحو العليّه والمعلوليّه (1)، ولا سنخّيه بين الشرط وما وقع بحسب الظاهر جزاءً في الآيه، ضروره أنّه لا يمكن الالتزام بوجود التبيّن والتفحص عن حال الخبر فيما إذا كان المخبر فاسقاً، بحيث لو ترك التبيّن لأخلّ بواجب شرعى نفسى واستحقّ العقوبه عليه، ولو لم يقصد العمل بذلك الخبر، فلا بدّ من حمل الآيه على كون التبيّن شرطاً للعمل بخبر الفاسق، فالجزاء في الواقع هو عدم حجّيه خبره، فكأنّه قال: «إن جاءكم فاسق بنبأ فقوله ليس بحجّه ولا يترتب عليه أثر» ومقتضى مفهومه - على فرض ثبوته - أنّ نبأ العادل ليس كالعدم كنبأ الفاسق، بل له أثر، وهو كما يحتمل حجّيته منفرداً يحتمل أيضاً حجّيته بشرط انضمام قول عادل آخر إليه لينطبق عليه عنوان «البيّنه».

الإشكال على مفهوم آيه «النبأ» بعموم التعليل فيها

الرابع: أنّ التعليل الوارد في الآيه الشريفه - وهو قوله: «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ فَتُصَيَّبُوا بِجُورِهِمْ» - يشترك بين المنطوق والمفهوم، لأنّ «الجهاله» فيها بمعنى «عدم العلم» ولا ريب في أنّ خبر الواحد

ص: ٢٩٦

١- (١) إذ لا إشكال في أصل عليّه الشرط للجزاء، إنّما الإشكال في عليّته المنحصره. منه مدّ ظلّه.

لا يفيد العلم، سواء كان المخبر عادلاً أو فاسقاً، فعموم التعليل في الآيه يقتضى أن لا يكون لها مفهوم، ولو سلم أن أمثالها ظاهره في المفهوم.

وبعبارة اخرى: ظهور التعليل في العموم أقوى من ظهور الجملة الشرطيّه في المفهوم، فيقدّم عليه، بل عموم التعليل في الآيه بمنزله القرينه المتّصله التي تمنع من انعقاد الظهور على خلافها.

إن قلت: فعلى هذا ذكر «الفاسق» في الآيه يكون لغواً، لعدم اختصاص وجوب التبين بخبره، بل يعمّ خبر العادل أيضاً.

قلت: لعلّ ذكر عنوان «الفاسق» في الآيه كان لغرض إفهام أنّ «الوليد» - الذي نزلت الآيه في شأنه - يتّصف بالفسق، لا لكونه دخيلاً في الحكم.

والحاصل: أنّ ظهور التعليل في العموم قرينه على عدم دلالة القضيّه الشرطيّه في الآيه على المفهوم.

هذا إشكال مهمّ في المقام كان مورداً للنقض والإبرام بين العلماء من قديم الأيام حتّى من زمن الشيخ الطوسى رحمه الله إلى الآن.

وقد اجيب عنه بوجه:

منها: أنّ الآيه إن اختصّت منطوقاً ومفهوماً بالنبأ الذى لا يفيد العلم - كما هو ظاهرها - كان التعليل أعمّ من المفهوم، لأنّ المفهوم يدلّ على حجّيه خبر العادل الذى لا يفيد العلم، والتعليل يدلّ على عدم حجّيه الخبر الذى لا يفيد العلم، سواء أخبر به العادل أو الفاسق، وقاعده لزوم تخصيص العامّ بالخاصّ تقتضى حجّيه القضيّه الشرطيّه بالنسبه إلى المنطوق والمفهوم ورفع اليد عن ظهور التعليل في العموم والقول باختصاصه

ولو كان النبأ يعمّ الخبر المفيد للعلم وغير المفيد له (١) كان النسبه بين المفهوم والتعليل عموماً من وجه، ومادّه اجتماعهما هي خبر العادل الذي لا يفيد العلم (٢)، فالمفهوم يدلّ على حجّيته والتعليل على عدمها، ولا يصحّ إخراجها من المفهوم وإبقائه تحت التعليل، لاستلزامه لغويّه المفهوم، ضروره أنّه لا أثر للمفهوم بالنسبه إلى مصداقه الآخر - وهو خبر العادل الذي يفيد العلم - لأنّ العلم حجّه ولو حصل من خبر الفاسق، لأنّ حجّيته ذاتيه، فلا بدّ من إخراج مادّه الاجتماع من التعليل وإبقائه تحت المفهوم، صوتاً للكلام من اللغويّه في ناحيه المفهوم.

لكن هذا الجواب لا يُسمن ولا يُغنى من جوع؛ لأنّ الحكم يدور مدار العلّه نفيّاً وإثباتاً، وسعّه وضيقاً، فالعلّه في الآيه تمنع من انعقاد ظهور الجمله الشرطيّه في المفهوم.

وبالجمله: ظهور الجمله الشرطيّه في المفهوم - على فرض ثبوته - إنّما هو فيما إذا لم تقترن بقريته أقوى على خلافه، فإذا اقترنت بعلّه مخالفه له فلا- مفهوم في البين كي تلاحظ النسبه بينهما ويقال: لا بدّ من تخصيص العلّه بالمفهوم، رعايه لقاعده العامّ والخاصّ، أو إبقاء مادّه الاجتماع تحت المفهوم، صوتاً للكلام من اللغويّه.

ص: ٢٩٨

١- (١) هذا فرض تخيلى، إذ لا يمكن القول بعدم اعتبار العلم الناشئ من خبر الفاسق، لأنّ حجّيه العلم ذاتيه غير قابله للجعل نفيّاً وإثباتاً كما تقدّم في مبحثه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) ومادّه الافتراق من ناحيه المفهوم هي خبر العادل الذي يفيد العلم، ومادّه الافتراق من ناحيه التعليل هي خبر الفاسق الذي لا يفيد العلم. م ح - ي.

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من أنّ عموم التعليل لا يعارض المفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً على العموم، لأنّه يقتضى إلغاء احتمال مخالفته خبر العادل للواقع وجعله محرزاً له وكاشفاً عنه، فلا يشمل عموم التعليل، لا لأجل تخصيصه بالمفهوم لكى يقال: إنّه يأبى عن التخصيص، بل لحكومته المفهوم عليه، فليس خبر العدل من أفراد العموم، لأنّ أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، والمفهوم يقتضى أن يكون خبر العدل علماً فى عالم التشريع، فلا يعقل أن يقع التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم أو كانت النسبة بينهما العموم من وجه.

والسرّ فى ذلك: هو أنّ الحاكم إنّما يتعرّض لعقد وضع المحكوم، إمّا بتوسعه الموضوع بإدخال ما ليس داخلاً فيه، وإمّا بتضييقه بإخراج ما ليس خارجاً عنه، والمفهوم فى الآيه يوجب تضييق موضوع العام وإخراج خبر العادل عنه موضوعاً بجعله محرزاً للواقع.

فإن قلت: إنّ ذلك كلّ فرع ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، والمدعى هو أنّ عموم التعليل واتّصاله بها يمنع عن ظهور القضيّة فى المفهوم.

قلت: المانع من ثبوت المفهوم ليس إلّا توهم منافاته لعموم التعليل، وعمومه يقتضى عدم كون القضيّة ذات مفهوم، وإلّا فظهورها الأولى فى المفهوم ممّا لا سبيل إلى إنكاره، وبالبيان المتقدّم ظهر: أنّه لا منافاه بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ ثبوت المفهوم للقضيّة لا يقتضى تخصيص عمومه، بل العموم على حاله، والمفهوم يوجب خروج خبر العادل عن موضوعه لا عن

حكمه، ولا- يكاد يمكن أن يتكفّل العامّ بيان موضوعه من وضع أو رفع، بل إنّما يتكفّل حكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عمّا وراء العلم الذى هو الموضوع فى العامّ، فلا- يعقل أن يقع التعارض بينهما، وذلك واضح (١)، إنتهى.

نقد كلام المحقّق النائنى رحمه الله

وفيه أولاً: منع حكومه المفهوم على عموم التعليل، لما تقدّم من أنّ أدلّه اعتبار الخبر الواحد لا تدلّ على أزيد من حجّيته، فأين تنزيل الظنّ الحاصل من خبر العادل منزله العلم فى عالم التشريع كى يكون مفهوم الشرطيّه حاكماً على عموم التعليل فى الآيه؟!!

وثانياً: أنّ حكومه المفهوم على ظهور التعليل فى العموم لو فرض صحّتها إنّما هى فيما إذا كانا فى دليلين مستقلّين، بخلاف المقام، لما عرفت من أنّ عموم التعليل قرينه متّصله تمنع من ظهور الآيه فى المفهوم، فلا مفهوم هاهنا كى يبحث فى أنّه حاكم على عموم التعليل أم لا؟

كلام المحقّق الاصفهانى فى جواب المحقّق النائنى رحمهما الله

وأجاب المحقّق الاصفهانى رحمه الله عن مسأله الحكومه فى المقام بأنّها تستلزم الدور، لأنّ حكومه المفهوم على عموم التعليل تتوقّف على ثبوت المفهوم للشرطيّه، وثبوت المفهوم لها يتوقّف على حكومته على عموم التعليل، وإلّا فلو لم يكن حاكماً عليه بل وقع التعارض بينهما، لمنع عموم التعليل من انعقاد

ص: ٣٠٠

ظهور الآيه فى المفهوم.

وبالجملة: كل من ثبوت المفهوم وحاكميته على ظهور التعليل فى العموم فى آيه «النبأ» يتوقف على نفسه، فلا يمكن الالتزام بما التزم به المحقق النائنى رحمه الله (١).

هذا توضيح ما أفاده المحقق الاصفهانى رحمه الله فى المقام.

نظريه صاحب الكفايه فى معنى كلمه «الجهاله» من آيه «النبأ»

ومنها: ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله:

ولا- يخفى أن الإشكال إنما يبتنى على كون «الجهاله» بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهه وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة (٢)، إنتهى.

وعليه فالتعليل يختص بخبر الفاسق الذى يحتمل تعميد الكذب فى حقه، وأما العمل بخبر العادل الذى لا يحتمل فى حقه ذلك فلا يعد سفاهه عند العقلاء.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله

وقد نوقش فيه بوجهين:

أ - أنه خلاف ما نجده فى معاجم اللغه، فإن «الجهل» فيها يكون فى مقابل «العلم» ويكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكه.

ب - أن قوله تعالى: «فَتَبَيَّنُوا» يدل على لزوم التفحص عن النبأ الذى جاء به الفاسق لكى يحصل العلم واليقين بواقعيه المسأله، فكانت «الجهاله»

ص: ٣٠١

١- (١) نهايه الدرايه ٣: ٢١٢.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٤٠.

المذكوره فى التعليل أيضاً ما يقابل العلم واليقين.

ولكن يمكن الجواب عن الأول: بأن «الجهل» استعمل فى لسان الروايات وكثير من الأدعية المأثوره عن أهل البيت عليهم السلام فى مقابل «العقل»، ويشهد له أن محمّد بن يعقوب الكلينى رحمه الله خصّ أحد كتب الكافى بالأحاديث الواردة حول «العقل» و «الجهل» وذكر فى روايه للعقل جنوداً وللجهل جنوداً آخر (١).

بل لا- يبعد دعوى ذلك فى الآيات القرآنيه أيضاً، فإن «الجهاله» فى قوله تعالى: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ» (٢) لا بدّ من أن تكون بمعنى «السفاهه»، لعدم صحّحه القول باختصاص التوبه بمن عمل السوء بغير علم، بل بابها مفتوح لكلّ من عمل ما لا ينبغى صدوره من العاقل.

وعن الثانى: بأن «التبين» المأمور به لا يختصّ بتحصيل العلم واليقين فى مورد الواقعه التى جاء بها الفاسق، بل لو تفحصنا وقامت البيئه على أحد طرفيها لحصل التبين أيضاً، ولذا لو تفحص المسلمون عن إخبار «الوليد» بارتداد بنى المصطلق وامتناعهم عن أداء الصدقه فقامت البيئه على ذلك فعملوا على مقتضاها لم يكن عملهم بدون التبين، ولم تصدق عليه إصابه قوم بجهاله.

وبالجملة: قيام البيئه إمّا من مصاديق «التبين» المذكور فى الآيه، أو يقوم مقامه، فإذا كان «التبين» يعمّ البيئه عنواناً أو حكماً لم تصدق «الجهاله» المذكوره فى التعليل إلّافىما إذا فقد العلم والبيئه كلاهما.

والحاصل: أن ما أجاب به المحقق الخراسانى رحمه الله عن الإشكال صحيح متين.

ص: ٣٠٢

١- (١) الكافى ١: ٢٠، كتاب العقل والجهل، الحديث ١٤.

٢- (٢) النساء: ١٧.

الإشكال على مفهوم آيه «النبأ» باستلزامه خروج المورد

الخامس: أنّ ثبوت المفهوم للآيه الشريفه يستلزم خروج المورد عن تحت عمومه.

توضيح ذلك: أنّ المشهور الموافق للتحقيق عدم ثبوت الموضوعات الخارجيه بقول عدل واحد، بل لا بدّ له من اليينه، فلو دلّ قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» بمفهومه على حجّيه الخبر الواحد فلا بدّ من تخصيصه في مورده، وهو الإخبار بارتداد بنى المصطلق، لأنّه من الموضوعات الخارجيه التي لا تثبت بقول عدل واحد، كما لا تثبت بخبر الفاسق، وتخصيص العام وإن كان جائزاً إلّا أنّه يختصّ بما إذا لم ينجزّ إلى خروج موردّه، فلا- يمكن القول بدلاله آيه «النبأ» على المفهوم، وإن سلّمنا دلاله الجملة الشرطيّه عليه في سائر الموارد.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في الجواب عن هذا الإشكال

وقد أجاب المحقّق النائيني رحمه الله عنه بأنّ المورد إنّما كان إخبار «الوليد الفاسق» بارتداد «بنى المصطلق» والآيه الشريفه إنّما نزلت في شأنه لبيان كبرى كليّه، والمورد داخل في عموم الكبرى، وهى قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، فإنّ خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لا في الموضوعات ولا في الأحكام.

وأما المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضه الوجود والتحقّق، لأنّه لم يرد في مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجبهه حكم سائر العمومات الابتدائيه التي لم ترد في مورد خاصّ قابل للتخصيص بأيّ مخصّص.

فلا- مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجيه، ولا- فرق بين المفهوم والعام الابتدائي، سوى أنّ المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصيته في المنطوق استتبع ثبوت المفهوم، وإلّا فهو كالعالم الابتدائي الذي لم يرد في مورد خاص، ولا ملازمه بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتّى إذا كان المنطوق في مورد خاصّ فالمفهوم أيضاً لا يبدّ وأن يكون في ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع في المنطوق عين الموضوع في المفهوم(1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

البحث حول نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وقد نوقش فيه بأنّ المورد وإن كان يختصّ بالمنطوق في سائر الموارد، إلّا أنّ في الآيه الشريفه خصوصيه تقتضى دخول المورد في المنطوق والمفهوم كليهما، وهى أنّ الآيه تتضمن التويخ والملازمه على عملهم نبأ الوليد الفاسق وتهيئهم لمقابله بنى المصطلق، ويفهم منه أنّ هذا التهيؤ وهذه المقابله لو كانت ناشئه عن نبأ العادل لم يكونوا ملومين عليها، فيعمّ المفهوم خبر العدل الواحد ولو كان المخبر به من الموضوعات الخارجيه، وحيث إنّ لا- يمكن الالتزام به، فلا يبدّ من تخصيصه المستلزم لخروج مورده، وهو مستهجن.

ونحن وإن ارتضينا هذه المناقشه في دوره السابقه، إلّا أنّه يمكن الخدشه فيها عند التأمل الدقيق في أطراف المسأله.

وتوضيحه يتوقّف على أمرين:

أ- أنّ الخبر الواحد الوارد في الموضوعات وإن لم يكن حجّه شرعاً، إلّا أنّه

ص: ٣٠٤

١- (١) فوائد الأصول ٣: ١٧٤.

معتبر عند العقلاء، فإنَّ جَلَّ ما اعتمدوا فيه على خبر العادل بل مطلق الثقه، يكون من الموضوعات الخارجيه، لكنَّ الشارع ردع عن العمل به فيها.

ب - أنه لا- يصحَّ التويخ والملاصه من قبل الشارع على عمل رائج عند العقلاء قبل ردعه عنه، ألا ترى أنَّ الشارع لم يلم ولم يصحَّ أن يلوم في أوائل البعثه على شرب الخمر الذي كان متداولاً بين العقلاء ولم يكن يحزّمه الشارع بعد.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول:

إنَّ خبر العدل الواحد وإن لم يكن حجّه في الموضوعات عند الشارع، إلّا أنه يبيّن عدم حجّيته بعد نزول آيه «النبأ»، وأمّا في الأزمنه المتقدمه عليه أو المقارنه له فجميع العقلاء كانوا يعملون به ولم يكن يردع الشارع المقدّس عنه بعد.

وعلى هذا فلا بدّ من أن يرجع التويخ المستفاد من الآيه الشريفه إلى عمل قبيح عند العقلاء، وهو ينحصر في منطوقها، فكأنّه تعالى يقول: كيف اعتمدتم بلا تبين وتفحص على إخبار الفاسق بارتداد قبيله بنى المصطلق عن الإسلام ومخالفتهم لأوامر رسول الله صلى الله عليه و آله فتهيأت لقتالهم!؟

وهذا بخلاف المفهوم، فإنَّ خبر العادل وإن كان كخبر الفاسق في عدم حجّيته في الموضوعات شرعاً، إلّا أنه حجّه عند العقلاء، ولم يكن المسلمون ممنوعين من العمل به في زمن نزول الآيه، فلا يلائمه اللوم والتويخ إثباتاً ونفيّاً.

وبالجملة: التويخ في الآيه الشريفه لا يرتبط بجبهه شرعيه، بل بجبهه عقلائيّه جاريه في خصوص المنطوق، فشان نزول الآيه - وهو الإخبار

بارتداد بنى المصطلق - يختص بالمنطوق، فلا- مانع من تخصيص المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجيه - كما قال المحقق النائيني رحمه الله - لعدم وروده فى مورد خاص كى يستلزم التخصيص المستهجن.

هل «النبأ» يختص بالأمور الخطيره العظيمة؟

السادس: أنّ «النبأ» لا- يصدق إلفيما إذا كان المخبر به من الأمور الخطيره العظيمة، ولا فرق بين خبر الفاسق والعاقل فى عدم حجتيه فيها، فلا يمكن أن تدل الآيه على المفهوم، وهو عدم وجوب التبين عن النبأ الذى جاء به العاقل.

وفيه أولاً: أنّا لا نسلّم أنّ «النبأ» يختص بالأخبار المهمه العظيمة، بل هو مرادف للفظ «الخبر».

نعم، قد يوصف بوصف «العظيم» كما قال تعالى: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبِيّ الْعَظِيمِ» (١) فيستفاد حينئذ الأهميه والعظمه من الوصف، لا من الموصوف.

وثانياً: أنّا لا نسلّم عدم حجتيه الخبر الواحد فى الأمور المهمه، فإنّ من قال بحجتيه قال بها فى الأحكام الشرعيه، وهى كلّها امور خطيره، ضروره أنّه لا يمكن الالتزام بعدم أهميه الأحكام الإلهيه التى إذا ثبتت وجبت متابعتها فى جميع الأعصار والأمصار.

إلى هنا تمّ ما أورده على خصوص آيه «النبأ».

الإشكالات المشتركه بين آيه «النبأ» وسائر الأدله

وهاهنا إيرادات اخر لا تختص بها، بل تعم جميع ما استدللّ به على حجتيه

ص: ٣٠٦

الخبر الواحد، وكان ينبغي ذكرها بعد بيان جميع تلك الأدلة، لكنهم أوردوها أيضاً عقب البحث عن آية «النبأ».

منها: أن أدله حجّيه الخبر تعارض الآيات الناهية عن أتباع غير العلم، فتساقطان ويرجع إلى أصله حرمة التعبد بالظن.

وفيه: ما تقدّم تفصيله من أن أدله حجّيه الخبر وارده على تلك الآيات.

ومنها: أن حجّيه الخبر الواحد تستلزم عدم حجّيته، لشموله ما أخبر به السيّد المرتضى رحمه الله من الإجماع على عدم حجّيته.

وقد اجيب عنه بوجوه:

أ - ما تقدّم (1) في مبحث الإجماع المنقول من أن أدله حجّيه الخبر الواحد تختصّ بالإخبار عن حسّ، ومدعى الإجماع لم يحصل رأى المعصوم عليه السلام إلّا من طريق الملازمة العقليّة أو العاديّة التي غايتها الحدس برأيه عليه السلام.

ب - أن دعوى الإجماع على عدم حجّيه الخبر الواحد معارضة بدعوى الشيخ الإجماع على حجّيته، فيتعارضان ويتساقطان من دون أن تنتم أدله الحجّيه.

ج - أنه يستحيل أن يندرج خبر السيّد هذا تحت أدله حجّيه الخبر الواحد، لأنه يستلزم عدم حجّيه نفسه أيضاً، لكونه من مصاديق الخبر الواحد، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

د - أنه لا يمكن الجمع بين اعتبار خبر السيّد رحمه الله واعتبار سائر الأخبار الأحاد، فلا بدّ من تخصيص أدله حجّيه الخبر الواحد، إمّا بإخراج خبر السيّد عن تحتها، أو بإخراج سائر الأخبار، ولا يمكن الالتزام بالثاني، لاستلزامه

ص: ٣٠٧

تخصيص العام إلى حدّ لم يبق تحته إلّا فرد واحد، وهو مستهجن غاية الاستهجان، فلا بدّ من الذهاب إلى الأوّل والقول بحجّيته جميع الأخبار إلّا إخبار السيّد رحمه الله بالإجماع على عدم حجّيته الخبر الواحد.

مناقشه المحقق الخراساني رحمه الله في هذا الجواب الرابع

وقد أجاب المحقق الخراساني رحمه الله في «حاشيه الرسائل» عن الاستهجان بقوله: من الممكن جدّاً أن يكون المراد من الآيه واقعاً هو حجّيته خبر العادل مطلقاً إلى زمان خبر السيّد بعدم حجّيته، كما هو قضيه ظهورها من دون أن يزاحمه شيء قبله، وعدم حجّيته بعده، كما هو قضيه مزاحمه عمومها لسائر الأفراد وبعد شمول العموم له أيضاً، ومن الواضح أنّ مثل هذا ليس بقبیح أصلاً، فإنّه ليس إلّا من باب بيان إظهار انتهاء حكم العام في زمان بتعميمه بحيث يعمّ فرداً ينافى ويناقض الحكم لسائر الأفراد، ولا يوجد إلّا في ذلك الزمان، حيث إنّه ليس إلّا نحو تقييد (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وفيه: أنّ معقد الإجماع المنقول من قبل السيّد رحمه الله إنّما هو عدم حجّيته الخبر الواحد بنحو السالبه الكلّيه الشامله للأخبار التي قبله وبعده جميعاً، فإنّ دعواه عدم حجّيته الخبر الواحد بطبيعته وبإطلاقه، وهل يمكن الالتزام بأنّه رحمه الله تمسّك لإثبات هذه الدعوى بإجماع لا يثبت إلّا قسماً منها؟!!

ومنها: أنّ أدلّه حجّيته الخبر الواحد تختصّ بالأخبار بلا واسطه، فلا تعمّ الروايات المأثوره عن المعصومين عليهم السلام لاشتمالها على وسائط.

ويمكن تقريب هذا الإشكال بوجوه عديده:

ص: ٣٠٨

الوجه الأول: دعوى انصرافها إلى الخبر بلا واسطه.

وفيه أولاً: أنّ منشأ الانصراف إما كثره الوجود أو كثره الاستعمال (١)، وكلاهما متتفیان فی المقام، لعدم كون الأخبار بلا واسطه أكثر وجوداً من غيرها، كيف وقد تداول نقل الأحاديث مع الواسطه من صدر الإسلام إلى زماننا هذا؟!

وهكذا مسأله كثره الاستعمال، ضروره أنّ استعمال «خبر العادل» فی الخبر بلا واسطه لا يكون أكثر من استعماله فی غيره، بحيث ينتقل ذهن من سمعه إلى الأول.

وثانياً: أنّ انصرافها عن الأخبار مع الواسطه - على فرض تسليمه - يختصّ بما إذا كثرت الوسائط كثره غير متعارفه، وأما الأخبار المنقوله بوسائط قليله متعارفه فلا نسلم انصراف أدلّه حجّیه الخبر عنها، وأحاديث الكتب الأربعة التي هي أهمّ المنابع الحديثيه عند الإماميه منقوله إلينا بوسائط قليله، وذلك لأنّ هذه الكتب لا تحتاج إلى وسائط بيننا وبين مؤلفيها، لأنّ انتسابها إليهم أمرٌ مقطوع به (٢)، فكأنّه تلقينا أحاديث هذه الكتب من مؤلفيها بلا واسطه، والوسائط الموجوده بينهم وبين أهل البيت عليهم السلام لا تتجاوز عن المتعارف.

وثالثاً: أنّ الانصراف من أوصاف الأدلّه اللفظيه، وأهمّ ما دلّ على حجّیه الخبر الواحد هو بناء العقلاء مع عدم ردع الشارع عنه، ولا يمكن دعوى الانصراف فيه.

ص: ٣٠٩

١- (١) والحقّ هو الثاني، فإنّ كثره الاستعمال هي التي توجب انس الذهن بالمستعمل فيه، بحيث ينتقل إليه حين استعمال اللفظ. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فلا دخل للإجازات الروائيه المنتهيه إلى المشايخ الثلاثة في إثبات انتساب الكتب الأربعة إليهم. منه مدّ ظلّه.

إن قلت: نعم، ولكن بناء العقلاء دليل لبي، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو الأخبار بلا واسطه.

قلت: إن العقلاء يعملون بالأخبار المنقوله إليهم بوسائط قليلة متعارفه، كما يعملون بالأخبار بلا واسطه، فلا نشك في شمول بناء العقلاء لمثل ما بأيدينا من روايات أهل البيت عليهم السلام كى يدعى أن القدر المتيقن منه هو الأخبار بلا واسطه.

والحاصل: أن دعوى عدم شمول أدله حججه الخبر الواحد للخبر مع الواسطه لأجل الانصراف في الأدله اللفظيه والاقتصار على القدر المتيقن في الأدله اللبنيه غير مسموعه.

الوجه الثانى: أن المجعول من قبل الشارع بما هو شارع لا بد من أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، وهذا الشرط موجود فى الأخبار بلا- واسطه؛ لأن المخبر به فيها هو قول الإمام عليه السلام بوجوب صلاه الجمعه مثلاً، بخلاف الأخبار مع الواسطه، ضروره أن الكلينى مثلاً حينما أخبرنا عن على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال:

«صلاه الجمعه واجبه» كان المخبر به فى خبر الكلينى قول على بن إبراهيم، وهو ليس أثراً شرعياً ولا موضوعاً لأثر شرعى.

ولا فرق فى هذا الإشكال بين قله الواسطه وكثرتها كما لا يخفى.

وجوابه واضح؛ إذ لا- دليل على وجوب كون المجعول حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعى إلّا حكمه الشارع التى تمنعه عن صدور اللغو، فتمام الملاك لإمكان الجعل الشرعى وعدمه هو لزوم اللغويه وعدمه، والأخبار مع الواسطه إن لم تنته إلى حكم شرعى - كما إذا قال الشيخ رحمه الله: حدّثنا المفيد رحمه الله

عن محمد بن علي بن الحسين أنه قال: مات أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد سنة ثلاث وأربعين وثلاثمائة - فلا يصح جعل الحجية لها، لعدم ارتباط موت الأشخاص بالشارع بما هو شارع، بل لا يصح جعل الحجية لهذا النوع من الخبر ولو كان بلا واسطه؛ لأن جعل الحجية للخبر الذي لا يترتب عليه أثر شرعي يكون لغواً، سواء اشتمل على الواسطه أم لا، بخلاف الأخبار التي تنتهي بالأخره إلى حكم شرعي، كالمثال السابق، فإن جعل الحجية لخبر الكليني رحمه الله بلحاظ ما تنتهي إليه سلسله السند - وهو قول الإمام عليه السلام: «صلاه الجمعة واجبه» - لا- يكون لغواً، وإن كان ما أخبر به الكليني بلا- واسطه هو قول علي بن إبراهيم رحمه الله.

والحاصل: أنه لا يصح جعل الحجية للخبر الواحد فيما إذا استلزم اللغويّه وإن كان الخبر بلا واسطه، ويصح فيما إذا لم يستلزمها وإن كان مع الواسطه.

الوجه الثالث: دعوى أن شمول أدلّه الحجية للأخبار مع الواسطه يستلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبه إلى الوسائط.

توضيحه: أن الشيخ رحمه الله إذا أخبر عن المفيد عن الصدوق عن الصفار عنهم الله عن العسكري عليه السلام، فإن أخبار «المفيد» للشيخ، وإخبار «الصدوق» للمفيد وإخبار «الصفار» للصدوق ليس محرزاً بالوجدان، بل المحرز بالوجدان هو إخبار «الشيخ» عن «المفيد» بسماع منه أو أخذه من كتابه، وأما الوسائط فليس شيء من أخبارها محرزاً بالوجدان، بل إنما يراد إثباتها بالتعبد والحكم بتصديق العادل، فيلزم أن يكون الحكم بتصديق العادل مثبتاً لأصل أخبار الوسائط، مع أن خبر الواسطه يكون موضوعاً لهذا الحكم، فلا بد وأن يكون الخبر في المرتبه السابقه محرزاً إما بالوجدان وإما بالتعبد ليحكم عليه بوجوب

تصديقه؛ لأنَّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة المعروض إلى العرض، فلا يعقل أن يكون الحكم موجدًا لموضوعه، لاستلزامه الدور المحال.

ويمكن أن يُجاب عنه أولاً: بالنقض بنظائره في الفقه، كحجّيه الإقرار على الإقرار والبيّنه على البيّنه، فإنَّ شمول «جواز إقرار العقلاء على أنفسهم» للإقرار على الإقرار، وشمول دليل حجّيه البيّنه للبيّنه على البيّنه يكون نظير ما نحن فيه.

وثانياً: أنّ الذى لا يعقل هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوع لحكم آخر، فإنَّ هذا بمكان من الإمكان، والمقام يكون من هذا القبيل، فإنَّ خبر «المفيد» إنّما يثبت بوجوب تصديق «الشيخ» رحمه الله فى إخباره عنه الذى فرضنا أنّه محرز بالوجدان، وإذا ثبت خبر «المفيد» بوجوب تصديق «الشيخ» يعرض عليه وجوب التصديق، ومن وجوب تصديق «المفيد» يثبت خبر «الصدوق» رحمه الله فيعرض عليه وجوب التصديق، وهكذا إلى أن ينتهى إلى أوّل سلسله الوسائط، فكلّ حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتب عليه حكم آخر، فتكون موضوعات متعدّده لأحكام متعدّده، غاية أنّ الأحكام تكون من سنخ واحد، وتعدّد الأحكام إنّما ينشأ من انحلال قضيه «صدّق العادل» كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقيه، حيث إنّها تنحلّ إلى أحكام متعدّده حسب ما لموضوعها من الأفراد.

والحاصل: أنّ خبر المنقول عنه يثبت بالتعبّد بتصديق الناقل، فلا يلزم إثبات الحكم لموضوع شخصه.

الوجه الرابع: دعوى أنّ شمول أدلّه الحجّيه للأخبار مع الواسطه يستلزم أن يكون الأثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه، من دون أن

يكون في البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه.

وتوضيح ذلك: هو أنّ التعيّد بالأصول والأمارات القائمة على الموضوعات الخارجيه إنّما هو باعتبار ما يترتب عليها من الآثار الشرعيه، ولا بدّ أن تكون تلك الآثار مترتبه على الموضوعات بأدلتها ليصحّ التعيّد بالأماره بلحاظ تلك الآثار، مثلاً التعبد بخبر العادل القائم على عداله «زيد» ووجوب تصديقه إنّما يكون باعتبار ما يترتب على عدالته من الآثار: من جواز الصلاه خلفه والطلاق عنده، ونحو ذلك من الآثار الشرعيه المترتبه على عداله «زيد» فلا بدّ وأن يكون ترتب الأثر على الموضوع مفروغاً عنه ليصحّ التعبد بالأماره القائم على ذلك الموضوع والحكم بوجوب تصديقها.

فإذا كان الخبر بلا واسطه، كإخبار «زراره» عن الصادق عليه السلام بوجوب شيء أو حرمة، فلا إشكال في صحّح التعبد بقول «زراره» والحكم بوجوب تصديقه؛ لأنّه يترتب على ذلك قول الصادق عليه السلام من وجوب الشيء أو حرمة.

وأما إذا كان الخبر مع الواسطه كإخبار «الشيخ» عن «المفيد» عن «الصدوق» عن «الصفار» عن العسكري عليه السلام فالتعبد بخبر «الشيخ» ووجوب تصديقه في إخباره عن «المفيد» ممّا لا يترتب عليه أثر شرعي سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق، ووجوب التصديق وإن كان من الأحكام والآثار الشرعيه، إلّا أنّه لا بدّ وأن يكون بلحاظ ما يترتب على المخبر به بخبر العادل من الآثار، ولا يعقل أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه.

وبعبارة اخرى: إنّ إخبار «الشيخ» عن «المفيد» وإن كان يترتب عليه أثر شرعي وهو وجوب تصديقه، إلّا أنّ هذا الأثر لم يكن ثابتاً لخبر «الشيخ» مع

قطع النظر عن دليل اعتبار قوله والحكم بوجوب تصديقه، بل جاء من نفس وجوب التصديق، فيلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل نفس وجوب التصديق، وهو لا يعقل.

وقد ظهر أنّ هذا الإشكال لا يختصّ بالوسائط، بل يأتي في آخر السلسلة، وهو إخبار «الشيخ» المحرز بالوجدان، بخلاف الإشكال الثالث، فإنه يختصّ بالوسائط ولا يشمل آخر السلسلة.

جواب المحقق النائيني رحمه الله عن هذا الإشكال

وقد أجاب عنه المحقق النائيني رحمه الله بقوله:

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجه بناءً على أن يكون المجعول في باب الأمارات منشأ انتزاع الحجّية، وأمّا بناءً على المختار من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات نفس الكاشفية والوسطية في الإثبات فلا إشكال حتّى نحتاج إلى التفصّي عنه، فإنه لا يلزم شيء ممّا ذكر؛ لأنّ المجعول في جميع السلسلة هو الطريقيّة إلى ما تؤدّي إليه أيّ شيء كان المؤدّي، فقول «الشيخ» طريق إلى قول «المفيد» وقول «المفيد» طريق إلى قول «الصدوق» وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول «زراره» الحاكي لقول الإمام عليه السلام ولا- يحتاج في جعل الطريقيّة إلى أن يكون في نفس مؤدّي الطريق أثر شرعي، بل يكفي الانتهاء إلى الأثر ولو بألف واسطه - كما في المقام - فإنّ جعل الطريقيّة لأقوال السلسلة لمكان أنّها تنتهي إلى قول الإمام عليه السلام، فتكون جميع الأقوال واقعه في طريق إثبات الحكم الشرعي (1)، إنتهى.

ص: ٣١٤

حول كلام المحقق النائيني رحمه الله

أقول: كلامه رحمه الله ذو احتمالين:

أ - أن يكون جعل الطريقيه والكاشفيه لخبر «الشيخ» رحمه الله مثلاً لإثبات خبر «المفيد» رحمه الله به.

وفيه: أن خبر «المفيد» رحمه الله حيث يكون من الموضوعات الخارجيه التي لا- يترتب عليه أثر شرعي سوى طريقيته إلى خبر «الصدوق» رحمه الله بقي الإشكال بحاله، ضروره أنه يلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه جعلت الطريقيه لخبر «الشيخ» رحمه الله نفس جعل الطريقيه، من دون أن يكون في البين أثر آخر كان جعل الطريقيه بلحاظه.

ب - أن يكون جعل الطريقيه والكاشفيه لخبر «الشيخ» رحمه الله بلحاظ ما تنتهي إليه سلسله السند، من قول المعصوم عليه السلام نظير ما تقدم منا في الجواب عن الوجه الثاني.

وهو صحيح لا- غبار عليه، إلماً أنه لا- يختص بما اختاره رحمه الله من المبني في باب الطرق والأمارات، من كون المجعول نفس الكاشفيه والوسطيه في الإثبات، بل يجري بناءً على كون المجعول فيه وجوب تصديق العادل، فإنّ وجوب تصديق العادل يترتب على خبر «الشيخ» رحمه الله بلحاظ ما تنتهي إليه سلسله السند من قول المعصوم عليه السلام، فلا تفاوت بين المبنيين في صحه هذا الجواب عن الإشكال.

كلام الإمام رحمه الله في المقام

ثم إن سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله سلك طريقاً آخر لدفع جميع وجوه

والذى يقتضيه النظر أنّ الإشكالات تندفع بحذافيرها، بمراجعته بناء العرف والعقلاء، فإنّهم لا يفرّقون فى الأخبار بين ذى الواسطه وعدمه، وسيمرّ عليك أنّ الدليل الوحيد هو البناء القطعى من العقلاء على العمل بخبر الثقة، وأمّا أنّ (١) عدم كون محكّى قول الشيخ ذا أثر فمدفوع، بأنّه لا يلزم فى صحّحه التعبد أن يكون له أثر عملى، بل الملاك فى صحّته عدم لزوم اللغوئيه فى أعمال التعبد أو إمضاء بناء العقلاء كما فى المقام، فإنّ جعل الحجّيه لكلّ واحد من الوسائط أو إمضاء بناء العقلاء ليس أمراً لغواً.

ولعلّ السرّ فى عدم تفريقهم بين ذى الواسطه وعدمه، وعدّهم الخبر المعنعن المسلسل خبراً واحداً لا أخباراً؛ لأنّ نظرهم إلى الوسائط طريقي لا موضوعى، وليس هاهنا إخبارات عديده ولكن لا يترتب الأثر العملى إلّا بواحدٍ منها أعنى خبر «الصفّار» بل إخبار واحد وعمل فارد.

ويشهد على ذلك انصراف ما يدلّ على احتياج الموضوعات إلى البيّنه عن المقام أعنى أقوال الوسائط مع كونها موضوعات. نعم، لو كان لبعض الوسائط أثر خاص لا يمكن إثباته إلّا بالبيّنه، كما لا يخفى (٢).

إنتهى كلامه قدس سره.

هذا تمام الكلام فى آيه «النبأ» والشبهات المختصّه بها والمشتركة بينها وبين سائر أدلّه حجّيه الخبر الواحد.

وحاصل جميع ما تقدّم: أنّ الشبهات المشتركة جميعها مدفوعه، ولكن مع ذلك لا يتم الاستدلال بمفهوم آيه «النبأ» على حجّيه الخبر الواحد، لتماميّه بعض الإشكالات المختصّه بها.

ص: ٣١٦

١- (١) كلمه «أنّ» زائده مخلّه. م ح - ى.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٢: ٤٦٢.

ومنها: قوله تعالى في سورة التوبه: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).

ويتوقف الاستدلال بهذه الآيه على أمرين:

الأول: أن يكون الحذر واجباً على القوم عقب إنذار المتفقهين.

الثاني: أن يكون للآيه إطلاق، بحيث تعمّ صورته عدم حصول العلم من قول المنذرين.

أما الأمر الأول: فقد ذكروا لإثبات دلالة الآيه عليه وجهين:

أحدهما: أنّ للترجيّ - مضافاً إلى وجوده الحقيقي القائم بنفس المترجيّ، ووجوده الذهني الذي هو عبارته عن تصوّر مفهومه - وجوداً ثالثاً يعبر عنه بالترجيّ الإيقاعي الإنشائي.

والتحقيق أنّ أداءه الترجيّ - مثل كلمه «لعلّ» - وضعت للأخير، أي لإنشاء الترجيّ، وتستعمل أيضاً فيه حتّى في كلام الله تعالى.

لكنّ الداعي إلى إنشاء الترجيّ بالنسبه إلينا هو الترجيّ الحقيقي، وحيث إنّه يلازم الجهل المستحيل في حقّه سبحانه كان الداعي إليه في كلامه تعالى هو إظهار المحبوبيّه والمطلوبيّه.

فقوله تعالى: «وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» يدلّ على محبوبيّه التحذّر ورجحانه عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبيّه التحذّر ثبت وجوبه بالملازمه الشرعيّه والعقليّه.

ص: ٣١٧

أمّا الملازمه الشرعيّه فهي أنّ أمر الخبر الواحد دائر بين وجوب العمل به وبين عدم جوازه، فإنّ كلّ من قال بحجّيته ذهب إلى وجوب الأخذ به، وكلّ من قال بعدم حجّيته ذهب إلى عدم جواز العمل به، وأمّا القول بصرف رجحان العمل بخبر الواحد واستحبابه فمردود بعدم القول بالفصل.

وأما الملازمه العقليّه فهي أنّ العقل يحكم بوجوب التحذّر مع وجود ما يقتضيه وبعدم محبوبيته، بل عدم صدقه بدونه، إذ لا بدّ من أن يكون التحذّر مستنداً إلى شيء يخاف منه، فلا معنى للتحذّر بدون ما يتحذّر منه، فالتحذّر إذا كان محبوباً بمقتضى الآيه الشريفه كان كاشفاً عن وجود ما يقتضيه، فكان واجباً عقلاً.

ثانيهما: أنّ الإنذار واجب، لكونه غايه للنفر الواجب بمقتضى كلمه «لولا» التحضيضيّه، فلا بدّ من القول بوجوب التحذّر أيضاً، وإلّا كان وجوب الإنذار لغواً.

وبعبارة اخرى: إنّ التحذّر جعل غايه للإنذار الواجب، وغايه الواجب واجبه.

وأما الأمر الثاني - وهو أن يكون الحذر عقيب الإنذار واجباً على الإطلاق، سواء كان قول المنذر مفيداً للعلم أو لم يكن - فربما يقال: يمكن إثباته بعدم تقيّد وجوب التحذّر في الآيه بما إذا حصل العلم من الإنذار.

إذا ثبت هذان الأمران ثبت حجّيه قول المنذر وإن لم يكن مفيداً للعلم، وهو المطلوب.

وفيه - مضافاً إلى أنّ المراد - «التحذّر» في الآيه، كما سيجيء، هو التحذّر القلبي، لا ترتيب الأثر على قول المنذرين عملاً، فلا يصحّ أن يتعلّق به

الأحكام التكليفية -: أنه يمكن الخدشه في كلا الأمرين الذين يتوقف الاستدلال عليهما، أعني وجوب التحذّر وإطلاق وجوبه.

أمّا الأمر الأوّل: فلعدم تماميه واحد من الوجهين المذكورين لإثباته.

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ إنشاء الترجي في القرآن الكريم وإن كان بداعي المحبوبيه والمطلوبيه، إلّا أنّه لا ملازمه شرعاً ولا عقلاً بين محبوبيه التحذّر ووجوبه.

أمّا نفى الملازمه الشرعيه فلعدم ثبوت الإجماع على عدم الفصل هاهنا، غايته عدم القول بالفصل، وهو ليس بحجّه.

توضيح ذلك: أنّ العلماء إذا اختلفوا في مسأله على قولين، وتفقوا على عدم صحّه قول ثالث كان قولهم حجّه في نفى الثالث، وأمّا إذا اختلفوا على قولين من دون أن يتفقوا على عدم إمكان الثالث فلا، فإذا ذهب جماعه منهم إلى وجوب صلاه الجمعه وجماعه اخرى إلى حرمتها، فإن أجمع الكلّ على أنّ صلاه الجمعه لا تخلو من هذين الحكمين كان دليلاً على نفى الاستحباب؛ لأنّ القول به خرق للإجماع المركّب، وأمّا إذا لم يتفقوا عليه فلا.

وبعبارة اخرى: الإجماع المركّب المعتبر عبارة عن الإجماع على عدم الفصل، لا عدم القول بالفصل.

ومسأله حجّيه الخبر الواحد من قبيل الثاني؛ لأنّ المشهور ذهب إلى وجوب الأخذ به، والسيد المرتضى ومن تبعه إلى عدم جوازها، وليس هاهنا قول باستحباب العمل به، لكنّهم لم يقولوا بعدم إمكان هذا القول، فلو دلّ عليه دليل لم يكن خرقاً للإجماع المركّب.

وأمّا نفى الملازمه العقليّه، فلأنّ عدم وجود ما يقتضى التحذّر وإن كان

يلتزم عدم حسنه، بل عدم إمكانه، إلماً أن وجود ما يقتضيه لا يلزم وجوبه، بل يلزم استحبابه أيضاً، وذلك لأن المراد من المقتضى فى المقام لو كان احتمال العقاب لحكم العقل بوجوب التحذر؛ لأنه من موارد القاعده العقلية القاضيه بوجوب دفع الضرر المحتمل، وأما إذا كان بمعنى احتمال الحرمة كان التحذر راجحاً من دون أن يكون واجباً.

ألا- ترى أنه يحسن الاجتناب فى الشبهات البدويه من دون أن يكون واجباً، أما حسنه فوجود ما يقتضيه، وهو احتمال الحرمة، وأما عدم وجوبه فلجريان أصله البراهه فيها، فيستحب الاجتناب عن شرب التتن المحتمل الحرمة فى الشبهات الحكميه، وعن المايح المحتمل الخمرية فى الشبهات الموضوعيه.

والحاصل: أنه لا ملازمه بين رجحان التحذر ووجوبه؛ لأن مقتضى التحذر ربما يؤثر فى صرف رجحانه دون وجوبه.

وأما الوجه الثانى: فلأن غايه الواجب وإن كانت واجبه، إلماً أن تماميه الاستدلال بالآيه تتوقف على كون التحذر من الأعمال المربوطه بالأعضاء والجوارح لتدل على لزوم العمل بالخبر الواحد، بخلاف ما إذا كان من الأفعال القليله التى لا تصلح لأن يتعلق بها التكليف مباشره؛ لأن الأمور النفسانيه تتوقف على مبادى لو حصلت عقيبتها قهراً، ولو لم تحصل لم تحصل أصلاً، فالأفعال النفسانيه مع قطع النظر عن مباديها ليست مقدوره للمكلف لكى يصح تعلق التكليف بها(1).

ص: ٣٢٠

١- (١) وفيه ما تقدم من الأستاذ المحاضر «مدّ ظله» فى مسأله الموافقه للالتزاميه ص ١٣٠، من أن المكلف به لا يجب أن يكون مقدوراً بلا واسطه، بل يكفى فى صحه التكليف قدره على مبادئ المكلف به التى يحصل عقيبتها قهراً. م - ح - ي.

والظاهر أنّ المراد بـ «التحذّر» فى الآيه الشريفه التحذّر القلبي، سيّما أنّه غايه للإنذار الذى هو عبارته عن الخبر المشتمل على التخويف المؤثر فى النفس، فالتحذّر والتخوّف الناشئ عنه أيضاً يكونان انفعالاً قلبياً حاصلًا من الإنذار والتخويف.

ولو لم تكن الآيه ظاهره فى التحذّر القلبي فلاريب فى كونها محتمله لذلك، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فعلى المستدلّ إقامه البرهان على نفي هذا الاحتمال وإثبات أنّه التحذّر العملى، ولا يتمكّن من ذلك.

جوله حول الآيه الشريفه

(١)

ثمّ إنهم اختلفوا فى تفسير الآيه الشريفه على وجوه:

أ - ما ذهب إليه كثير من المتحصّلين وبعض المفسّرين من أنّ المراد بـ «النفر» فى الآيه نفر إلى طلب العلم وأنّ معناها أنّه ليس على المؤمنين أن ينفروا كلّهم من بلادهم إلى النّبىّ صلى الله عليه وآله ليتعلّموا الدين ويضيّعوا ما ورائهم ويخلّوا ديارهم، ولكن لينفر إليه من كلّ ناحيه طائفة لتسمع كلامه وتتعلّم الدين منه ثمّ ترجع إلى قومها فتبيّن لهم ذلك وتندرهم.

فالمراد بـ «النفر» هنا الخروج لطلب العلم، وقال بعضهم: فى هذا دليل على اختصاص الغربه بالتفقه وأنّ الإنسان يتفقه فى الغربه ما لا يمكنه ذلك

ص: ٣٢١

١- (١) قد مرّ أنّ إثبات حجّيه الخبر الواحد بآيه «النفر» يتوقّف على أمرين: أ - أن يكون الحذر واجباً، ب - أن يكون وجوبه مطلقاً بحيث يعمّ صورته عدم حصول العلم من كلام المنذرين، وقد تقدّم البحث حول الأمر الأوّل ولما يبحث عن الأمر الثانى، بل سيجىء الكلام فيه، فالتحقيق فى مفاد الآيه تحت عنوان «جوله حول الآيه الشريفه» كالجمله المعترضه بين ذينك الأمرين. م ح - ٥.

ب - ما نقله الوالىبى وقتاده والضحاك عن ابن عباس، من أنّ المراد هو نفر إلى الجهاد، ومعنى الآيه أنه ليس للمؤمنين أن ينفروا ويخرجوا إلى الجهاد بأجمعهم ويتركوا النبى صلى الله عليه وآله فريداً وحيداً(١)، فهلما خرج إلى الغزو من كل قبيله جماعه ويبقى مع النبى صلى الله عليه وآله جماعه ليتفقّوها فى الدين، يعنى الفرقة القاعدين، يتعلمون القرآن والسنة والفرائض والأحكام، فإذا رجعت السرايا وقد نزل بعدهم قرآن وتعلمه القاعدون قالوا لهم إذا رجعوا إليهم: إنّ الله قد أنزل بعدكم على نبىكم قرآناً وقد تعلمناه، فتعلمه السرايا، فذلك قوله: «وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» أى وليعلموهم القرآن ويخوفوهم به إذا رجعوا إليهم «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» فلا يعملون بخلافه.

ج - أنّ الآيه مربوطه بالنفر إلى الجهاد كما تقدّم فى الوجه الثانى، لكنّ التفقه والإنذار يرجعان إلى الفرقة النافره، وحثّها الله تعالى على التفقه، لترجع إلى الفرقة المتخلفه فتحذرها، ومعنى «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»: ليتبصّروا ويتيقنوا بما يريهم الله من الظهور على المشركين ونصره الدين، ولينذروا قومهم من الكفار إذا رجعوا إليهم من الجهاد، فيخبروهم بنصر الله النبى والمؤمنين ويخبروهم أنّهم لا يسمح لهم بقتال النبى والمؤمنين، لعلهم يحذرون أن يقاتلوا النبى صلى الله عليه وآله فينزل بهم ما نزل بأصحابهم من الكفار(٢).

ويرد على القول الأوّل أنه كلما استعمل كلمه «النفر» فى القرآن الكريم كان بمعنى نفر إلى الجهاد، ويستظهر منه أنه فى هذه الآيه أيضاً يكون بهذا

١- (١) هذا فى السرايا، وأما الغزوات فكان النبى صلى الله عليه وآله يصاحبهم فيها. م ح - ى.

٢- (٢) هذه الأقوال منقوله فى مجمع البيان فى تفسير القرآن ٥: ٨٣.

فالأمر دائر مدار القولين الأخيرين.

لكنّ التأميل التامّ في الآيه يرشدنا إلى القول الثالث، لأنّ القول الثاني خلاف ظاهر الآيه، فإنّ الظاهر أنّ ضمير «ليتفقّوها» في قوله: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» راجع إلى الطائفة النافرة المذكورة في الآيه، وأمّا الطائفة المتخلفه فلم تذكر فيها ليصحّ أن يرجع الضمير إليها.

على أنّ ضمير «لعلّهم يحذرون» لا يناسب أن يرجع إلى النافرين المجاهدين في سبيل الله، وذلك لوجهين:

أ - عدم وقوعهم في طريق الغي والضلاله لينذرهم سائر المؤمنين القاعدين بوجاء أن يقع في أنفسهم خوف وحذر ويهتدوا إلى الحقّ.

ب - أنّ شأن المجاهدين أجلّ من أن يعبر في حقّهم بكلمه «لعلّ» الدالّه على احتمال تحذّرهم عقيب إنذار المنذرين، ضروره أنّ الذين وصلت درجه إيمانهم وطاعتهم لله وللرسول إلى حدّ هيئوا أنفسهم للشهاده في سبيل الله، انقادوا قطعاً لما أنزل في غيابهم من الآيات القرآنيه والفرائض الدينيه، فوقع التحذّر منهم عقيب إنذار المنذرين أمرّ قطعي، لا احتمالي، فلا يصحّ أن يعبر في حقّهم بلفظ «لعلّهم يحذرون».

ص: ٣٢٣

١- (١) ويؤيده أولاً: أنّ الآيه وقعت في سياق آيات الجهاد والقتال، وثانياً: أنّه قيل في شأن نزولها: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا خرج غازياً لم يتخلف عنه إلّا المنافقون والمعذّرون، فلمّا أنزل الله تعالى عيوب المنافقين وبين نفاقهم في غزاه تبوك قال المؤمنون: والله لا نتخلف عن غزاه يغزوها رسول الله صلى الله عليه وآله ولا سرّيه أبداً، فلمّا أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بالسرايا إلى الغزو نفر المسلمون جميعاً وتركوا رسول الله صلى الله عليه وآله وحده، فأنزل الله سبحانه: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا» الآيه، عن ابن عباس في روايه الكلبي. مجمع البيان في تفسير القرآن ٥: ٨٣. م ح - ٥.

فالحق هو القول الثالث، فالطائفة المتفقّيه المنذره هي الطائفة النافره إلى الجهاد، والقوم المرجو تحذّرهم هم الكفار من أقارب النافرين، ولا ريب في صحّحه التعبير في حقّهم بكلمه «لعلّ» الدالّه على صرف احتمال تحذّرهم عقيب إنذار النافرين، كما عبّر بهذه الكلمه في حقّ فرعون في قوله تعالى خطاباً إلى موسى وهارون: «أذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (١).

وعلى هذا فلا ترتبط الآيه الشريفه بحجّيه الخبر الواحد أصلاً.

عود إلى أصل البحث

قد عرفت أنّ تماميه الاستدلال بآيه «النفر» على حجّيه الخبر الواحد تتوقف على أمرين:

أحدهما: كون الحذر واجباً على القوم عقيب إنذار المنذرين.

ثانيهما: ثبوت الإطلاق للآيه، بحيث تعمّ صورته عدم حصول العلم عقيب الإنذار.

وقد عرفت أيضاً عدم تماميه الأمر الأوّل.

وأما الأمر الثاني: فقد تصدّى بعضهم لإقامه الدليل عليه.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك

منهم المحقّق النائيني رحمه الله، فإنّه استدلّ لإثبات الإطلاق بأنّ المراد من الجمع في قوله تعالى: «لِيَتَفَقَّهُوا» وفي قوله: «لِيُنذِرُوا» هو الجمع الاستغراقى

ص: ٣٢٤

الأفرادى، لا المجموعى الارتباطى، كما أنّ الجمع فى قوله: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» يكون استغراقياً، لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هو كلّ فرد فرد من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلفين - على الوجهين فى تفسير الآيه - وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنّه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقه كلّ واحد من النافرين أو المتخلفين وينذر كلّ واحد منهم.

وبالجملة: كما أنّ المراد من الجمع فى قوله تعالى: «يَحْذَرُونَ» هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، كذلك المراد من الجمع فى قوله تعالى:

«لِيَتَفَقَّهُوا» و «لِيُنذِرُوا» هو الجمع الأفرادى.

فإذا كان الجمع فى جميع صيغ الآيه استغراقياً فلا يبقى موقع للإشكال فى إطلاقها واحتمال اختصاصها بصوره حصول العلم من قول المنذر، لدلالاتها حينئذ على وجوب التحذّر على كلّ واحد من أفراد القوم عقيب إنذار كلّ واحد من المتفقهين، وأى إطلاق يكون أقوى من هذا الإطلاق بالنسبة إلى حالتى حصول العلم من قول المنذر وعدمه (١).

هذا حاصل ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المقام.

أقول: لا- إشكال فى كون الجمع فى جميع صيغ الآيه الشريفه استغراقياً، إلّا أنّ كلام هذا المحقق الكبير ذو احتمالين يتم الاستدلال على أحدهما دون الآخر؛ فإنه إن أراد دلالة نفس العام الاستغراقى فى الآيه على الإطلاق من دون ضمّ مقدمات الحكمه إليه، فلا كلام فيه بناءً على عدم افتقار ألفاظ العموم فى الدلالة على العموم إلى التمسك بالإطلاق (٢).

ص: ٣٢٥

١- (١) فوائد الأصول ٣: ١٨٦.

٢- (٢) كما هو الحق، وتقدّم فى مبحث العام والخاص، ص ٢٦٢-٢٦٥ من الجزء الثالث. م ح - ٥.

وإن أراد دلالته عليه بمعونه أصاله الإطلاق فلا بدّ من إثبات كونه تعالى في مقام البيان من حيث كون قول المنذر مفيداً للعلم وعدمه، ولم يثبت المحقّق النائيني رحمه الله.

كلام المحقّق الخوئي رحمه الله في المقام

ومنهم بعض الأعلام رحمه الله، فإنّه ذهب - تبعاً للمحقّق الخراساني رحمه الله (١) - إلى أنّ الأصل في كلّ كلام أن يكون المتكلم في مقام البيان، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه، كما إذا احرز كونه في مقام الإهمال أو الإجمال، فلانحتاج في المقام إلى إثبات كونه تعالى في مقام البيان من حيث كون قول المنذر مفيداً للعلم وعدمه، بل يكفي الشكّ في ذلك؛ لجريان أصاله كونه في مقام البيان في موارد الشكّ في ذلك (٢).

هذا ما أفاده بعض الأعلام رحمه الله مع توضيحٍ منّا.

نقد كلام المحقّق الخوئي رحمه الله

وفيه: أنّه إن أراد أنّ الأصل كون المتكلم في مقام البيان من جميع الجهات - بحيث إذا قال المولى: «أعتق رقبة» كان مفاده وجوب عتق مطلق الرقبة، سواء كان مؤمناً أو كافراً، عالماً أو جاهلاً، عادلاً أو فاسقاً، إلى غير ذلك من التقسيمات المتصوّره في الرقبة - فهو غير مقبول، لعدم استقرار بناء العقلاء على ذلك.

وإن أراد أنّ الأصل عدم كونه في مقام الإهمال أو الإجمال، فهو صحيح، إلّا

ص: ٣٢٤

١- (١) كفايه الأصول: ٢٨٨.

٢- (٢) مصباح الأصول ٢: ١٨٤.

أنه غير مفيد؛ لأنَّ التدبّر والتأمّل الدقيق في الآيه الشريفه يعطى أنها ليست في مقام بيان حكم النفر، فإنَّ قوله تعالى في صدر الآيه: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» في مقام المنع عن النفر العمومى، أى لا يسوغ لهم النفر جميعاً وإبقاء رسول الله صلى الله عليه وآله وحده، كما هو منقول في تفسيرها(١)، وبعد هذا المنع قال: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» فتكون الآيه بصدده المنع عن النفر العمومى، لا إيجاب نفر طائفه من المؤمنين.

فيصير محصّل مفادها أنه لا يسوغ للمؤمنين أن ينفروا جميعاً، فينفرد رسول الله صلى الله عليه وآله، فلم لا يكون نفرهم بطريق التفرقه، وبقاء طائفه، ونفر طائفه اخرى؟

فيتوجّه الحثّ المستفاد من كلمه «لولا» التحضيضيه إلى لزوم التجزئه وعدم النفر العمومى، لا إلى نفر طائفه للتفقه.

وبالجملة: إنَّ التحذّر وإن كان غايةً للإنذار الذى هو غايه للنفر، إلّا أنّ الآيه ليست في مقام بيان وجوب النفر، كى يترتب عليه وجوب الإنذار ويترتب عليه وجوب الحذر ويبحث في كونه واجباً مطلقاً أو في خصوص صورته حصول العلم.

بل حكم النفر سواء كان الوجوب أو الاستحباب كان واضحاً للمسلمين، إلّا أنهم كانوا ينفرون جميعاً ويتركون النبى صلى الله عليه وآله وحده، فنزلت الآيه لتمنعهم عن النفر العمومى.

ويؤيد عدم دلالة الآيه على الإطلاق أولاً: أنّ الحذر إنّما يكون عقيب إنذار المنذر بما تفقه، والتفقه عبارته عن العلم بأحكام الدين من الواجبات

ص: ٣٢٧

والمحرّمات الواقعيّه، فلا بدّ وأن يكون المنذر - بالفتح - عالماً بأنّ إنذار المنذر - بالكسر - كان بالمحرّمات والواجبات الواقعيّه من دون أن يحتمل كذبه في إنذاره، فيختصّ اعتبار قول المنذر - بالكسر - بما إذا حصل للمنذر - بالفتح - العلم بالحكم الشرعي من قوله.

وثانياً: أنّ الاستفادة من بعض الروايات الواردة في تفسير الآية (١) تطبيقها على النفس لأجل تحصيل العلم بإمامه بعض الأئمّه عليهم السلام بعد وفاه بعض منهم، وإخبارهم قومهم بها، ومعلوم أنّ خبر الثقة لا يُعتمد عليه في الأصول الاعتقاديّه، بل لا بدّ من العلم فيها.

وبالجملة: لا - دلالة للآيه على الإطلاق والشمول لصوره عدم حصول العلم عقيب الإنذار، كما لا دلالة لها على أصل وجوب التحذّر، فلا يتمّ الاستدلال بها على حجّيته الخبر الواحد.

هذا تمام الكلام في آيه «النفر».

آيه «السؤال»

ومنها: قوله تعالى في سورة النحل: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا (٢) أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٣).

تقريب الاستدلال بها؛ أنّ منكرى نبوّه خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله كانوا يستبعدون نزول الوحي على البشر، فأجاب الله تعالى عنه بأنّ جميع الأنبياء السالفين كانوا رجالاً نزل الوحي إليهم، ثمّ أمر النبي صلى الله عليه وآله بأن يقول لهم: فاسألوا أهل

ص: ٣٢٨

١- (١) الكافي ١: ٣٧٨، باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام.

٢- (٢) أي: قل لهم: «فاسألوا...» منه مدّ ظله.

٣- (٣) النحل: ٤٣.

الذكر والاطلاع عن ذلك إن كنتم لا تعلمون به.

ولا ريب في أنّ وجوب السؤال المستفاد من صيغته الأمر يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلا لغي وجوب السؤال (١).

نقد الاستدلال بآيه «السؤال»

وفيه أولاً: أنّ مورد الآيه - وهو مسأله النبوه - من الأمور الاعتقاديّه التي لا يمكن إثباتها بخبر الواحد، وإن كان الراوى فى أعلى درجات الوثاقه، بل لا بدّ لها من تحصيل العلم.

اللهمّ إلّا أن يُقال: إنّ مسائل النبوه على قسمين:

أ - ما كان مربوطاً بنبيّ يجب اتّباعه، كنبوه نبينا محمّد صلى الله عليه وآله فى عصر الإسلام، فيجب فى هذا القسم تحصيل العلم، ولا يجوز العمل بخبر الثقة فيه.

ب - ما كان مربوطاً بنبيّ انقضى زمانه ونسخت شريعته، فلا يجب ترتيب الأثر على أوامره ونواهيه، كأنبياء السلف بالنسبه إلى زماننا هذا، فلقاتل أن يقول: ثبوت هذا القسم من مسائل النبوه لا يتوقّف على تحصيل العلم بها، بل يكفى فيها الاعتماد على خبر الثقة (٢).

ص: ٣٢٩

١- (١) ودعوى أنّ الآيه لا تدلّ على حجّيه قول أهل الذكر إلّا فى خصوص ما إذا كان مسبوqاً بالسؤال، مدفوعه بما أفاده الشيخ رحمه الله من أنّه إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له؛ لأنّ خصوصيه المسبوقيه بالسؤال لا دخل فيه قطعاً، فإذا سئل الراوى الذى هو من أهل العلم عمّا سمعه عن الإمام عليه السلام فى خصوص الواقعة، فأجاب بأنّى سمعته يقول كذا، وجب القبول بحكم الآيه، فيجب قبول قوله ابتداءً: إنّى سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا؛ لأنّ حجّيه قوله هو الذى أوجب السؤال عنه، لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله، كما لا يخفى. فرائد الأصول ١: ٢٨٨. م ح - ى.

٢- (٢) كالاتقاد بأنّ «لقمان» لم يكن نبياً، ولكن كان عبداً كثير التفكير، أو كان «دانيال» من أنبياء بنى إسرائيل، أو كان «نوح» من أنبياء اولى العزم، فلا منع من الاعتقاد بمثل هذه المسائل باستناد الخبر الواحد. م ح - ى.

ومورد الآيه - وهو السؤال عن أهل الذكر لأجل الإطلاع على أن الأنبياء السالفين الذين أوحى الله تعالى إليهم كانوا بشراً - كان من القسم الثاني، فلا يجب تحصيل العلم فيه، بل يجوز الاعتقاد به باستناد الخبر الواحد.

وثانياً: أن الاستدلال بها يتوقف على ثبوت الإطلاق لها بالنسبه إلى صورتى حصول العلم من قول «أهل الذكر» وعدمه، مع أن ظاهرها هو الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإن تقييد قوله: «فاسألوا أهل الذكر» ب «إن كنتم لتعلمون» يدل على أن وجوب السؤال إنما هو لأجل أن يتبدل عدم العلم إلى العلم.

ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله لإثبات إطلاق الآيه ونقده

لكن المحقق الاصفهاني رحمه الله أجاب عن هذا الإشكال في رساله الاجتهاد والتقليد بأن وجوب السؤال وإن كان لأجل تبدل الجهل إلى العلم، إلا أن المراد بالعلم هو العلم التعبدى لا التكويني الحقيقى، ولا ريب فى أن الشارع جعل خبر الواحد علماً تعبداً.

وفيه أولاً: أن الشرط فى الآيه الشريفه - أعنى «إن كنتم لتعلمون» - ظاهر فى عدم العلم التكويني الحقيقى لا التشريعى التعبدى، فيكون ما يقوم مقامه بسبب جواب «أهل الذكر» أيضاً علماً حقيقياً بمقتضى ما يفهمه العرف من ظاهر الآيه الشريفه.

وثانياً: أن التعبد لا بد من أن يستند إلى أصل مقبول عند المتعبد، والمقام ليس كذلك، ضروره أن من خوطب بقوله تعالى: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لتعلمون» لم يعتقدوا بنبوّه النبى الأعظم صلى الله عليه وآله، فلا يعقل أن يقول صلى الله عليه وآله: إن كنتم لا تعلمون بنزول الوحي إلى البشر فى الأزمنه الماضيه فاسئلوا أهل الذكر

والاطّلاع عن ذلك، لكي تعلموا، فإنّي جعلت قولهم علماً تعبدًا!

هذا أهمّ ما ذكر من الآيات في المقام، وقد عرفت المناقشه في جميعها، فلم تثبت حجّيه الخبر الواحد بها.

ما استدلّ به من السنّه على حجّيه الخبر الواحد

وأما السنّه: فقد استدلّوا بطوائف منها ذكرها الشيخ في الرسائل(١):

الأولى: الأخبار العلاجيّه الواردة في مورد الخبرين المتعارضين، كمقبوله عمر بن حنظله ومرفوعه زراره وغيرهما(٢)، حيث إنّها تدلّ على أنّ كلّاً منهما حجّه يتعيّن العمل به لولا المعارض.

الثانيه: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الثقات بنحو العموم، فإنّها تدلّ على حجّيه قول الثقة وإن لم يفد العلم، لظهورها في أنّ ملاك الحجّيه هو وثاقه الراوي، فإنّه ورد في بعضها «أنّه لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»(٣).

الثالثه: الأخبار الدالّه على إرجاع الأئمّه عليهم السلام آحاد الرواه إلى آحاد أصحابهم بالخصوص، ويظهر منها عدم الفرق بين فتواهم بالنسبه إلى أهل الاستفتاء، وروايتهم بالنسبه إلى أهل العمل بالروايه.

مثل ما روى عن المفضّل بن عمر أنّ أبا عبدالله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث: «فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس»(٤) مشيراً إلى زراره.

ص: ٣٣١

١- (١) راجع فرائد الأصول ١: ٢٩٧.

٢- (٢) راجع وسائل الشيعه ٢٧: ١٠٦-١٢٤، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤٩، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤٣، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

ومثل ما روى عن عليّ بن المسيّب الهمداني قال: قلت للرضا عليه السلام: «شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال: من زكريّا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا» (١).

وما روى عن عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن عليّ بن يقطين جميعاً، عن الرضا عليه السلام قال: قلت: «لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمان ثقه أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم» (٢).

إلى غير ذلك ممّا دلّ على لزوم أخذ الأحكام من كل من يتّصف بالوثاقه.

الرابعة: الأخبار الكثيرة الدالّة على ترغيب الرواه في حفظ الأحاديث وكتابتها ونقلها لتلاميذهم (٣).

البحث حول دلالة الأخبار على حجّية الخبر الواحد

ولا ريب في عدم صحّ الاستدلال بالأخبار في المقام إلّا إذا كانت متواتره.

والتواتر إمّا لفظي أو معنوي أو إجمالي.

ص: ٣٣٢

١- (١) وسائل الشيعة ١٤٦: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٤٧: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

٣- (٣) منها: ما روى عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه قال: «من حفظ من امتي أربعين حديثاً ينتفعون بها بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً». وسائل الشيعة ٩٣: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٤. ومنها: ما قال أبو عبد الله عليه السلام للمفضّل بن عمر: «اكتب وبتّ علمك في إخوانك، فإنّ من فأورث كتبك بنيك، فإنّه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلّا بكتبهم». وسائل الشيعة ٨١: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨. ومنها: ما روى عن عمر بن حنظله قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «اعرفوا منازل الناس على قدر رواياتهم عنّا». وسائل الشيعة ١٣٧: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.

فالأول: أن يكون الخبر بلفظه منقولاً من قبل جماعه يمتنع تواطئهم على الكذب عادةً.

والثاني: أن يكون معنى واحد منقولاً من قبل جماعه كذلك، بألفاظ وعبارات مختلفه، وربما كانت مربوطه بحوادث متعدده، كشجاعه أمير المؤمنين عليه السلام المنقوله بعبارات مختلفه وارده في وقائع كثيره.

والثالث: أن يكون عندنا أخبار كثيره غير متفقه على لفظ ولا على معنى واحد، إلا أن صدور بعضها مقطوع لنا؛ لامتناع كذب الجميع عادةً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في التواتر الإجمالي

لكنَّ المحقق النائيني رحمه الله أنكر التواتر الإجمالي على ما نسب إليه في «أجود التقريرات» خلافاً لما نسب إليه في «فوائد الأصول»^(١).

ولعلَّ هذا التهافت الظاهر ناشٍ عن العدول في دوره الأخيره عمّا أفاده في دوره السابقه.

وكيف كان، فبعد تقسيم التواتر إلى اللفظي والمعنوي والإجمالي وتعريف كلِّ منها على رأى القوم قال في مقام إنكار القسم الأخير:

ولكنّه لا يخفى أنّ الأخبار إذا بلغت من الكثره ما بلغت فإن كان بينها جامع يكون الكلُّ متفقاً على نقله فهو راجع إلى التواتر المعنوي، وإلا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كلِّ واحد منها في حدِّ نفسه

ص: ٣٣٣

١- (١) فإنّه بعد نقل الأخبار الدالّه على حجّيه الخبر الواحد، قال: ولا يتوهم أنّ هذه الأخبار من أخبار الآحاد ولا يصحّ الاستدلال بها لمثل المسأله، فإنّها لو لم تكن أغلب الطوائف متواتره معنى فلا إشكال في أنّ مجموعها متواتره إجمالاً، للعلم بصدور بعضها عنهم «صلوات الله عليهم أجمعين»، إنتهى كلامه. فوائد الأصول ٣: ١٩١.

وعدم ارتباط بعضه ببعض، فالحق هو انحصار التواتر في القسمين الأولين لا غير (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

وفيه: أنه منقوض بموارد العلم الإجمالي، فكما أن الشك والترديد في كل واحد من طرفيه لا يمنع من حصول العلم الإجمالي بتحقق أحدهما، كذلك الشك واحتمال الكذب في كل واحد من الأخبار لا يمنع من حصول القطع بصدور بعضها إجمالاً بسبب التواتر.

نعم، يمكن توجيه كلامه بأنه لم يكن بصدد إنكار التواتر الإجمالي المفيد لقطع الخبر، بل أراد أنه يرجع إلى التواتر المعنوي إن كان بين الأخبار المتواتره جامع يكون الكل متفقاً على نقله، وإلا فلا فائده فيه وإن سمّيناه بالتواتر الإجمالي، لعدم ترتب أثر على القطع بصدور واحد من الأخبار التي لا يرتبط بعضها ببعض.

لكن يمكن الجواب عنه بأن التواتر الإجمالي قد يكون ذا أثر حتى فيما إذا لم يكن قدر جامع في البين، كما إذا دلت طائفه من الأخبار على وجوب شيء وطائفه أخرى على حرمة وبلغ مجموع الطائفتين إلى حد التواتر، فإننا نعلم حينئذٍ بأن هاهنا حكماً إلزامياً متعلقاً بهذا الشيء، وهو إقياً الوجوب أو الحرمة، وإن كانت الوظيفة في مقام العمل هي التخيير، لأجل دوران الأمر بين المحذورين.

ولو دلت طائفه من الأخبار على وجوب شيء وطائفه أخرى على حرمة

ص: ٣٣٤

شئ آخر وبلغ المجموع إلى حدّ التواتر دون كلّ واحده من الطائفتين، فله أثر عملي أيضاً، وهو وجوب الإتيان بالشئ الأول والاجتناب عن الثاني بمقتضى قاعده الاشتغال الجاربه في موارد العلم الإجمالي، ولو لم يكن هذا التواتر الإجمالي لجرى في كليهما أصاله البراه، لكونهما حينئذٍ من موارد الشكّ في التكليف.

والحاصل: أنّ التواتر الإجمالي أيضاً من أقسام التواتر، وله أثر علمي وعملي.

إذا عرفت هذا فنقول:

للأخبار الوارده في المقام بطوائفها المتعدّده ثلاث خصوصيات:

أ - تختلف بحسب الألفاظ والعبارات.

ب - تتفاوت بحسب المعنى من حيث السعه والضيق.

ج - تتوافق في قدر جامع مشترك بينها كما سيجيء.

وعلى هذا فلا إشكال في عدم كونها متواتره لفظاً.

ولا معنى، إن اريد بالتواتر المعنوي توافق الأخبار المختلفه لفظاً في نقل معنى واحد غير مختلف سعه وضيقاً، كحديث الثقلين الذي نُقل بعباراتٍ متعدّده (1)، وله في جميع هذه العبارات معنى واحد ومضمون فارد.

ص: ٣٣٥

١- (١) حيث ورد في كثير منها: «إني تاركٌ فيكم الثقلين» - وسائل الشيعه ٣٤:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩ - وفي بعضها: «إني تاركٌ فيكم أمرين» - الكافي ١:٢٩٤، كتاب الحجّه، باب الإشاره والنصّ على أمير المؤمنين عليه السلام، الحديث ٣ - وفي بعضها: «كتاب الله وعترتي أهل بيتي» - وسائل الشيعه ١٨٩:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٤ - وفي بعض آخر: «ألا- وهو القرآن، والثقل الأصغر أهل بيتي» - بحار الأنوار ٢٢:٤٧٦، باب وصيته صلى الله عليه و آله عند قرب وفاته، الحديث ٢٥ - إلى غير ذلك من التعابير المختلفه الوارده في الحديث الشريف. م ح - ي.

فعلية كانت الأخبار الدالّة على حجّية الخبر الواحد من مصاديق المتواتر الإجمالي، لا المعنوي.

وأما لو قلنا بكفاية القدر الجامع في صدق التواتر المعنوي لكانت الأخبار الواردة في حجّية الخبر الواحد متواتره معني؛ لأنّ مفاد هذه الطوائف الأربعة وإن كان يختلف سعهً وضيقتاً، إلّا أنّ لجميعها قدراً جامعاً متيقناً.

وبالجملة: لا- ينبغي إنكار تواتر أخبار الباب، سواء سمّي تواتراً معنوياً كما نسب إلى المحقّق النائيني رحمه الله في «أجود التقريرات»^(١) أو إجمالياً كما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في «كفاية الأصول»^(٢) ونسب إلى المحقّق النائيني رحمه الله في «فوائد الأصول»^(٣).

ما هو القدر المتيقن المتفق عليه بين أخبار الباب؟

ثمّ إنّه قد وقع الخلاف في القدر الجامع الذي يدلّ على حجّيته جميع طوائف أخبار الباب.

نظريته المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك

يستفاد من كلام المحقّق النائيني رحمه الله أنّه خبر الثقة، وإن لم يكن عادلاً ولا إمامياً، بل ولا مسلماً^(٤).

وأورد عليه بأنّ بعض هذه الأخبار ظاهره في اعتبار التشيع، مثل قوله عليه السلام:

ص: ٣٣٦

١- (١) أجود التقريرات ٣: ١٩٧.

٢- (٢) كفاية الأصول: ٣٤٧.

٣- (٣) فوائد الأصول ٣: ١٩١.

٤- (٤) أجود التقريرات ٣: ١٩٩.

«لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» (١)، وبعضها فى اعتبار العدالة، كقوله عليه السلام فى المقبوله: «الحكم ما حكم به أعدلهما» (٢) بناءً على كون الترجيح مربوطاً بالروايه (٣)، فإنّ كون الأعدليّه من المرّجحات عند التعارض يشهد على اعتبار أصل العدالة فى حجّيه الخبر.

وبالجملة: كيف يمكن القول بكفايه وثاقه الراوى فى حجّيه الخبر الواحد، مع أنّ فى أخبار الباب ما يدلّ على خصوصيّتين أخريين: التشيع، والعداله!؟

كلام الإمام الخميني رحمه الله فى ذلك

بل يستفاد من كلام سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله - مضافاً إلى الأمور الثلاثة المتقدّمه - اعتبار أمرين آخرين أيضاً، لما ورد فى بعض أخبار الباب من الإرجاع إلى مثل زراره ومحمّد بن مسلم وأبى بصير الذين كانوا فقهاء أوّلاً، وكان إخبارهم عن الأئمّه عليهم السلام بلا واسطه ثانياً، فالقدر المتيقّن من الأخبار هو الخبر الواحد لهاتين الخصوصيّتين (٤).

بل يحتمل - مضافاً إلى هذه الأمور الخمسه - دخل قيد آخر أيضاً، وهو كون الراوى كثير الروايه، مثل زراره ومحمّد بن مسلم وأبى بصير.

والحاصل: أنّ القدر المتيقّن من روايات المقام هو حجّيه الخبر المشتمل على كون راويه ثقّه، شيعيّاً عادلاً، فقيهاً، كثير الروايه، مخبراً عن المعصوم عليه السلام بلا واسطه.

ص: ٣٣٧

- ١- (١) وسائل الشيعه ١٤٩:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ١٠٦:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.
- ٣- (٣) لا بالحكم. م ح - ى.
- ٤- (٤) تهذيب الأصول ٢:٤٦٩.

وهذا لا يفيد في زماننا هذا أصلاً، لعدم اجتماع هذه الأمور الستة حتى في روايه واحده، ضروره أنّ جميع الروايات وصلت إلينا بوسائط متعدده، وإن فرضنا اشتمال بعضها على الشرائط الخمسه الأخر.

نعم، يتم الاستدلال بها من جهه المسأله الأصوليه التي نحن بصددھا، وهي إثبات حجّيه الخبر الواحد بنحو الموجبه الجزئيه، في مقابل مثل السيد المرتضى الذي ينكر حجّيته بنحو السالبه الكليه.

فالاستدلال بالأخبار في المقام ينتج بحسب البحث العلمى الأصولى، وإن لم يترتب عليه ثمره عمليّه في زماننا هذا.

ما استدّل به من الإجماع على حجّيه الخبر الواحد

وأما الإجماع فقد قرر بوجوه:

منها: ما فى كلام الشيخ الطوسى رحمه الله من دعوى الإجماع على حجّيه الخبر الواحد.

ويرد عليه أولاً: أنّها معارضه بدعوى السيد المرتضى الإجماع على عدم حجّيته.

وثانياً: أنّه لا يمكن التمسك فى المقام بالإجماع المنقول الذى يتوقّف حجّيته على حجّيه الخبر الواحد.

على أنّك قد عرفت (1) عدم شمول أدلّه حجّيه الخبر الواحد للإجماع المنقول، لاختصاصها بالإخبار عن حسّ، فلا تعمّ الإخبار عن رأى المعصوم عليه السلام ورضاه المنكشف من طريق اتفاق العلماء، كما هو مبنى الإجماع

ص: ٣٣٨

١- (١) راجع ص ٢٦٠-٢٦١.

اللطفي الذي ذهب إليه الشيخ رحمه الله.

ومنها: الإجماع المحض، بدعوى أننا تتبعنا كلمات الفقهاء والأصوليين فرأيناهم يعتقدون بحجّية الخبر الواحد إلّا السيّد المرتضى وابن إدريس وبعض قليل آخر، ولا يضرّ مخالفتهم؛ لمعلوميّه نسبهم.

وفيه أولاً: أنّ الذي لا- تضرّه مخالفه معلوم النسب إنّما هو الإجماع الدخولي الذي لا- يصحّ الاعتقاد به في زمن الغيبة كما عرفت (١).

وثانياً: أنّ مستند المجمعين هذه الأدلّة التي بأيدينا، فلا قيمة لهذا الإجماع بما هو إجماع، بل لا بدّ من ملاحظه نفس هذه الأدلّة.

ومنها: الإجماع المحض أيضاً، بدعوى أنّ السيّد المرتضى ومن تبعه لم يقولوا بعدم حجّية الخبر الواحد إلّا لأجل انفتاح باب العلم، بحيث لو كانوا في زمن الانسداد - الذي نحن فيه - لوافقونا في القول بحجّيته.

والحاصل: أنّ حجّية الخبر الواحد عند انسداد باب العلم أمرٌ مجعّ عليه بين الفقهاء والأصوليين في جميع الأعصار والأمصار من دون نكير أصلاً.

ويرد عليه أولاً: الإشكال الثاني الذي أوردناه على التقرير السابق، من أنّنا نعلم أو نحتمل أن يكون مستند المجمعين ما بأيدينا من الآيات والروايات، فلا قيمة لهذا الإجماع.

وثانياً: أنّه لا يمكن دعوى كون المنكرين بأجمعهم في عصر انفتاح باب العلم، فإنّ منهم المفسيّر الكبير الشيخ الطبرسي صاحب «مجمع البيان» وهو من المتأخّرين الذين كانوا في عصر انسداد باب العلم.

سَلّمنا أنّ جميع المنكرين قالوا بحجّية الخبر الواحد على فرض الانسداد،

ص: ٣٣٩

إلّا أنا لا نعلم أنّ حجّيته عندهم كانت من باب الظنّ الخاصّ الذي هو محلّ البحث، فلعلّهم قالوا حينئذٍ بحجّيه الظنّ المطلق الذي من مصاديقه خبر الواحد.

هذا كلّه في الإجماع القولي منقولاً ومحصّلاً.

ومنها: الإجماع العملي، فإنّ جميع العلماء من الأصوليين والأخباريين يستندون في المسائل الفقهيّة المتعدّده إلى الخبر الواحد. وفيه أوّلاً: أنّك قد عرفت مخالفة السيّد المرتضى ومن تبعه للعمل بخبر الواحد، فكيف يمكن دعوى عمل الجميع به لكي ينكشف به رأى المعصوم عليه السلام؟!

وثانياً: أنّ آرائهم في وجه التمسك بالخبر الواحد مختلفه:

فذهب جمع من الأخباريين إلى أنّا نقطع بصدور جميع روايات الكتب الأربعة، وجمع آخر إلى أنّا نطمئنّ بصدورها، وجمع ثالث إلى أنّها محفوفة بقرائن موجهة للاطمئنان به، وذهب أكثر الفقهاء والأصوليين إلى أنّ وجه التمسك بالخبر الواحد هو كونه حجّيه وإن لم يحصل القطع أو الاطمئنان بصدوره.

فلا يمكن أن يكون هذا الإجماع العملي - مع اختلاف مباني المجمعين - كاشفاً عن كون المعصوم موافقاً للعمل بالخبر الواحد الذي لا يقطع ولا يطمئنّ بصدوره.

ومنها: الإجماع العملي من قبل المتشرّعه، لاستقرار سيرتهم على العمل بخبر الثقة في الأمور الدينيّة، ويشهد عليه ما نرى من رجوع العوامّ إلى من يثقون به ممّن ينقل فتوى الفقيه الذي يقلّدونه، لصعوبه الحضور بين يديه

وأخذ الفتوى منه بلا واسطه.

وكان الأمر كذلك أيضاً في زمن الأئمة عليهم السلام، بل كان أخذ الأحكام منهم عليهم السلام مباشرة أصعب؛ للموانع الطبيعيه والسياسيه في ذلك الزمان، من تباعد البلاد الإسلاميه وصعوبه السفر، وكونهم عليهم السلام في حال التقيّه.

وبالجملة: لا ريب في استقرار سيره المتشرّعه على الأخذ بقول الثقة في الأمور الدينيه من عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام إلى زماننا هذا.

لكن يمكن أن يقال: الظاهر أنّ رجوع المتشرّعه إلى خبر الثقة إنّما هو من باب بناء العقلاء، لا أنه سيره جاريه بينهم خاصه، وستعرف أنّ بناء العقلاء أهمّ دليل على حجّيه الخبر الواحد، لكن لا يصحّ تسميته إجماعاً عملياً من قبل المتشرّعه.

الوجه العقليه التي اقيمت على حجّيه الخبر الواحد

وأما العقل: فقد قرّر بوجوه:

أحدها: أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام؛ لأنّ اهتمام الرواه بشأن الأحاديث ووسوستهم في من تنقل عنه - بحيث شدّد بعضهم على بعض لأجل نقله عن الضعفاء - يوجب القطع بصدور كثير من الأحاديث التي بأيدينا من المعصومين عليهم السلام.

وحينئذٍ فلا بدّ من العمل بكلّ روايه مشتمله على التكليف، لحكم العقل بأصالة الاشتغال في موارد العلم الإجمالي.

وهذا الدليل وإن كان تاماً في نفسه، إلّا أنه لا ينطبق على المدعى؛ لأنه يقتضى لزوم العمل بالخبر الواحد المثبت للتكليف من باب أصالة الاشتغال، فلا يكاد ينهض على حجّيه الخبر التي قضيتها أن يكون الخبر منجزاً عند

الإصابه ومعذراً عند الخطأ، فلا يمكن تخصيص عمومات الكتاب أو تقييد مطلقاته به؛ لأنّ هذا الدليل لا يقتضى إلزام الاحتياط فى مورد الروايات للعلم الإجمالى بصدور بعضها، وأمّا كونها حجّة منجزه ومعذره ومخصّصه ومقيّده فلا يمكن إثباته بهذا الدليل.

ثانيها: أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيّما الأصول الضروريّة، كالصلاه والزكاه والصوم والحجّ والمتاجر والأنكحه ونحوها، مع أنّ جلّ أجزائها وشرائطها وموانعها إنّما تثبت بالخبر غير القطعى، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بالخبر الواحد.

ويرد عليه ما أوردناه على التقرير الأوّل، فإنّ الوصول إلى جلّ أجزاء الواجبات الضروريّة وشرائطها وموانعها وإن كان منحصراً فى الأخبار الآحاد، إلّا أنّ لازمه لزوم الاحتياط بالعمل بالأخبار المتضمّنه لتلك الأجزاء والشرائط والموانع، لأجل العلم الإجمالى بكونها فى الأخبار، وهذا لا ينطبق على المدعى، وهو حجّيه الخبر الواحد بحيث يكون منجزاً ومعذراً ومخصّصاً ومقيّداً.

كلام صاحب «هدايه المسترشدين» فى المقام

ثالثها: ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله صاحب الحاشيه النفيسه على المعالم، وحاصله: أنّا نعلم بالأدله القطعيّه - منها حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين - أنّا مكلفون بالرجوع إلى السنّه إلى يوم القيامة، كما أنّا مكلفون بالكتاب.

وحيث إنّ تمكّننا من العلم بالسنّه أخذنا بها، وإلّا فلا بدّ من التمسك بما يظنّ كونه سنّه (١). هذا حاصل كلامه رحمه الله.

ص: ٣٤٢

وفيه: أنه إن أراد ب «السنة» التي وجب الرجوع إليها بالأدلة القطعية نفس قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، فلا يرتبط بالمقام؛ لأن وجوب الرجوع إليها لا يثبت حجته الخبر الحاكي عنها التي هي محل النزاع.

وإن أراد بها «السنة الحاكية» فهي خلاف ظاهر ما ادّعاء من الأدلة، فإن المراد من التمسك بالعترة في «حديث الثقلين» هو الرجوع إلى أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم، وأما وجوب العمل بالأخبار الحاكية عنها فلا دلالة له عليه لا بالمطابقه ولا بالالتزام.

اللهم إنا أن يقال برجوع هذا الدليل إلى أحد الدليلين السابقين، من أننا نعلم بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار، أو بأن الوصول إلى جل أجزاء الواجبات الضروريه وشرائطها وموانعها ينحصر في الأخبار الآحاد.

وقد عرفت الجواب عنهما.

نعم، يمكن أن يقال: إنه رحمه الله أراد ب «السنة» نفس قول المعصوم وفعله وتقريره، وإذا وجب علينا التمسك بها بمقتضى «حديث الثقلين» فإن علمنا بها فلا كلام، وإن لم نعلم بها تصل النوبة إلى الظن (1) ويجب التمسك بما يظن كونه سنة.

لكن يرد عليه أيضاً أنه لا دليل على شمول «حديث الثقلين» لما يظن كونه من السنة، إذ من المحتمل اختصاصه بما علم كونه سنة، كقول المعصوم عليه السلام

ص: ٣٤٣

١- (١) وبعبارة اخرى: يجب التمسك بالسنة التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره بمقتضى «حديث الثقلين» وكون الشيء قول المعصوم مثلاً- تارة معلوم لنا، كما إذا سمعنا قوله عليه السلام مباشرة، وأخرى مظنوناً، كما إذا أخبر الثقة بأنه عليه السلام قال: كذا. م ح - ي.

المسموع منه بلا واسطه، أو المحكّي بدليل قطعي، كالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه القطعيه، وأمّا ما ظنّ كونه سنّه، كما إذا أخبر زرارّه مثلاً بأنّه عليه السلام قال:

«صلاه الجمعّه واجبه» فلا يعمّه «حديث الثقلين» سيّما أنّه جعل العتره قريناً لكتاب الله الذي لا يثبت إلّا بالتواتر.

على أنّ حجّيه الخبر الواحد لا تختصّ بما إذا أفاد الظنّ الشخصى كما هو ظاهر هذا الدليل.

إثبات حجّيه الخبر الواحد ببناء العقلاء

إنّ أهمّ ما يدلّ على حجّيه الخبر الواحد ببناء العقلاء، وهو من الوجوه العقليه؛ لأنّ العقل هو الذى يحكم بموافقه الشارع لبناء العقلاء الذى كان بمرأى ومنظر منه ولم يردع عنه.

ولا يخفى أنّ جواز التمسك ببناء العقلاء لإثبات شيء شرعاً يتوقّف على امور:

أ - أن يحرز أصل بنائهم على ذلك الشيء.

ب - أن لا يكون ذلك الشيء من المسائل المستحدثه بعد عصر المعصومين عليهم السلام.

ج - أن يكون بنائهم عليه بمرأى ومنظر من الشارع.

د - أن لا يردع الشارع عنه.

فإذا ثبتت هذه الأمور كشفت عن إمضاء بنائهم من قبل الشارع ورضاه باستخدامه فى الشرعيّات.

ثمّ إنّّه لا إشكال ولا كلام فى ثبوت غير الأخير من هذه الأمور الأربعة بالنسبه إلى العمل بخبر الثقة، فإنّ العقلاء يرتّبون الأثر دائماً على خبر

من يثقون به في أمورهم الفرديّة والاجتماعيّة، وكان ذلك أمراً مستمراً في جميع الأعصار في زمن المعصومين عليهم السلام وقبله وبعده، وكان من الأمور الرائجة الشائعه التي لا تكاد تخفى على الشارع المقدّس.

إنّما الكلام في الأمر الرابع، وهو أنّ الشارع هل ردع عن العمل بخبر الواحد ولو كان ثقة أم لا؟

الحقّ هو الثاني؛ إذ لا دليل على الردع، ولو كان لوصل إلينا؛ لأنّ العمل بخبر الثقة كان من الأمور المتداوله بين العقلاء كثيراً، فكانت الدواعي على نقل الردع عن مثله كثيره، فلو كان لبان.

إن قلت: نعم، لم يمنع الشارع عن العمل بخبر الثقة بالخصوص، لكن يكفي للردعيّه عمومات النهي عن غير العلم، كقوله تعالى: «وَلَمَّا تَقَفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً» (١)، لما تقدّم من عدم اختصاص الآيه بالمسائل الاعتقاديّه (٢)، وعدم لزوم الدور من رادعيّتها عن السيره العقلائيّه (٣).

قلت: بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة يكون من الأمور المهمّه الرائجه في جميع أبعاد حياتهم الفرديّه والاجتماعيّة، وفي مثله لا يكفي الردع بنحو العموم، بل لابدّ من الردع الخاصّ الصريح، كما في مثل القياس (٤) والربا (٥)، فلو لم

ص: ٣٤٥

١- (١) الإسراء: ٣٦.

٢- (٢) راجع ص ٢٧٩.

٣- (٣) راجع ص ٢٨٧.

٤- (٤) كما روى عن أبان بن تغلب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ السنّه لا تقاس، ألا ترى أنّ امرأه تقضى صومها ولا تقضى صلاتها، يا أبان: إنّ السنّه إذا قيست محقّ الدين». الكافي ١: ٥٧، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ١٥.

٥- (٥) كما قال الله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» البقره: ٢٧٥.

يرتض الشارع بالعمل بخبر الثقة في الشرعيّات لخطأ طريقتهم صريحاً.

إن قلت: سلّمنا عدم تحقّق ردع خاصّ وعدم كفايه العمومات للرادعيّه في المقام، لكنّ الاستدلال ببناء العقلاء يحتاج إلى إمضاءه، كما في مثل «أحلّ الله البيع».

قلت: أولاً: يكفي في الإمضاء سكوت الشارع وعدم ردعه عمّا فعل بحضرته.

وأما مثل «أحلّ الله البيع» فهو إمضاء لفظي مؤكّد للإمضاء السكوتي.

وثانياً: عندنا أخبار كثيرة متواتره معنيّ في تأييد سيره العقلاء على العمل بخبر الثقة، منها: ما تقدّم (1) من الطوائف الأربع المنقوله عن رسائل الشيخ رحمه الله، ومنها: طائفه اخرى مشتمله على روايات كثيرة أشار إليها بعض الأكابر، وهي ما ورد في مقام تخطئه من ادعى الفقاهه من المخالفين، مثل ما روى عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال لابن أبي ليلى: «أتقضى بين الناس يا عبد الرحمان؟ قال: نعم يابن رسول الله، قال: تنزع مالاً من يد هذا فتعطيه هذا وتحذّ هذا وتحبس هذا وتنزع امرأه هذا فتعطيها هذا؟ قال: نعم، قال: بماذا تفعل ذلك كله؟ قال: بكتاب الله، قال: أكلّ شيء تفعله تجده في كتاب الله؟ قال: لا، قال:

فما لم تجده في كتاب الله فمن أين تأخذه؟ قال: من سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله، قال:

وكلّ شيء تجده في كتاب الله وفي سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: لا، وما لم أجده فيهما أخذته من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: عن أيّهم تأخذ؟ قال: عن أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ وطلحه والزبير - وعدّد رجالاً - قال: فكلّ شيء تأخذه عنهم تجدهم قد أجمعوا عليه؟ قال: لا، قال: فإذا اختلفوا فبقول منّ

ص: ٣٤٦

تأخذ منهم؟ قال: بقول من رأيت أن آخذ منهم أخذت، قال: ولا تُبالي أن تخالف الباقيين؟ قال: لا، قال: فهل تخالف علياً عليه السلام فيما بلغك أنه قضى به؟ قال:

ربما خالفته إلى غيره منهم، فسكت أبو عبد الله عليه السلام ساعةً ينكت في الأرض (١)، ثم رفع رأسه فقال: يا عبد الرحمان فما تقول يوم القيامة إذا أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيدك وواقفك بين يدي الله وقال: أى ربّ إن هذا بلغه عنى قول فخالفه؟ قال:

وأين خالفت قوله يا بن رسول الله؟ قال: ألم يبلغك قوله صلى الله عليه وآله لأصحابه: أفضاكم علىّ عليه السلام؟ قال: نعم، قال: فإذا خالفت قوله ألم تخالف قول رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فاصفر وجه ابن أبي ليلى حتى عاد كالأثرب (٢) ولم يُحز (٣) جواباً (٤).

ولاريب فى أنّ ابن أبى لىلى لم يكن فى عصر النبىّ صلى الله عليه وآله أو فى عصر الصحابه، فأراد من العمل بسنّه رسول الله وأقوال الصحابه، العمل بالروايات الناقله لها، ومع ذلك لم يخطئه الإمام عليه السلام فى هذا المبنى، بل خطأه لأجل مخالفته علياً عليه السلام فيما بلغه أنه قضى به.

وهل هذا إلّا إمضاء عملى لبناء العقلاء على العمل بالخبر الواحد؟

بل كثير من الأحكام الصادره من الأئمه عليهم السلام لم تكن ممّا يتلى به الراوى، فلو لم يكن الخبر الواحد حجّه حتى فيما إذا كان راويه فى أعلى درجات الوثاقه، لكان اهتمام الأئمه عليهم السلام ببيان هذا النوع من الأحكام واهتمام أصحابهم بثبتها وضبطها أمراً لغواً بلا طائل، إذ قلما يوجد خبر متواتر أو محفوف بقريته قطعياً، بل قلما يوجد خبر منقول إلينا بواسطه اليينه المركبه من إثنين، فكان

ص: ٣٤٧

١- (١) نكت الأرض بقضيب أو ياصبعه: ضربها به حال التفكير فأثر فيها. م ح - ي.

٢- (٢) فأكفه معروفه، يُقال لها بالفارسيه: بالنك. م ح - ي.

٣- (٣) أحرار الجواب: ردّه، ومنه «لم يُحز جواباً» أى لم يردّ جواباً. م ح - ي.

٤- (٤) مستدرک الوسائل ١٧: ٢٤١، كتاب القضاء، الباب ٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

كثير من أسئلة أصحاب الأئمة وأجوبتهم عليهم السلام لأجل ثبتها في الكتب ونقلها ولو بواسطة راوٍ واحد إلى مسلمي الأعصار المتأخره.

فلأرب في أنّ هذا إمضاء عملي لبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، ولا ملزم لأن يكون الإمضاء في قالب اللفظ، بل يكفي فيه العمل الحاكي عنه.

والحاصل: أنّ سيره العقلاء أهمّ دليل على حجّيته خبر الثقة.

كفاه الوثاقه النوعيه في الراوى

ثمّ هل يعتبر ثبوت وثاقه الراوى عند شخص العامل بالخبر، أو يكفي وثاقته عند العرف وأهل الخبره(١) وإن لم يعلم شخصه بها؟ الظاهر هو الثاني، فإنّ العقلاء يعملون بخبر من أخبر ثقه من أهل الخبره والاطّلاع بوثاقته، وإن لم يعلموا بها، وكذلك الأمر في محيط الشرع، فإنّ سؤال أصحاب الأئمة إياهم عليهم السلام عن وثاقه بعض الرواه(٢) كان بما أنّهم عليهم السلام من أهل الاطّلاع والخبره، لا بما أنّهم عليهم السلام معصومون ويفيد قولهم العلم الشخصي.

نعم، لا أثر لتوثيق أهل الخبره في موارد العلم الشخصي بعدم الوثاقه، فلا يشترط العلم بالوفاق، لكن يشترط عدم العلم بالخلاف.

قيمه التوثيق العامه

ثمّ الظاهر أنّه تثبت الوثاقه بالتوثيق العامه كما تثبت بالتوثيق الخاصه، فلا فرق بين شهاده علماء الرجال - كالجاشي - بوثاقه زراره بن أعين وأبي

ص: ٣٤٨

١- (١) مثل علماء الرجال. م ح - ي.

٢- (٢) كقول عبد العزيز بن المهدي للرضا عليه السلام: «أفيونس بن عبد الرحمان ثقه آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟». وسائل الشيعه ١٤٧: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

بصير ومحمد بن مسلم وأضرابهم بالخصوص، وبين شهاده جعفر بن قولويه بوثاقه جميع من وقع في أسانيد أحاديث كتابه «كامل الزيارات» أو شهاده علي بن إبراهيم القمي بوثاقه جميع من وقع في أسانيد روايات تفسيره، فيحكم بوثاقه كل من كان في أسانيد أخبار هذين الكتابين، وإن لم يذكر في كتب الرجال بمدح ولا ذم.

والتوثيق الخاص وإن كان أقوى دلالة من التوثيق العام، إلا أنه لا يوجب عدم ترتب الأثر على الثاني، كما أن قول المولى: «أكرم زيداً العالم» يكون أقوى ظهوراً من قوله: «أكرم كل عالم» في دلالة على وجوب إكرام زيد، لكن وجوب إكرامه يثبت بالثاني أيضاً كالأول.

نعم، ثبوت الوثاقه بالتوثيق العام مشروط بعدم الجرح الصريح من قبل علماء الرجال، فإن اشتمل أسانيد تفسير القمي مثلاً على شخص ضعف صريحاً في كتب الرجال يحكم بضعفه لا بوثاقته، كما أنه لا يحكم بوجوب إكرام زيد باستناد قول المولى: «أكرم كل عالم» إذا قال في دليل آخر: «لا تكرم زيداً العالم»، لتقدم الخاص على العام.

عدم حجّيه الخبر الواحد في الموضوعات

ثم لا يخفى عليك أن حجّيه الخبر الواحد تختص بالأحكام ولا تعم الموضوعات، لا لأجل نقص في سيره العقلاء، فإنهم يعملون بخبر الثقة في الموضوعات كما يعملون به في الأحكام، بل لردع الشارع عنه، فإنه جعل البيّنه طريقاً إلى الموضوعات، وهي خبر واحد مشتمل على خصوصيتين:

إحدهما: تعدّد المخبر، الثانيه: عدالته التي هي فوق الوثاقه، فاعتبار البيّنه في الموضوعات يكون بمعنى ردع حجّيه الخبر الواحد فيها، إذ لا معنى لجعل

خصوص البيئه طريقاً إلى الموضوعات لو كان صرف خبر الثقة - وإن لم يكن متعدداً ولا عادلاً - حججه فيها.

نعم، يمكن أن تثبت الموضوعات بأمر آخر أيضاً، كالأستصحاب الذى ليس من سنخ الخبر الواحد، وقول صاحب المنزل، وإخبار ذى اليد.

هذا تمام الكلام فى الخبر الواحد، وحاصله: أنه حججه فى الأحكام دون الموضوعات.

ثم إن الأصوليين أقاموا وجوهاً لإثبات حججه مطلق الظن، ووقع بينهم أبحاث طويله حولها، لكن ينبغى الإضراب عنها؛ لأن أهمها هو الدليل المعروف بدليل الانسداد، وله مقدمات، منها: انسداد باب العلم والعلمى إلى كثير من التكليف الإلهيه، ولا مجال لهذه المقدمه بعد إثبات حججه الخبر الواحد، لورود أخبار كثيره معتبره مثبتة للتكليف، فباب العلم إليها وإن كان منسداً، إلا أن باب العلمى مفتوح، فلا يتم دليل الانسداد، فضلاً عن سائر الوجوه التى أقاموها لإثبات حججه مطلق الظن.

هذا تمام الكلام فى مباحث الظن.

ص: ٣٥٠

بىان ما هو المهم من الأصول العملئه

وهى التى ىنتهى إليها المجهء بعء الفحص والئأس عن الظفر بعءل مءا ءل علىه حكى العقل أو عموم النقل.

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: والمهم منها أربعة، فإن مثل قاعءه الطهاره فىما اشءبه طهارته بالشبهه الحكمئه وإن كان مءا ىنتهى إليها فىما لاءبّه على طهارته ولا على نجاسته، إلأ أن البء عنها لئس بمهم، ءىء إنها ءابته بلا كلام من ءون ءابه إلى نقض وإبرام، بعلاف الأربعة، وهى البرائه والاءءاء والءءئر والاءءصءاب، فإنها مءلّ العلاف بئن الأصءاب، وىءءاء ءنقئء مءارئها وءوضئء ما هو حكى العقل أو مقتضى عموم النقل فىها إلى مزئء بعء وبئان ومؤنه ءبّه وبرهان، هذا مع ءرئانها فى كلّ الأبواب واءءصاء ءلك القاعءه ببعءها(1)، إنءهى كلامه رحمه الله.

وقء ىءءئل أن الوجه فى ءءم ءكر أصاله الطهاره فى علم الأصول أن الطهاره والنءاسه من الأمور الواقئه، ءءائمأ ىكون الشك فىهما من الشبهه المصءاقئه، إء بعء كونهما من الأمور الواقئه لا- من الأحكام الشرئه كان الشك فىهما شكأ فى الانءباق، ءءكون الشبهه مصءاقئه، ومن الواضء أن

ص: ٣٥٣

البحث عن الشبهات الموضوعية لا- يكون من المسائل الاصولية؛ لأن المسألة الاصولية ما تقع نتائجها في طريق استنباط الحكم الكلي.

وأجيب عنه بأن الطهارة والنجاسة - على فرض كونهما من الأمور الواقعية - كانتا من الواقعات التي طريق كشفها ينحصر في بيان الشارع؛ لعدم كون العقل مدركاً لهما، وهذا يكفي في اصولية المسألة (1).

على أن كون الطهارة والنجاسة أمرين واقعيين غير مجعولين لا- ينافي جعل طهاره ظاهرية بمقتضى أصاله الطهاره عند الشك فيهما، كما أن كون الخمر أمراً واقعياً لا ينافي الحكم بخمريه ماع ظاهراً بمقتضى الاستصحاب عند الشك في صيرورته خلاً.

فالحق ما ذهب إليه صاحب الكفايه رحمه الله من أن عدم ذكر أصاله الطهاره إنما هو لأجل ثبوتها بلاكلام أولاً، واختصاصها ببعض أبواب الفقه ثانياً.

ص: ٣٥٤

١- (١) وبعبارة اخرى: كما أن الشك في الأحكام الكلية الاعتبارية - كالشك في وجوب صلاة الجمعة وحرمة شرب التتن - يعد من الشبهات الحكمية، كذلك الشك فيما هو من الواقعات التي لا يمكن الوصول إليها إلا ببيان الشارع، كالشك في طهاره عرق البقره الجلاله ونجاسته، بناءً على كون الطهاره والنجاسه من الأمور الواقعية. م ح - ي.

أصله البرائه

أشاره

ص: ٣٥٥

وكيف كان، فأول ما وقع محلاً للنزاع فى الأصول العملئيه هو البرائه، ولا بدّ قبل البحث فيها من تقديم أمرين:

الأول: أنّ الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله - بعد بيان أنّ مجرى البرائه هو الشكّ فى التكليف ومجرى الاشتغال هو الشكّ فى المكلف به - قسّم الشكّ فى التكليف إلى الشبهه الوجوبئيه والتحرئيمئيه، وقسّم كلّاً منهما إلى الشبهه الحكمئيه والموضوعئيه، ثمّ قال: منشأ الشكّ فى الشبهه الموضوعئيه هو اشتباه الأمور الخارجئيه، وفى الشبهه الحكمئيه تارة يكون منشأه فقد النصّ وأخرى إجماله وثالثه تعارض النصّين(1).

ثمّ جعل لكلّ قسم من الأقسام الثمانيه بحثاً مستقلاً.

و الحقّ ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ذلك حيث لم يفرّق بين الأقسام، بل جعل للجميع بحثاً واحداً، وذلك لوحده الملاك فى جميع أقسام الشكّ فى التكليف، فما سلكه الشيخ الأعظم رحمه الله تطويل بلاطائل معتدّبه.

تحرير محلّ النزاع

الثانى: أنّ الأصولئيين قالوا بجريان البرائه فى جميع الشبهات البدوئيه،

ص: ٣٥٧

وخالفهم الأخباريون في خصوص الشبهات التحريمية الحكمية، فقالوا بوجوب الاحتياط فيها.

والظاهر أنّ النزاع صغروي لا كبروي؛ لأنّ قبح العقاب بلا بيان قاعده عقليه مسلّمه غير قابله للإنكار، فلا ينبغي إسناد إنكارها إلى الأخباريين، بل إنهم يعتقدون بعدم جريانها في الشبهات التحريمية لأجل وجود البيان فيها، وهو ما دلّ على وجوب الاحتياط في المشتبهات.

وبعبارة اخرى: إنّ العقل يحكم بقبح العقاب على مخالفه تكليف لم يقم عليه بيان ودليل، فلو دلّ عليه دليل لارتفع موضوع حكم العقل وصحّت العقوبه على المخالفه.

هذا ما تسالم عليه الأصوليون والأخباريون.

لكنّ الأخباريين قالوا: ما دلّ على وجوب الاحتياط عند الشبهات بيان رافع لموضوع تلك القاعده العقليه في الشبهات التحريمية الحكمية. بخلاف الأصوليين، فإنّ أدلّه الاحتياط عندهم إمّا مخدوشه سنداً أو دلالة، وإمّا محموله على الشبهات المحصوره من أطراف العلم الإجمالي، وإن كان العقل يحكم بلزوم الاحتياط فيها ولو لم يكن أدلّه الاحتياط، لاستقلال العقل بتنجز التكليف المعلوم بالإجمال كالمعلوم بالتفصيل.

فإذا عرفت ما ذكرنا من كون البحث مع الأخباريين صغروياً يتبين لك أنّه لا يكون في مقام مناقشه مقالتهم إلّا بعض ما سيأتي من أدلّه البرائه، وهو ما كان بلسانه حاكماً على أدلّه الاحتياط، وأمّا مثل قاعده قبح العقاب بلا بيان فلا ينهض دليلاً عليهم، لعدم إنكارهم له كما عرفت.

فى الآيات التى استدلل بها على البرائه

أدله البرائه

أشاره

استدلوا على جريان البرائه فى الشبهات البدويه - وجوبه كانت أو تحريمه، حكميه كانت أو موضوعيه - بالأدله الأربعة.

الآيات التى استدلل بها فى المقام

أشاره

أما الكتاب:

فمنه قوله تعالى: «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدَى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (١).

فإن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، فذيل الآية الشريفه يدل على نفي العقوبه على مخالفه تكليف لم يتبين للمكلف، وهو عباره اخرى عن قاعده قبح العقاب بلا بيان التى يحكم بها العقل.

المناقشات الواردة على الآية الشريفه

و نوقش فى الاستدلال بالآيه بوجه:

أحدها: ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله، وهو أن ظاهره الإخبار

ص: ٣٥٩

بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختصّ بالعذاب الدنيوى الواقع فى الأمم السابقه (١).

نقد كلام الشيخ رحمه الله حول الآيه الشريفه

وفيه أولاً: أنه لا وجه لحمل الآيه على تعذيب الأمم السابقه إلأقوله تعالى:

«مَا كُنَّا بِصَيْغِهِ الْمَاضِي، مع أنه لا يصلح له، فإنّ هذا التعبير كثيراً ما يراد به نفى الشأئيه، فكأنه تعالى قال: «ليس من شأننا أن نعذب أحداً حتى نبعث رسولاً».

و إرادته هذا المعنى من مثل هذا التعبير متداوله، سيما فى كلمات الله تعالى، كما قال: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» (٢).

وثانياً: أن الآيه السابقه عليها - وهى قوله تعالى: «وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا * اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» (٣) - مربوطه بالقيامه، والآيه اللاحقه لها - وهى قوله تعالى: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسِدُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» (٤) - مربوطه بالعقاب الدنيوى، فالسياق يقتضى أن يكون التعذيب فى الآيه المبحوث عنها عامّاً للعذاب الأخرى والدنيوى كليهما، لتناسب ما قبلها وما بعدها.

ص: ٣٦٠

١- (١) فرائد الأصول ٢: ٢٣.

٢- (٢) الأنفال: ٣٣.

٣- (٣) الإسراء: ١٣-١٤.

٤- (٤) الإسراء: ١٦.

وثالثاً: سلّمنا اختصاص العذاب في الآيه بالعذاب الدنيوى الواقع على الأمم السابقيه، لكن يمكن الاستدلال في المقام بفحوى الآيه، ضروره أنّ العذاب الدنيوى الضعيف المنقطع إذا كان منفيّاً عند عدم البيان وبعث الرسول فالعذاب الأخرى الشديد الدائم كان منفيّاً عنده بطريق أولى.

ثانيها: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ محلّ النزاع في مسأله البرائه هو استحقاق العقوبه وعدمه، والآيه الشريفه إنّما تدلّ على نفى فعليّه التعذيب قبل إتمام الحجّه ببعث الرسل، وهو لا يلزم نفى استحقاقه، إذ لعلّ نفى التعذيب كان منّه منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك (١).

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

وفيه: أنّ تعبيرات الأصوليين في مسأله البرائه وإن كانت ظاهره في نفى استحقاق العقوبه، إلّا أنّ البحث في هذه المسأله ليس من شأن الأصولى، لأنّ استحقاق العقوبه وعدمه من المسائل الكلاميه، لارتباطه بالمبدأ والمعاد، لأنّ البحث عن استحقاق العبد للعقوبه وعدمه يرجع إلى أنّ الله تعالى هل يصحّ أن يعاقبه أم لا؟

والذى يصحّ أن يدعى الأصولى في المقام وجود المؤمن من العقاب عند وقوع المكلف في مخالفه التكليف الذى لم يتبين له، سواء تحقّق الاستحقاق للعقاب أم لم يتحقّق، ولا ريب في أنّ الآيه الشريفه مؤمنه من العذاب قبل بعث الرسول، والمحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً يعترف بذلك.

ثالثها: ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله بقوله:

ص: ٣٤١

وأنت خير بأن مفادها أجنبي عن البرائه، فإن مفادها الإخبار بنفى التعذيب قبل إتمام الحجّه، كما هو حال الأمم السابقيه، فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث إنه مشتبه، فهي أجنبيّه عمّا نحن فيه (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

والفرق بينه وبين ما تقدم من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله أنّ مصبّ كلام الشيخ هو حمل الآيه على العذاب الدينوى الواقع على الأمم السابقيه مع كون «بعث الرسول» كناية عن بيان التكليف، بخلاف مقاله المحقّق النائنى رحمه الله، فإنّه وإن حمل الآيه على العذاب الدينوى إلّا أنّ النكته الأصليّه فى كلامه رحمه الله هو تفسير «بعث الرسول» ب «إتمام الحجّه» كما لا يخفى.

نقد ما أفاده المحقّق النائنى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ بعث الرسول ليس بمعنى «إتمام الحجّه» كما ادّعاه المحقّق النائنى، بل المتفاهم منه عند العرف أنّه بمعنى بيان التكليف وإعلام الحكم.

فلا إشكال فى دلالة الآيه الشريفه على جريان البرائه فى موارد الشكّ فى التكليف الذى يعبر عنه بالشبهه البدويه.

نعم، إنّها لا تدلّ على أزيد من قبح العقاب بلا بيان الذى يحكم به العقل أيضاً كما عرفت، فكأنّه تعالى قال: «ليس من شأننا أن نفعّل ما يحكم العقل بقبحه، فلانعدّب قبل بيان التكليف، لقبح العقاب بلا بيان عقلاً».

وعليه فلافائده للاستدلال بها لو تمّ ما سيأتى من أدلّه الأخباريين، لأنّ الآيه تدلّ على نفى التعذيب قبل بيان التكليف، وأدلّه الاحتياط - على فرض

ص: ٣٦٢

تماميتها - بيان له.

ومنه قوله تعالى: «لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا» (١).

تقريب الاستدلال بها أن «ماء» الموصوله في قوله تعالى: «لَمَّا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» تكون بمعنى التكليف، ومفعولاً مطلقاً لقوله «لَمَّا يُكَلِّفُ» وإيتائه النفس عبارته عن إعلامه وبيانه لها، فإن إيتاء كل شيء بحسبه، فإيتاء الزكاه عبارته عن إعطائها، وإيتاء التكليف عبارته عن إعلامه، فهذه الفقره من الآية تدل على نفي تكليف لم يصل إلى المكلف ولم يتبين له.

الوجه المحتمل في معنى الآية الشريفه

وفي الآية احتمالات أربعة:

أ - ما تقدم من كون «ماء» الموصوله بمعنى التكليف و «الإيتاء» بمعنى البيان الواصل إلى المكلف، وعليه يبنى استدلال القائلين بالبرائه.

ب - أن يكون «ماء» الموصوله بمعنى المال و «الإيتاء» بمعنى التمليك والإعطاء بقريبه صدر الآية، فكانت الآية من الصدر إلى الذيل بمعنى أن «كل ذى سعة من حيث المال عليه أن ينفق من سعته، ومن قدر عليه رزقه ولم يتمكن من مال كثير لينفق من المال اليسير الذى أعطاه الله، إن الله لا يكلف نفساً إلا بما بالمال الذى أعطاه إياه، ومن ضاقت معيشته إذا أنفق جعل الله له بعد عسر يسراً».

وعلى هذا الاحتمال لاربط للآيه بمسأله البرائه كما لا يخفى.

ص: ٣٤٣

ج - أن يكون «الموصول» عبارة عن فعل المكلّف الذى تعلّق به الأحكام التكليفيّة، و «الإيتاء» عبارة عن «الإقذار» فكانت فقره المبحوث عنها من الآيه بمعنى «إنّه تعالى لا يكلف - بتكليف وجوبى أو تحريمى - نفساً إلّاعملاً أقدرها على فعله وتركه».

فكان مفادها موافقاً لحكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور، بناءً على قبحه عقلاً.

وعليه كان «ماء» الموصول مفعولاً به (1).

ولا مجال للاستدلال بهذه الآيه على البرائه بناءً على هذا الوجه أيضاً.

د - أن يكون للموصول ولكلمه «الإيتاء» معنى جامع بين الاحتمالات الثلاثه المتقدّمه، كأن يكون «الإيتاء» بمعنى «الإعطاء» ويكون الإعطاء بمعنى «الإعلام» لو تعلّق بالتكليف، وبمعنى «التمليك» لو تعلّق بالمال، وبمعنى «الإقذار» لو تعلّق بالمكلف به. ولا يخفى أنّ هذا الاحتمال لو كان ممكناً ثبوتاً وكانت الآيه ظاهره فيه إثباتاً لصحّ الاستدلال بها للبرائه أيضاً كاحتمال الأول؛ لكونها جامعاً بين جميع الوجوه الثلاثه التى منها الاحتمال الأول.

قيمه الوجوه الأربعه

لا- إشكال فى إمكان كلّ من الوجوه الثلاثه الأولى بحسب مقام الثبوت، إنّما الكلام فى أنّ أياً منها ينطبق عليه ظاهر الآيه الشريفة.

وأما الاحتمال الأخير فليل بامتناعه ثبوتاً قبل مقام الدلاله والإثبات، لما عرفت من أنّ «الموصول» على بعض الوجوه يكون مفعولاً مطلقاً، وعلى

ص: ٣٤٤

١- (١) كما أنّها كانت كذلك على الوجه الثانى. م ح - ى.

بعض آخر مفعولاً به، ولا يمكن أن يكون له معنى جامع لكليهما، إذ لا بدّ من أن يكون للمفعول به نحو وجود وتحقق في وعائه قبل ورود الفعل عليه، ويكون الفعل موجباً لإيجاد وصف على ذات المفعول به التي كانت مفروضه التحقق والوجود، كـ «زيد» في قولك: «اضرب زيداً» فإنّ زيداً كان موجوداً قبل وقوع الضرب عليه، وأمّا المفعول المطلق - سواء كان تأكيدياً أو نوعياً أو عددياً - فهو من كفيّيات الفعل، فلا يمكن أن يكون موجوداً قبله.

و قد أجاب بعض الأكابر عن هذه الشبهة.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

منهم المحقق النائيني رحمه الله، فإنّه قال:

لكنّ الإنصاف أنّه يمكن أن يراد من «الموصول» الأعمّ من التكليف وموضوعه، ولا يلزم أن يكون المراد من الموصول الأعمّ من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به، فإنّ المفعول المطلق النوعي والعددي يصحّ جعله مفعولاً به بنحو من العناية، مثلاً- الوجوب والتحرّيم وإن كان وجودهما بنفس الإيجاب والإنشاء، وليس لهما نحو تحقّق في المرتبة السابقيه، إلّا أنّهما باعتبار ما لهما من المعنى الاسم المصدرى (١) يصحّ تعلق التكليف بهما. نعم، هما بمعنى المصدر لا يصحّ تعلق التكليف بهما (٢)، إنتهى ملخصاً.

ص: ٣٦٥

١- (١) المعنى الاسم المصدرى ما يعبر عنه بالفارسيّه بـ «واجب بودن» و «حرام بودن» والمعنى المصدرى ما يعبر بـ «واجب كردن» و «حرام كردن» وما لا يصحّ جعله مفعولاً به هو المصدر، بخلاف اسم المصدر، ولذا قد يقال: «كلفته بالوجوب» و «كلفته بالحرمة» وإن كان بنحو من العناية والمسامحه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقق النائيني رحمه الله.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٣٣٢.

وفيه: أنه لا يمكن دفع الإشكال بهذا البيان، ولو بالعاية والتسامح، لأن المصدر الذي هو أصل للفعل له ربط بالمفعول به وربط آخر بالمفعول المطلق، ولا يمكن الجمع بينهما، وذلك لما أشرنا إليه من أن المصدر صفة للمفعول به، فيكون متأخراً عنه رتبة تأخر الوصف عن موصوفه، ففي مثل «ضربت زيدا» كان زيد مفروض التحقق قبل وقوع الضرب عليه، ثم يصير متصفاً بالمضروبيه بعده.

ويعكس الأمر في المفعول المطلق، فإن المفعول المطلق النوعي أو العددي يكون صفة للمصدر، لكون الأول مبيناً لكيفيته والثاني لكميته، فيكون المصدر متقدماً على المفعول المطلق رتبة تقدم الموصوف على صفته.

ولا يمكن أن يكون شيء بالنسبة إلى شيء آخر صفة له متأخراً عنه وموصوفاً له متقدماً عليه ولو بالعاية والمسامحة، لامتناع الجمع بين أمرين متباينين ولو تجوّزاً.

فكيف يمكن أن يجعل «الموصول» في الآية الشريفه أعم من التكليف وموضوعه بجعل المفعول المطلق مفعولاً به مسامحة مع أنه يستلزم أن يكون مصدر قوله: «لَا يَكْلَفُ» وصفاً للموصول متأخراً عنه رتبة بلحاظ كون الموصول مفعولاً به، وموصوفاً له متقدماً عليه بلحاظ كونه مفعولاً مطلقاً؟!!

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسألة

و منهم المحقق العراقي رحمه الله، حيث قال في الجواب عن الشبهه:

و أنت خبير بما في هذا الإشكال، فإنه يرد ذلك في فرض إرادته

الخصوصيات المزبوره من شخص الموصول، وإلما فبناءً على استعمال الموصول في معناه الكلي العام (١) وإرادته الخصوصيات المزبوره من دوالٍ اخر خارجيه فلا- يتوجه محذور، لا- من طرف «الموصول»، ولا- في لفظ «الإيتاء» ولا- من جهة تعلق الفعل بالموصول.

وذلك أما من جهة الموصول فظاهر، فإنه لم يستعمل إلفي معناه الكلي العام وأن إفاده الخصوصيات إنما كان بتوسيط دالٍ آخر خارجي.

وكذلك الأمر في لفظ «الإيتاء» فإنه أيضاً مستعمل في معناه، وهو الإعطاء، غير أنه يختلف مصاديقه من كونه تارةً هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم، وأخرى الملكيه أو الإقدار عند إضافته إلى المال أو الفعل.

و هكذا في تعلق الفعل بالموصول، حيث لا يكون له إلأنحو تعلق واحد به، ومجرد تعدده بالتحليل إلى نحو التعلق بالمفعول به والتعلق بالمفعول المطلق لا يقتضى تعدده بالنسبه إلى الجامع الذي هو مفاد الموصول (٢).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره

واستشكل عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بقوله:

وأنت خير بما فيه، فإن مباينه نحو تعلق الفعل بمفعول به - أي المبعوث إليه - وبمفعول مطلق، بحيث يكون أحدهما مفروض الوجود قبل الفعل، والآخر من كيفيات نفس الفعل، تمنع عن إرادتهما باستعمال واحد، والمراد

ص: ٣٦٧

١- (١) وهو ما يعبر عنه بالفارسيه ب «چیزی كه». منه مدّ ظله في توضيح كلام المحقق العراقي رحمه الله.

٢- (٢) نهايه الأفكار ٣: ٢٠٢.

من تعدّد الدالّ والمدلول إن كان دالّين آخرين ومدلولين آخرين غير مفاد الآيه، فهو كما ترى، وإن كان القرينتين الدالّتين على المعنى المراد منها، فمع عدم إمكان إرادتهما منها معاً لا معنى لإقامه القرينه والجامع بينهما مفقود، بل غير ممكن، حتّى تكون الخصوصيات من مصاديقه (١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وحاصله: أنّ كلّاً من «الموصول» ولفظ «الإيتاء» وإن أمكن أن يكون بمعناه العامّ، إلّا أنّ تعلق الفعل بالموصول لا بدّ من أن يكون إمّا بنحو تعلقه بالمفعول به أو بنحو تعلقه بالمفعول المطلق، ولا يمكن الجمع بينهما، لتباين النسبتين، فإنّ نسبة الفعل إلى المفعول به من قبيل نسبة الشىء إلى أمر متقدّم عليه رتبته، وإلى المفعول المطلق من قبيل نسبه إلى أمر متأخّر عنه.

والحقّ أنّ كلام الإمام رحمه الله دقيق متين.

فلا يمكن دفع إشكال الاستحاله عن الوجه الرابع بما أفاده المحقّق العراقي رحمه الله أيضاً.

البحث بحسب مقام الإثبات

ثمّ إنّ المحقّق العراقي رحمه الله وإن التزم بإمكان الوجه الرابع، إلّا أنّه استشكل فيه بحسب مقام الإثبات، فإنّه قال:

وحينئذٍ بعد إمكان إرادته الأعمّ من الحكم والفعل والمال ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، أمكن التمسك بإطلاق الآيه على مطلوب القائل بالبرائه، من عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ وعدم العلم بالتكليف.

ص: ٣٦٨

ثم قال:

هذا، ويمكن المناقشه فيه بعدم تماميه إطلاق الآيه مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، حيث إن القدر المتيقن منه بقريته السياق إنما هو خصوص المال، ومثله يمنع عن الأخذ بإطلاق الموصول لما يعم المال والتكليف (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ويرد عليه أن جريان أصاله الإطلاق لا- يتوقف على انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، كما تقدم في مبحث المطلق والمقيد (2).

نعم، يمكن أن يقال: أصاله الإطلاق إنما تجرى لتشخيص المراد الجدّي بعد إحراز المراد الاستعمالي، فإن المولى إذا قال: «أعتق رقبه» لانشك في أن كلمه «رقبه» استعملت في طبيعه الرقبه، لكننا نشك في أن إرادته الجدّيّه أيضاً تعلقت بهذه الطبيعه المطلقه أو بعق الرقبه المؤمنه، فتمسك بأصاله الإطلاق لرفع الشك وتشخيص تطابق الإراده الجدّيّه مع الاستعماليّه، والمقام ليس كذلك، لأننا نشك في مرحله الاستعمال، إذ يحتمل أن يكون «الموصول» في الآيه الشريفه مستعملاً في خصوص «المال» أو «الفعل» فلا تصل النوبه إلى إجراء أصاله الإطلاق لتشخيص المراد الجدّي.

والحاصل: أن الاحتمال الرابع مردود بحسب مقام الثبوت والإثبات، فلا بد من تركيز البحث في الاحتمالات الثلاثه الأخر، وقد عرفت إمكانها بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الدلاله والظهور، فالحق أنه لا ظهور للآيه في الاحتمال

ص: ٣٦٩

١- (١) نهايه الأفكار ٣: ٢٠٣.

٢- (٢) راجع ص ٤٥٤ من الجزء الثالث.

الذى يتوقف عليه الاستدلال، وهو ما إذا اريد من «الموصول» التكليف، ومن «الإيتاء» الإعلام والإيصال.

بل يمكن أن يستظهر منها بقرينه السياق أنّ «الموصول» بمعنى المال، و «الإيتاء» بمعنى التملك.

فلا يتم الاستدلال بالآيه الشريفه فى المقام؛ لأنّ دلالتها على البرائه بعد سقوط الاحتمال الرابع تبتنى على ظهورها فى الاحتمال الأول، وهو إرادته التكليف من «الموصول» والبيان الواصل إلى المكلف من «الإيتاء».

كيفية الجمع بين الآيه وأدله الاحتياط

ثمّ لو سلّم دلالة الآيه على البرائه فهل هى متقدّمه على أدله الاحتياط، بناءً على جريانها فى الشبهات البدويّه، أو الأمر بالعكس؟

كلام المحقق العراقى رحمه الله فى ذلك ونقده

ذهب المحقق العراقى رحمه الله إلى حكومه أدله الاحتياط على الآيه الشريفه، كما كانت حاكمه على الآيه السابقه (1)، فإنّه قال:

إنّ غايه ما يستفاد من الآيه إنّما هو نفي الكلفه والمشقّه من قبل التكليف المجهوله غير الواصله إلى المكلف، لا نفي الكلفه مطلقاً ولو من قبل جعل إيجاب الاحتياط، فمفاد الآيه حينئذٍ مساوق لكبرى قبح العقاب بلا بيان، ومن المعلوم عدم كون مثله مضراً بالأخبارى القائل بالاحتياط، إذ هو إنّما يدعى إثبات الكلفه والمشقّه على المكلف من جهه جعل إيجاب الاحتياط الواصل

ص: ٣٧٠

١- (١) وهى قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً».

إلى المكلف، بدعوى دلاله الأخبار على وجوب الاحتياط عند الشك وعدم العلم بالتحريم (١).

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفيه: أنّ وجوب الاحتياط - على فرض ثبوته - ليس تكليفاً مستقلاً نفسياً، بحيث إذا شككنا في حرمه شرب التتن مثلاً وكان في الواقع حراماً كان مشتملاً على حكّمين واستحقّ المكلف على ارتكابه عقوبتين: إحداهما لأجل مخالفه الحرمة الواقعيه، والأخرى لأجل مخالفه وجوب الاحتياط، بل وجوب الاحتياط حكم طريقي للتحفظ على الواقع حتّى في الشبهات المحصوره من موارد العلم الإجمالي، فإنّ المكلف إذا شكّ في وجوب الظهر أو الجمعه وصلّى الظهر فقط فإن كان الواجب هو الظهر فلم يتحقّق منه إلّا التجزّي، مع أنّ وجوب الاحتياط لو كان تكليفاً مستقلاً نفسياً لكان حينئذٍ عاصياً مستحقاً للعقاب، ولا يمكن الالتزام بذلك.

فإذا كان وجوب الاحتياط أمراً طريقياً فالموجب للكلفه لا يكون إلّا نفس التكليف الواقعيه، وبعد دلاله الآيه على نفيها من ناحيه التكليف المجهوله فلاجرم يتمّ المطلوب ويصحّ التمسك بها في قبال الأخباريين.

وبعبارة اخرى: إذا انتفى التكليف المجهول باستناد الآيه الشريفه انتفى وجوب التحفظ على الواقع الذي لأجله شرّع وجوب الاحتياط، فلامجال لأدلّه الاحتياط، لحكومته الآيه الشريفه عليها.

هذا تمام الكلام في الآيات، وقد عرفت عدم نهوض ما ذكرنا من الآيتين

ص: ٣٧١

فى مقابـل الأخبـارىـن؁ أمـا الآـىـه الأـولـى فلـأنّ مفـادها هو قـبـح العـقـاب بلا بـيان؁ والأخبـارى يدّعى أنّ أدلّه الاحـتـياـط بـيان؁ وأمـا الآـىـه الثـانـىـه فلـما عـرفـت من كـونـها غـىـر ظـاهـره فى نـفى التـكـلىـف؁ فلا تـدلّ عـلى البرائـه أصـلاً.

ص: ٣٧٢

فى الروايات التى استدلل بها على البرائه

الروايات التى استدلل بها على البرائه

الاستدلال عليها ب «حديث الرفع»

وأما السنّه:

فمنها: ما هو المروى عن النبى صلى الله عليه وآله بسند صحيح فى الخصال: «رفع عن امتى تسعه: الخطأ، والنسيان، وما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيره، والتفكر فى الوسوسه فى الخلق (١) ما لم ينطق بشفه» (٢).

هذا أهم الأحاديث التى استدلل بها فى باب البرائه.

و لا بد من تفصيل البحث حوله، لأنه مضافاً إلى كونه مستنداً فى الأصول فى باب البرائه بلحاظ فقره «ما لا يعلمون» يكون مستنداً فى أبواب متعدده من الفقه أيضاً، كمسأله نسيان الجزء أو الشرط فى العبادات المركبه بلحاظ اشتمال الحديث على «النسيان» ومسأله المعامله الواقعه عن الإكراه وبدون

ص: ٣٧٣

-
- ١- (١) كالتفكر بأنه تعالى كيف خلق الأشياء بلا مادّه ولا مثال، أو لأى شىء خلق ما يضرّ ولا ينفع بحسب الظاهر، أو لأى شىء خلق بعض الأشياء طاهراً وبعضها نجساً، أو لأى شىء خلق الإنسان من تفاوت، وأمثال ذلك. كتاب الخصال: ٤١٧، التعليقه ٢.
 - ٢- (٢) كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعه، الحديث ٩، والتوحيد - للصدوق - : ٣٥٣، باب الاستطاعه، الحديث ٢٤.

طيب النفس بلحاظ اشتماله على «ما اكرهوا عليه» ومسأله الاضطرار إلى شىء محرّم بلحاظ اشتماله على «ما اضطرّوا إليه» وغيرها من الموضوعات المذكوره فى الحديث.

وقبل بيان مقاصد الحديث لابدّ من تقديم امور:

بيان معنى الرفع، والفرق بينه وبين الدفع

الأول: أنّ للرفع والدفع - بحسب المتفاهم العرفى الذى يوافقه اللغه أيضاً ظاهراً - مفهومين متغايرين غير قابلين للاجتماع.

فإنّ الرفع عبارته عن إزالة الشىء بعد وجوده وتحققه.

ففى متعلّقه خصوصيتان:

أ - أنّه أمر موجود، ب - أنّ هاهنا ما يقتضى بقاءه، بحيث يؤثّر فى استمراره لو لم يعرضه الرفع.

وأما الدفع: فهو عبارته عن المنع من حدوث الشىء عند وجود ما يقتضيه.

ففى متعلّقه أيضاً خصوصيتان:

أ - أنّه لم يوجد بعد، ب - أنّه تحقّق ما يقتضى وجوده، بحيث لو لم يعرضه مانع لأثر فيه.

والظاهر أنّ «الرفع» استعمل فى الحديث الشريف بالمعنى العرفى المتقدّم.

كلام المحقّق النائنى رحمه الله فى ذلك

لكنّ المحقّق النائنى رحمه الله ذهب إلى أنّه استعمل فيه بمعنى «الدفع» بنحو الحقيقه، فإنّه قال بعد بيان الفرق بينهما بما ذكر:

و لكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحّه استعمال «الرفع» بدل

«الدفع» على وجه الحقيقة بلا تصرف وعنايه، فإنَّ الرفع في الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق أو المرتبه اللاحقه، لأنَّ بقاء الشيء كحدوثه يحتاج إلى علّه البقاء وإفاضه الوجود عليه من المبدء الفياض في كلِّ آن، فالرفع في مرتبه وروده على الشيء إنما يكون دفعاً حقيقه باعتبار علّه البقاء، وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق، فاستعمال «الرفع» في مقام «الدفع» لا يحتاج إلى علاقته المجاز، بل لا يحتاج إلى عنايه أصلاً، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ، لأنَّ غلبه استعمال «الرفع» فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره في ذلك.

ومما ذكرنا من معنى «الرفع» و «الدفع» يظهر أنه لا مانع من جعل «الرفع» في الحديث المبارك بمعنى «الدفع» في جميع الأشياء التسعه المرفوعه، و لا يلزم من ذلك مجاز(1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنَّ للعناوين المذكوره في كلام الشارح مفاهيمها العرفيه، والعرف لا يجوز استعمال «الرفع» مكان «الدفع» أو بالعكس إلا بنحو من العنايه والتجوّز.

وثانياً: أنَّ بقاء الشيء وإن كان كحدوثه في الاحتياج إلى العلّه وإفاضه الوجود عليه من المبدء الفياض في كلِّ آن، إلا أنه لا يوجب أن يسمّى إزالته عن صفحه الوجود دفعاً حقيقه.

نعم، لو غفل الإنسان عن وجود شيء في الزمن الأوّل أو قطع النظر عنه

ص: ٣٧٥

وحصر نظره في المنع عن وجوده في الزمن الثاني فلا بأس باستعمال كلمه «الرفع» حقيقةً.

وأما «الرفع» فلا يستعمل إلّا بالنسبه إلى وجود الشيء في الزمن الثاني مع لحاظ وجوده في الزمن الأوّل.

ويشهد عليه أنّ الأئمّه عليهم السلام كانوا يعتبرون أحياناً ب «الوضع» عند الاستشهاد بحديث الرفع، فيقولون: قال النبيّ صلى الله عليه و آله: «وضع عن امتي تسعه...» ولا ريب في أنّ «الوضع» إذا تعدّى ب «عن» كان بمعنى إزالة الشيء الموجود (1)، فلا يقال: «وضع الكتاب عن الأرض» إلّا فيما إذا كان الكتاب موجوداً على الأرض.

هل إسناد الرفع إلى الأمور التسعه حقيقى أو مجازى؟

الأمر الثاني: أنّه لا يصحّ حمل الحديث الشريف على الرفع التكويني، ضروره أنّ الخطأ والنسيان ونحوهما لم يكن مرفوعاً عن أمته صلى الله عليه و آله حقيقةً، فالمراد به هو الرفع التشريعى تسهياً للأئمّه وامتناً عليهم.

وعليه فهل نلتزم بمجازيه الإسناد أو يمكن أن يكون إسناد الرفع إلى الأمور المذكوره مع ذلك حقيقياً؟

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلك

ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى كون الإسناد حقيقياً وأنا لانحتاج إلى تقدير وإضمار فى الكلام لتصحيح الإسناد.

ص: ٣٧٦

١- (١) ويعكس المعنى فيما إذا تعدّى ب «على» كما إذا قلت: «وضعت جبهتى على الأرض». منه مدّ ظلّه.

فإنه قال في موضع من كلامه - بعد دعوى عدم المجازية في الكلمة وفي الإسناد -:

أما عدم المجازية في الإسناد: فلما سيأتي من أنّ إسناد الرفع إلى المذكورات يكون على وجه الحقيقة بلا تقدير ولا إضمار^(١).

وقال في موضع آخر:

قيل: إن دلالة الاقتضاء تقتضى تقديراً في الكلام، لشهادته الوجدان والعيان على وجود الخطأ والنسيان في الخارج، وكذا غير الخطأ والنسيان مما ذكر في الحديث الشريف، فلا بدّ من أن يكون المرفوع أمراً آخر مقدّراً، صوناً لكلام الحكيم عن الكذب واللغو. وقد وقع البحث والكلام في تعيين ما هو المقدّر، فقيل: إنّ المقدّر هو المؤاخذة والعقوبة، وقيل: إنّ عموم الآثار، وقيل: إنّ أظهر الآثار بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من التسعة.

والتحقيق: أنّه لا حاجة إلى التقدير، فإنّ التقدير إنّما يحتاج إليه إذا توقّف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجي، أو كان الرفع رفعاً تكويئياً، فلا بدّ في تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرج عن الكذب، وأما إذا كان الرفع رفعاً تشريعياً فالكلام يصحّ بلا تقدير، فإنّ الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع والنفي، كقوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢) وكقوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»^(٣) ونحو ذلك مما يكون متلوّ النفي أمراً ثابتاً في الخارج.

ص: ٣٧٧

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٣٣٧.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٠، كتاب إحياء الموات، باب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

٣- (٣) راجع وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

وبالجملة: ما ورد في الأخبار ممّا سيق في هذا المساق سواء كان بلسان الرفع أو الدفع أو النفي إنّما يكون في مقام تشريع الأحكام وإنشاءها، لا- في مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها حتّى يحتاج إلى التقدير، وسيأتي معنى الرفع التشريعي ونتيجته.

والغرض في المقام مجرّد بيان أنّ دلالة الاقتضاء لا تقتضى تقديراً في الكلام حتّى يبحث عمّا هو المقدر.

لا- أقول: إنّ الرفع التشريعي تعلق بنفس المذكورات، فإنّ المذكورات في الحديث غير «مالايعلمون» لا تقبل الرفع التشريعي، لأنّها من الأمور التكوينيّة الخارجيّة، بل رفع المذكورات تشريعاً إنّما يكون برفع آثارها الشرعيّة - على ما سيأتي بيانه - ولكن ذلك لا ربط له بدلاله الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغو والكذب، بل ذلك لأجل أنّ رفع المذكورات في عالم التشريع هو رفع ما يترتب عليها من الآثار والأحكام الشرعيّة، كما أنّ معنى «نفي الضرر» هو نفي الأحكام الضرريّة، فتأمل جيّداً (1)، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله

وفيه أوّلاً: أنّ الحديث من قبيل الإخبار عن أمر خارجي الذي اعترف أنّه لو كان كذلك لاحتاج إلى تقدير وإضمار لتصحيح الإسناد، وذلك لأنّ التشريع وإنشاء الحكم بيد الله تعالى، وأمّا الروايات الصادره عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام إنّما هي في مقام الإخبار عن الأحكام الإلهيّة، لا في مقام التقنين وتشريع الأحكام.

ص: ٣٧٨

نعم، ورد في خصوص الصلوات الرباعية والثلاثية أن الركعتين الأوليين فرض الله، وما زاد عليهما فرض النبي صلى الله عليه و آله (١)، وأما سائر الأحاديث المتضمنة للأحكام فليست إلّا في مقام الإخبار عمّا حكم به الله تعالى.

وعليه فالرافع للأمر المذكور في حديث الرفع هو الله تعالى، والنبي صلى الله عليه و آله أخبر عن ذلك بقوله: «رفع عن امتي تسعه...».

وثانياً: سلّمنا أنه إنشاء للحكم، - وتقريبه أن لا يكون الحديث كلام النبي صلى الله عليه و آله، بل كلام الله الذي وصل إلينا بواسطته صلى الله عليه و آله، فكانه تعالى قال: «رفعت عن الأئمة الإسلاميه تسعه...» - إلّا أننا لا نسلم الفرق بين الإخبار والإنشاء في الاحتياج إلى التقدير وعدمه، بل إسناد الرفع إلى الأمور التسعة يحتاج إلى التقدير، سواء كان إخباراً أو إنشاءً.

والحاصل: أنه لا يمكن الالتزام بأنّ إسناد الرفع إلى المذكورات يكون على وجه الحقيقة بلا تقدير ولا إضمار.

ما هو المقدّر المصحح للإسناد؟

ثم إنّ في المضاف المقدّر احتمالات:

١ - أن يقدر «المؤاخذه»، لسنخيتها مع الرفع المتعلق بالعناوين المذكورة، فإنّ شرب الخمر مثلاً محرّم يستتبع العقوبه والمؤاخذه، وأما إذا وقع خطأ

ص: ٣٧٩

١- (١) فروى «أنّ الله عزّ وجلّ فرض الصلاه ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله صلى الله عليه و آله إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عدل الفريضة، لا- يجوز تركهنّ إلّا في سفر، وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمه في السفر والحضر، فأجاز الله عزّ وجلّ له ذلك كلّ، فصارت الفريضة سبع عشره ركعه». الكافي ١: ٢٦٦، كتاب الحجّه، باب التفويض إلى رسول الله صلى الله عليه و آله وإلى الأئمة عليهم السلام في أمر الدين، الحديث ٤.

أو نسياناً أو إكراهاً ونحوها رفعت مؤاخذته، فكأنه صلى الله عليه و آله قال: «رفع عن امتي تسعه: مؤاخذة الخطأ إلخ».

ويمكن المناقشه في هذا الاحتمال بوجه:

أ - أن ظاهر الرفع في الحديث الشريف هو الرفع التشريعي، والمؤاخذة أمر تكويني، لكونها عبارة عن عمل المولى وعقوبته، ولا يمكن تعلق الرفع التشريعي بأمر تكويني.

بل لا يمكن تقدير «استحقاق المؤاخذة» أيضاً، لكونه ممّا حكم به العقل، فلا يمكن رفعه في جوّ الشرع.

ب - أن الرفع اسند إلى نفس العناوين التسعه ادعاءً، ولا يمكن تصحيح هذا الادعاء بصرف كون المرفوع خصوص «المؤاخذة».

ج - أن تقدير «المؤاخذة» لا يلائم بعض الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، مثل ما روى عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، ثم قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: وضع عن امتي ما اكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا»^(١).

فإنّ الحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك في حال الاختيار وطيب النفس ليس محرّماً مستلزماً لاستحقاق العقوبة لكي ترفع عند الإكراه.

فسؤال الراوى ليس عن وجود المؤاخذة على هذا اليمين، بل عن صحّته وترتب الأثر عليه.

ثمّ إنّ الحديث يحتاج إلى توجيه وتوضيح، فإنّ مثل الطلاق والعتاق

ص: ٣٨٠

١- (١) وسائل الشيعه ٢٣:٢٣٧، كتاب الأيمان، الباب ١٦ من أبواب الأيمان، الحديث ٦.

والصدقه لا- تكاد تتحقق بصرف الحلف عليها وإن لم يكن الحالف مكرهاً، فالقضيّه فرضيّه، بمعنى أنّ الحلف بهذه الأمور لا يصحّ ولا يؤثر في حال الإكراه، ولو فرض صحته في حال الاختيار وطيب النفس.

٢- أن يجعل المقدّر في كلّ من هذه الأمور التسعه ما هو المناسب من أثره بلحاظ مصاديقه، فلو اكره على شرب الخمر مثلاً كان المرفوع هو الحدّ، ولو اكره على الطلاق كان المرفوع حصول البينونه بين الزوجين، فإذا رفع الحدّ في المثال الأوّل والبينونه في المثال الثاني فكأنّه لم يتحقّق شرب الخمر أو الطلاق، فأسند الرفع إليهما ادعاءً وتجوّزاً.

وهذا الاحتمال وإن كان أقرب من الاحتمال الأوّل، إلّا أنّه أيضاً لا يخلو من إشكال، لأنّ القول بكون المرفوع الأثر الظاهر يستلزم القول ببقاء غيره من الأثر الشرعي، وهذا يستلزم فرض وجود العناوين المذكوره في الحديث وفرض عدمها شرعاً، فكأنّ الشارع يقول: العمل المكره عليه معدوم وموجود، فإنّه بلحاظ أثره الظاهر معدوم، بحيث اسند الرفع إليه، وبلحاظ غيره من الآثار موجود، وهل يمكن الالتزام بذلك؟!!

على أنّه يرد عليه نظير ما أوردناه على الاحتمال الأوّل، وهو أنّه لا يمكن تصحيح إسناد الرفع إلى نفس العناوين التسعه ادعاءً بمجرد كون المرفوع خصوص الأثر الشرعي الظاهر.

الحقّ في المقام

٣- مقتضى التحقيق الذي هو الظاهر عرفاً أن يكون المقدّر جميع الآثار الشرعيّه المترتبه على هذه الأمور التسعه، ولا فرق في ذلك بين الأثر الظاهر وغيره.

ويؤيده أولاً: أنه يلائم إسناد الرفع إلى نفس هذه العناوين، فإن ما رفع جميع آثاره، فكأنه رفع بنفسه.

وثانياً: أنه يناسب الامتنان الذي صدر الحديث في مقامه.

هل الحديث يختص بالأمور الوجودية أو يعم الأمور العدمية؟

الأمر الثالث: ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى اختصاص الحديث بالأمور الوجودية، حيث قال:

وإن اكره المكلف على الترك أو اضطرّ إليه أو نسي الفعل، ففي شمول «حديث الرفع» لذلك إشكال، مثلاً لو نذر أن يشرب من ماء الدجله فأكره على العدم أو اضطرّ إليه أو نسي أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفاره عليه لو لم تكن أدلّه وجوب الكفاره مختصّه بصوره تعميّد الحنث ومخالفه النذر عن إرادته والتفات (1)، فإنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزله المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزله الموجود، لأنّ تنزيل المعدوم منزله الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أنّ المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمر وجودي قابل للرفع، ولا- يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً وجعله كالشرب، حتّى يقال: إنّه لم يتحقّق مخالفه النذر فلا حنث ولا كفاره.

والحاصل: أنه فرق بين الوضع والرفع، فإنّ الوضع يتوجّه على المعدوم فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجّه على الموجود فيجعله معدوماً ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل

ص: ٣٨٢

١- (١) نعم، حرمه الحنث ساقطه حينئذٍ لأجل الإكراه أو الاضطرار، ولا منافاه بين سقوط الحرمة وثبوت الكفاره، كما أنّه لا منافاه بينهما في بعض محرّمات الإحرام، كما إذا اضطرّ المحرم إلى الاستئلال أو لبس المخيط، فإنّهما لم يكونا محرّمين عليه حينئذٍ، ولكن مع ذلك يجب عليه الكفاره. منه مدّ ظلّه.

الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان ذلك موافقاً للتوسعة والامتنان (١)، وأما الفعل الذى لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محل للرفع فيه، لأن رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع والجعل، و«حديث الرفع» لا يتكفّل الوضع، بل مفاده الرفع (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

وناقش فيه المحقق العراقي رحمه الله بقوله:

فيه: أنّ مرجع رفع الشيء بعد أن كان إلى الرفع بالعنايه الراجع إلى خلوّ صفحه التشريع عن حكمه وعدم أخذه موضوعاً لأحكامه لا يكاد يفرق بين رفع الفعل أو الترك، إذ كما أنّ معنى رفع الوجود فى عالم التشريع عباره عن رفع الأثر المترتب عليه وخلوّه عن الحكم فى عالم التشريع، كذلك فى رفع العدم، حيث إنّ مرجع رفعه إلى رفع الأثر المترتب على هذا العدم الراجع إلى عدم أخذه موضوعاً للحكم بالفساد ووجوب الإعادة مثلاً بملاحظه دخل نقيضه وهو الوجود فى الصحه، لا أنّ مرجع رفعه إلى قلب العدم بالوجود وتنزيله منزله الموجود، أو تنزيل الموجود منزله المعدوم كى يشكل بأنّ رفع

ص: ٣٨٣

١- (١) وأما إذا كان ورود الرفع على الفعل الصادر عن نسيان أو إكراه أو نحوهما مخالفاً للامتنان فلا يشمل حديث الرفع، كما إذا نذر أن يكرم عالماً فأكرهه على الإكرام أو اضطرّ إليه، فإنه لا يصح أن يكون الإكرام المكره عليه مشمولاً لحديث الرفع، لأنّ فرض الإكرام كالعدم وجعله كأن لم يكن يقتضى عدم تحقّق الامتثال ووجوب الإكرام عليه ثانياً، وذلك ينافى الامتنان. هذا ما صرح به المحقق النائيني رحمه الله فى فوائد الأصول ٣: ٣٥٢. م ح - ى.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٣٥٢.

المعدوم لا يكون إلابالوضع وحديث الرفع لا يتكفل الوضع، إذ فرق واضح بين قلب الوجود بعدم ذاته وتنزيله منزلته وبالعكس وبين قلب أخذه موضوعاً للحكم بعدم أخذه في مرحله تشريع الحكم وخلوّ خطابه عنه، والإشكال المزبور إنّما يرد على الأوّل دون الثاني، وما يقتضيه بحديث الرفع إنّما هو الثاني دون الأوّل، وعلى ذلك نقول: إنّّه لا بأس بالتمسك بحديث الرفع لصحّه العباده الفاقده لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو غيره، فإنّ رفع ترك الجزء عن نسيان إنّما هو بلحاظ الأثر المترتب عليه، وهو الفساد الذى هو نقيض الصحّه المترتبه على وجوده، ومرجه إلى خلوّ صفحه تشريع الحكم بالفساد عن مثل هذا الترك الراجع إلى رفع جزئيه المنسى وعدم دخله فى الصحّه، لا- أنّ الرفع بلحاظ الأثر المترتب على الوجود كى يحتاج إلى تنزيل المعدوم منزله الموجود فيشكل بأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلابالوضع(1).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام

وفيه أولاً: أنّ كلامه رحمه الله يشبه التناقض، لأنّه رحمه الله جمع بين كون الرفع فى الحديث رفعاً مجازياً ادّعائياً وبين كون العناوين المذكوره فى الحديث مرفوعه عن موضوعيه الأحكام الشرعيّه، مع أنّ رفع الموضوعيه من قبل الشارع كإثباتها أمر حقيقى غير مجازى، فإنّ الموضوعيه إثباتاً ونفيّاً بيد الشارع، فكما أنّه إذا جعل شرب الخمر موضوعاً للحرمة والحدّ لم يكن فيه مسامحه وتجوّز، كذلك إذا رفعه عن كونه موضوعاً لهما فى صورته الإكراه مثلاً.

ص: ٣٨٤

وبالجملة: لو كان الرفع في الحديث بمعنى رفع موضوعه الأمور المذكورة للأحكام الشرعية كان إسناده إليها إسناداً حقيقياً، وهو ينافي كونه ادعائياً مجازياً.

وثانياً: أنّ الحديث ظاهر في رفع ذات الموضوع، لا- في رفع موضوعيته للحكم الشرعي، فالمرفوع في «رفع ما اكرهوا عليه» هو نفس شرب الخمر المكروه عليه مثلاً، لاموضوعيته للحرمه والحد.

وبعبارة أوضح: عند شرب الخمر يتحقق عنوانان:

أ - عنوان ذاتي، وهو نفس شرب الخمر.

ب - عنوان وصفي متأخر عن العنوان الذاتي، وهو كونه موضوعاً للحكم الشرعي، والشئ المكروه عليه الذي تعلق الرفع به هو نفس شرب الخمر، لاموضوعيته للحكم الشرعي.

وهكذا الأمر في ناحيه العدم، فإنّ المكروه عليه هو نفس ترك شرب ماء الدجله لا كونه موضوعاً للحكم الشرعي.

نقد كلام المحقق النائيني من قبل الإمام الخميني رحمه الله

ثم استشكل على المحقق النائيني رحمه الله سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بوجه آخر، وهو - على ما أثبتناه من تقارير درسه الشريف - أنّ للأعدام المضافه حظاً من الوجود، والإكراه والاضطرار ونحوهما لا تعلق بالعدم المطلق، بل إنّ تعلق بالوجود أو بالعدم المضاف، فالمكروه عليه مثلاً إذا كان أمراً عدمياً كان من الأعدام المضافه التي لها حظّ من الوجود، ك «ترك شرب ماء الدجله».

لكن يرد عليه أنّ العدم - على ما هو التحقيق - لا حظّ له من الوجود

أصلاً، ولا فرق في ذلك بين العدم المطلق والمضاف، واعترف به الإمام قدس سره في كلماته الدقيقة الفلسفيّة، وكان من المَهَرَة في هذا الفنّ.

ما هو الحقّ في المسأله

والتحقيق يقتضى أن يقال: لا يختصّ «حديث الرفع» بالأمور الوجوديّة، بل يعمّ العدميّات أيضاً، وذلك يتّضح بملاحظه أمرين:

أ - أنّ الرفع في الحديث - كما عرفت - رفع ادّعائي لاحقى، ودائرته الأمور الادّعائيّه تكون أوسع من دائره الأمور الحقيقيّه.

ب - أنّ بعض الأحكام الشرعيّه بل والعقليّه تترتب على الأمور العدميّة، فإنّ من نذر أن يشرب من ماء الدجله ثمّ ترك الشرب عمداً بلاعذر وإكراه تجب عليه شرعاً كفّاره مخالفه النذر، مع أنّ مخالفه النذر هاهنا ليست أمراً وجوديّاً، بل هي تتحقّق في ضمن ترك شرب ماء الدجله.

وكذلك من ترك الصلاه مثلاً يستحقّ العقاب عقلاً.

فموضوع الحكم الشرعى في المثال الأوّل والعقلى في المثال الثانى هو أمر عدمى، فلا بدّ من القول بأنّ الأمور العدميّة التى تترتب عليها الأحكام الشرعيّه يكون لها ثبوت في عالم الاعتبار، وإن لم يكن لها حظّ من الوجود بحسب ما ثبت في الفلسفه، إذ ما لا-ثبوت له ولو اعتباراً لا- يقع تحت دائره الحكم الشرعى، ولا- يصير موضوعاً له. فلا يمتنع أن يتعلّق الرفع في الحديث بالأمور العدميّة بعد أن كان الرفع ادّعائياً أولاً، وجعلت الأمور العدميّة موضوعاً للأحكام الشرعيّه ثانياً، لأنّ جعلها موضوعاً حاكك عن نحو ثبوت لها ولو في عالم الاعتبار، فيرفع بحديث الرفع ذلك الوجود الاعتبارى ادّعاءً.

الأمر الرابع: أن «حديث الرفع» لا يتكفل لرفع الأمر المترتب على نفس هذه العناوين التسعة في الأدلة الأوليه.

توضيح ذلك: أن «حديث الرفع» حاكم على الأدلة المبيته للأحكام المترتبة على الأشياء بعناوينها الأوليه، فإن لشرب الخمر مثلاً آثاراً يدلّ الحديث على رفعها عند الإكراه والاضطرار ونحوهما.

وأما الأحكام المترتبة على نفس هذه العناوين - مثل وجوب الديه المترتب على القتل الخطأى فى قوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ»^(١) ووجوب سجدتى السهو لنسيان بعض أجزاء الصلاة - فلا يرفعها حديث الرفع.

وذلك لأنّ موضوع كلّ حكم يشتمل على ما يقتضى ذلك الحكم، حتى بناءً على عدم تبعيته الأحكام للمصالح والمفاسد الموجوده فى متعلقاتها، إذ لا يمكن أن يتعلّق حكم بشيء من دون أن يكون بينهما سنخيه واقتضاء.

وكذلك الأمر فى ناحيه حديث الرفع، فالعناوين التسعه المذكوره فيه مقتضيه لرفع آثارها.

وعلى هذا دليل حرمه شرب الخمر يدلّ على أنّ شرب الخمر مقتضى للحرمه، وحديث الرفع حاكم عليه، لأنّه يضيق دائره موضوعيه شرب الخمر للحرمه، فتختصّ بموارد عدم الإكراه مثلاً. وهذا لا يمكن بالنسبه إلى قوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ».

لأنّ الجمع بين اقتضاء القتل الخطأى ثبوت الديه وبين اقتضاء الخطأ رفعها

ص: ٣٨٧

جمع بين المتنافيين.

على أنّ الحكومه عباره عن توسعه موضوع الدليل المحكوم أو تضييقه بواسطه الدليل الحاكم، والمقام ليس كذلك، لأنّ رفع الديه عن القتل الخطأى لا يوجب تضييق موارد الديه فى قوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ»، بل يوجب تعطيل هذه الآيه بالنسبه إلى الديه وخلوّها عن جميع مواردّها.

وكذلك الأمر فى مسأله وجوب سجدهتى السهو لنسيان أجزاء الصلاه.

والحاصل: أنّ حديث الرفع لا يكاد يرفع الأحكام المترتبه على نفس العناوين التسعه المذكوره فيه.

اختصاص «حديث الرفع» بموارد الامتنان

الأمر الخامس: أنّ الحديث يكون فى مقام الامتنان والتفضّل على الأئمه الإسلاميه، فلا يرفع به ما لم يكن رفعه امتناناً.

وعليه بنيت مسأله فقهيه مهمه، وهى بطلان البيع المكروه عليه وصحة البيع المضطرّ إليه، وذلك لأنّ رفع الآثار عن البيع المكروه عليه امتنان وتفضّل، بخلاف البيع المضطرّ إليه، فإنّه لو كان باطلاً لكان تضييقاً على البايع المضطرّ، لعدم وصوله إلى رفع حاجته بضمن المبيع.

بل لا- يجرى الحديث فيما إذا كان الرفع امتناناً بالنسبه إلى بعض الأئمه وخلاف الامتنان بالنسبه إلى بعض آخر، كما فى موارد إتلاف مال الغير خطأً، فإنّ رفع الضمان عن المتلف باستناد «رفع الخطأ» وإن كان تفضّلاً عليه إلّا أنّه ضدّ التفضّل بالنسبه إلى صاحب المال المتلف.

والحاصل: أنّ «حديث الرفع» لا يجرى إلّا فى موارد الامتنان الصرف.

الأمر السادس: أنه لا ريب في كون كل من «حديث الرفع» وما دلّ على نفي الضرر والعسر والحرَج حاكماً على أدلّه الأحكام الأوليه، فهل بين الحكومتين فرق أم لا؟

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى وجود التفاوت بينهما، حيث قال:

لا- فرق بين أدلّه نفي الضرر والعسر والحرَج وبين دليل رفع الاضطرار والإِ-كراه ونحو ذلك، سوى أنّ الحكومه في أدلّه نفي الضرر والعسر والحرَج إنّما تكون باعتبار عقد الحمل، حيث إنّ الضرر والعسر والحرَج من العناوين الطارئة على نفس الأحكام، فإنّ الحكم قد يكون ضررياً أو حرَجياً وقد لا- يكون - كما أوضحناه بما لا- مزيد عليه في محلّه - وفي دليل رفع الإِ-كراه والاضطرار وغير ذلك إنّما تكون باعتبار عقد الوضع، فإنّه لا يمكن طرؤ الإِ-كراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام، بل إنّما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها، فحديث الرفع يوجب تضييق دائره موضوعات الأحكام، نظير قوله عليه السلام:

«لا شكّ لكثير الشكّ» (١) و «لا سهو مع حفظ الإمام» (٢) ونحو ذلك ممّا يكون أحد الدليلين متكفلاً لما اريد من عقد وضع الآخر (٣)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ٣٨٩

- ١- (١) راجع وسائل الشيعه ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاه، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه.
- ٢- (٢) راجع وسائل الشيعه ٨: ٢٣٩-٢٤٢، كتاب الصلاه، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه.
- ٣- (٣) فوائد الأصول ٣: ٣٤٧.

وفي مواضع من كلامه نظر:

أ - أن ظاهره كون الحكومه باعتبار عقد الوضع في جميع فقرات الحديث، ولا يمكن الالتزام به، لأنّ تماميه الاستدلال به في باب البرائه تتوقف على شموله للشبهات الحكميه، وإلا فلم تعم فقره «ما لا يعلمون» لمثل ما إذا شك في حرمه شرب التتن من الموارد التي تعلق الشك بنفس حكم الشارع.

ب - أنا لانسلم أنّ الضرر والعسر والخرج تكون من العناوين الطارويه على نفس الأحكام، فإنها أولاً وبالذات تعرض عمل المكلف، فإن من كان مريضاً وكان الموضوع مضرّاً بحاله كان نفس الموضوع بالنسبه إليه ضررياً، وإسناد الضرر إلى وجوبه إنّما يكون بنحو من العناية بلحاظ الوصف بحال المتعلق.

ج - أنا لانلتزم بقوله: «لا يمكن طرؤ الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام».

فإنّ العناوين الثلاثه الأولى وإن كانت تختص بالموضوعات، إلّا أنّ النسيان يعمها والأحكام، ألا ترى أنك تارة تنسى حرمه الخمر مثلاً، وأخرى خمريتها؟

البحث حول دلالة «حديث الرفع» على البرائه

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ الاستدلال بالحديث في المقام يتوقف على شمول فقره «ما لا يعلمون» للشبهات الحكميه والموضوعيه وعدم اختصاصها بالثانيه؛ لأنّ عمده البحث في باب البرائه ترتبط بالشبهات الحكميه، لكونها ناشئه عن امور ثلاثه: عدم النص، إجمال النص، تعارض النصين أو النصوص،

بخلاف الشبهات الموضوعية، حيث إنها لا تنشأ إلا عن الاشتباه في الأمور الخارجية، ولا يتعدّد منشأها.

على أنّ الشبهات الحكمية هي عمده ما صار معركة الآراء بين الأخباريين والأصوليين، حيث إنّ الأخباري قال بوجوب الاحتياط، والأصولي بجريان البراهن فيها.

فالاستدلال بحديث الرفع في المقام يبتنى على كون الموصول في «ما لا يعلمون» عامّاً للشبهات الحكمية والموضوعية.

واستشكل على ذلك بطرق عديدة:

١ - أنّ بعض فقرات الحديث - مثل «ما اكرهوا عليه» و «ما اضطرّوا إليه» و «ما لا يطيقون» - تختصّ بالموضوعات، ووحده السياق تقتضى أن يكون «ما لا يعلمون» أيضاً كذلك، فالمراد به هو الفعل الذي اشتبه عنوانه، كالشرب الذي لم يعلم كونه شرب الخمر أو شرب الخلل.

لكن اجيب عن ذلك بوجوه:

جواب المحقّق العراقي رحمه الله عن الإشكال بوحده السياق

أ و ب - ما أفاده المحقّق العراقي رحمه الله بقوله:

ولكن لا يخفى ما فيه، لمنع وحده السياق، كيف وإنّ من الفقرات في الحديث «الطيره» و «الحسد» و «الوسوسه» ولا يكون المراد منها الفعل، ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق في إرادته الموضوع المشتبه.

مع أنّ ذلك يقتضى ارتكاب خلاف ظاهر السياق من جهة اخرى، فإنّ الظاهر من الموصول في «ما لا يعلمون» هو ما كان بنفسه معروض الوصف وهو عدم العلم كما في غيره من العناوين الأخرى، كالاضطرار والإكراه

ونحوهما، حيث كان الموصول فيها معروضاً للأوصاف المزبوره، فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية ينافي هذا الظهور، إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضاً للجهل، وإنما المعروض له هو عنوانه، وحينئذٍ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول في «مالايعلم» على الحكم المشتبه وبين حفظه من جهة أخرى بحمله على إرادة الفعل، ولا ريب في أن العرف يرجح الأوّل، فيتعيّن الحمل في «مالايعلمون» على إرادة الحكم (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

ونوقش في الوجه الأوّل منهما بأن «الطيره» و «الحسد» و «الوسوسه» أيضاً من الأفعال، لكنّها من الأفعال النفسائيه، و «ما اكرهوا عليه» وأمثاله من الأفعال الجوارحيه، وما يقتضيه وحده السياق إنّما هو تعلق «الرفع» ب «العمل» سواء كان من أعمال النفس أو من أعمال الجوارح.

وأما الوجه الثاني فأورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بما حاصله:

إنّ المعروض للجهل في الشبهات الموضوعية هو الفعل بنفسه، لأنّ المايح المرّد بين الخمر والخلّ كان نوعه مجهولاً، ويصدق على الشئ المشكوك نوعه أنّه بنفسه مشكوك حقيقه، ألا ترى أنّك إذا رأيت حيواناً من بعيد مرّداً بين كونه غنماً وبين كونه ذئباً كان نفس ذلك الحيوان مجهولاً لك، بحيث يصحّ لك أن تقول: «هذا الحيوان الذي يجيئنا غير معلوم» فشرّب المايح الخارجي

ص: ٣٩٢

المعین المرّدّد بین كونه خمراً وخلاً أيضاً مجهول، إذ لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخلّ (١).

الحقّ فى الجواب عن الإشكال بوحده السياق

والجواب الصحيح عن مسأله وحده السياق ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله - بعد بيان ما ذكر من الشبهات فى المقام - بقوله:

ولكنّ الإنصاف عدم ورود شىء ممّا ذكر:

أمّا قضیه السياق فلأنّ عدم تحقّق الاضطرار فى الأحكام، وكذا الإكراه لا يوجب التخصيص فى قوله عليه السلام: «ما لا يعلمون» ولا يقتضى السياق ذلك، فإنّ عموم الموصول إنّما يكون بملاحظه سعه متعلّقه وضيّقه، فقوله صلى الله عليه وآله: «ما اضطرّوا إليه» ارید منه كلّ ما اضطرّ إليه فى الخارج، غايه الأمر لم يتحقّق الاضطرار بالنسبه إلى الحكم، فيقتضى اتّحاد السياق أن يراد من قوله صلى الله عليه وآله:

«ما لا يعلمون» أيضاً كلّ فردٍ من أفراد هذا العنوان، ألا ترى أنّه إذا قيل:

«ما يؤكل وما يرى» فى قضیه واحده لا- يوجب انحصار أفراد الأول فى الخارج ببعض الأشياء تخصيص الثانى أيضاً بذلك البعض، وهذا واضح جداً (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وهو جيّد متين.

والحاصل: أنّه لا يمكن إخراج الشبهات الحكميّه عن تحت «حديث الرفع» من طريق وحده السياق.

ص: ٣٩٣

١- (١) تهذيب الأصول ٣: ٣٢٢.

٢- (٢) درر الفوائد: ٤٤١.

٢ - أنه لا ريب في دخول الشبهات الموضوعية تحت قوله صلى الله عليه وآله: «ما لا يعلمون» فلو كانت الشبهات الحكمية أيضاً داخله فيه للزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو إما ممتنع أو غير جائز.

وبما تقدّم من كلام المحقّق الحائري رحمه الله يمكن الجواب عن هذا الإشكال أيضاً، لأنّ شمول الموصول للفعل والحكم المجهولين كليهما لا يستلزم استعماله في أكثر من معنى، لأنّ الموصول من المبهمات، وسعه دائرته وضيقتها تابعه لمقدار دلالة صلته، فقوله صلى الله عليه وآله: «ما لا يعلمون» عبارته عمّا نعبر عنه بالفارسيّ بـ «آنچه كه نمى دانند» ولا ريب في أنّ هذا المعنى يعمّ الفعل والحكم المجهولين من دون أن يكون اللفظ مستعملاً في خصوص هذين المعنيين.

٣ - أنّ كلمة «الرفع» تشعر بأنّ المرفوع شيء ثقيل رفعه الشارع عن الأئمّه امتناناً وتفضّلاً، والحكم ليس بثقيل، فإنّه لا يرتبط بالمكلف، بل هو عمل المولى، بخلاف ما هو فعل المكلف، فإنّه ثقيل، فكلمه «رفع» لا تتناسب إلّامع الشبهات الموضوعية.

لكنّه في غايه الضعف والبطلان، فإنّ الشبهات الموضوعية - التي وقع الاتفاق على دخولها في الحديث - على قسمين: وجوبية ترتبط بوجود الفعل، وتحريمية ترتبط بعدمه، فالذى ادّعى أنّه ثقيل هل هو وجود الفعل أو عدمه أو كلاهما؟!!

على أنّا نمنع أن يكون الفعل ثقيلاً إلّاباعتبار تعلّق التكليف به، فإنّ الواجب لو لم يكن واجباً لما كان ثقيلاً، وهذا هو وجه تسميه التكليف تكليفاً، فإنّ فيه كلفه ومشقّه، فالتعبير بـ «الرفع» في الحديث وإن كان يشعر بكون المرفوع أمراً ثقيلاً، إلّا أنّه يستدعى دخول الشبهات الحكمية فيه لاخروجها عنه.

٤ - أن شمول «حديث الرفع» للشبهات الحكمية يستلزم أن يكون إسناد «الرفع» إلى العناوين المذكوره سيما فقره «ما لا يعلمون» حقيقياً ومجازياً.

توضيح ذلك: أن «الرفع» بالنسبه إلى الموضوعات لا يمكن أن يكون حقيقياً، ضروره أن شرب الخمر مثلاً لا يكاد يكون مرفوعاً حتى فيما إذا لا يعلم، فإسناد الرفع إليه مجازى بلحاظ رفع آثاره كما تقدم.

بخلاف ما إذا اسند إلى الأحكام، فإن وضع الحكم ورفعه بيد الشارع، فإذا كان مجهولاً كان مرفوعاً حقيقياً لو شمله حديث الرفع.

ولا يخفى عليك أن هذا الإشكال مبنى على كون الموصول مستعملاً في كل من الفعل والحكم، مع أنك عرفت أنه من المبهمات بمعنى «شئ» واستعمل في جميع فقرات الحديث في هذا المعنى المبهم.

نعم، موارد استعماله تختلف سعه وضيقاً بحسب مقدار دلالة صلته، فهو ينطبق في «ما لا يعلمون» على الفعل والحكم كليهما، ولا ينطبق في «ما اكرهوا عليه» إلا على الفعل فقط، لكن الانطباق غير الاستعمال، فإنه استعمل في جميع هذه الموارد في ذلك المعنى المبهم الذى وضع له، وإسناد الرفع إليه في جميعها مجازى؛ لأننا نرى وجود الأشياء غير المعلومه والمكره عليها، فلا يمكن الحكم بأنها مرفوعه غير موجوده، فلامحاله كان إسناد الرفع إليها مجازاً بلحاظ آثارها، فلا يلزم من شمول حديث الرفع للشبهات الحكمية كون الإسناد حقيقياً ومجازياً.

والحاصل: أن الاستدلال بفقره «ما لا يعلمون» من حديث الرفع على البرائه صحيح لا غبار عليه.

ثم إنه لا بأس بالبحث عن سائر فقرات الحديث إجمالاً، فنقول:

عُبر في أول الحديث بـ «رفع الخطأ والنسيان» ولا يمكن توجيهه بظاهره، لأن الأمر دائر بين إسناد الرفع إلى نفس هذين العنوانين حقيقةً، وبين إسناده إليهما مجازاً بلحاظ آثارهما.

ويرد على الأول أننا نجد الخطأ والنسيان كثيراً في الأمة الإسلاميّة، فكيف يمكن الحكم بأنهما مرفوعان عنهم حقيقةً؟!

وعلى الثاني ما عرفت (١) من عدم شمول حديث الرفع للأثر المترتب على نفس هذه العناوين التسعة، لاستلزامه كونها مقتضيه لثبوت ذلك الأثر ورفع كليهما، وهذا جمع بين المتنافيين.

فعلى هذا ما معنى «رفع الخطأ والنسيان»؟

أقول: المراد به هو «رفع ما أخطأوا وما نسوا».

ويؤيده أنه عُبر به في بعض الأحاديث المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام الناقله لكلام النبي صلى الله عليه وآله (٢)، فإنه يدلّ إمّا على أنّ اللفظ الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله كان مشتملاً على الموصول من أول الأمر، أو على أنّ اللفظ وإن كان بدون الموصول كما نقل في كتاب «الخصال» إلّا أنّه بمعنى ما اشتمل عليه.

ويؤيده أيضاً استدلال الفقهاء بحديث الرفع على عدم بطلان الصلاة بنسيان سجده واحده أو بنسيان التشهد مثلاً، فإنّ نسيان مثل التشهد أو السجده الواحد لا يرتبط بـ «رفع النسيان» إلّا إذا كان بمعنى «رفع ما نسوا» أي رفع جزئيه التشهد المنسىّ والسجده المنسىّ، فكانت الصلاة الفاقده لهما

ص: ٣٩٦

١- (١) راجع ص ٣٨٧.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ١٢: ٢٤، كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ٢.

صحيحه تامه الأجزاء.

والحاصل: أنّ الرفع اسند في هذه الفقرة من الحديث أيضاً إلى الموصول بلحاظ آثاره وأحكامه.

نسيان الأجزاء والشرائط

ثمّ إنّه لا بأس بصرف عنان الكلام إلى حكم نسيان جزء العباده أو شرطها وإنّه هل هو داخل تحت حديث الرفع أم لا؟ فإنّه أمر مختلف فيه وله آثار كثيره في الفقه، فنقول:

لا يخفى عليك أنّ النسيان تارةً يتعلّق بالحكم الشرعي، كما إذا نسي حرمه الخمر أو جزئيّه التشهد للصلاه، وأخرى بموضوعه، كما إذا نسي كون مايع خمراً وشربه مع العلم والذكر بكون الخمر حراماً، أو نسي الإتيان بالتشهد في الصلاه مع العلم - في خزانة ذاكرته - بجزئيته لها.

لا فرق بين نسيان الحكم والموضوع في جريان حديث الرفع في الأحكام التكليفيّه، فيجرى في موارد نسيان الخمر كليهما. وأمّا الأحكام الوضعيّة فلا بدّ من أفراد كلّ من الحكم والموضوع ببحث مستقلّ.

البحث حول نسيان الجزئيّه والشرطيّه

فنقول:

إذا نسينا جزئيّه شيءٍ أو شرطيته لعباده - كما إذا نسينا جزئيّه السوره أو شرطيّه الطهاره مثلاً للصلاه - كان حديث الرفع حاكماً على إطلاق أدلّه الجزئيّه والشرطيّه، كما كان حاكماً على إطلاق أدلّه الأحكام

ص: ٣٩٧

التكليفية، فيحكم بصحة الصلاة الفاقده للتشهد المنسي جزئيته أو الطهاره عن الخبث المنسي شرطيتها(1)، فلا تجب إعادته أو القضاء إذا تذكر في الوقت أو في خارجه، وذلك لعدم تغاير الأمر المتوجه إلى الناسي مع الأمر المتوجه إلى الذاكر، بل هاهنا أمر واحد شامل لجميع المكلفين، وهو «أقيموا الصلاة» مثلاً، وسائر الأدلة تبين حدود الأمور به وثغوره، فما دل على وجوب أربع ركعات على الحاضر وركعتين على المسافر إنما يدل على حدود الماهية الأمور بها في ذلك الدليل الكلي الشامل لجميع المكلفين، وكذا ما دل على كفيته صلاة القائم، والقاعد العاجز عن القيام، والمضطجع العاجز عنهما، والغريق المشرف على الموت، وصلاه واجد السائر وفاقده، وغيرها من حالات المكلفين المختلفه.

فالأمر بالنسبه إلى جميع هؤلاء الأشخاص واحد، وهو «أقيموا الصلاة» والأدلة الأخرى في مقام بيان مقدار أجزاء الأمور به وشرائطه بالنسبه إلى كل واحد منهم. والأمر هكذا في المقام، فإن ما دل على وجوب الصلاة مثلاً على كل مكلف يعم الذاكر والناسي، وحديث الرفع الذي هو حاكم على إطلاق دليل جزئيه التشهد مثلاً يدل على عدم جزئيته في حق من نسي الجزئيه، فيتحقق الامتثال بالصلاه المأتى بها الفاقده للتشهد، لانطباق الأمور به عليها، فلا تجب إعادته والقضاء إذا تذكر في الوقت أو خارجه.

ص: ٣٩٨

١- (١) ولا يخفى أن حديث «لاتعاد الصلاة إلا من خمسه: الطهور، والوقت، والقبله، والركوع، والسجود» - وسائل الشيعه ١: ٣٧١، كتاب الطهاره، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨ - ميز بلحاظ المستثنى والمستثنى منه الأجزاء والشرائط التي تجب إعاده الصلاة الفاقده لها مميلاً لا تجب إعاده منها، لكن البحث لا ينحصر في الصلاة، بل يعم جميع العبادات، على أن التمثيل بمثل التشهد والطهاره عن الخبث يكون مع قطع النظر عن حديث «لا تعاد». منه مدّ ظلّه.

وهكذا الأمر في باب نسيان الجزء أو الشرط، فإنَّ حديث الرفع كما كان حاكماً على إطلاق أدلّه الجزئيه والشرطيّه عند نسيانهما، كذلك كان حاكماً عليه في مورد نسيان الجزء أو الشرط.

بل الأمر هاهنا أولى بناءً على ما تقدّم (١) من توهم اختصاص الحديث بالموضوعات وعدم شموله للأحكام بملاحظه وحده السياق مع مثل فقرتي «ما اكرهوا عليه» و «ما اضطرّوا إليه».

والحاصل: أنّ حديث الرفع بلحاظ فقره «رفع النسيان» يكون حاكماً على إطلاق أدلّه الجزئيه والشرطيّه في مورد نسيان الحكم والموضوع كليهما، فتكون العباده الفاقده للجزء أو الشرط المنسيّ تامّه الأجزاء والشرائط.

لكن استشكل شمول حديث الرفع لنسيان الجزء أو الشرط تارةً: بأنّ المكلف إذا كان عالماً ذاكراً بجزئيه السوره أو شرطيه الطهاره فلا يمكن الحكم بصحّه صلاته الفاقده لهما.

وأخرى: بأنّه لا يمكن الحكم بصحّه صلاه الناسي للجزء أو الشرط إلّا إذا تعلّق الأمر بالنسبه إليه بالصلاه الفاقده لهما، كأن يقول الشارع - فيما إذا كانت الصلاه مرّبه من عشره أجزاء مثلاً - : «أيّها الناسي للسوره يكفيك الإتيان بالصلاه الفاقده لها المشتمله على الأجزاء التسعه الباقية» مع أنّ توجيه الخطاب إليه بهذا النحو يستلزم زوال نسيانه.

ويمكن الجواب عن الأوّل بأنّه خلط بين التمسك بفقره «رفع ما لا يعلمون» و «رفع النسيان» فإنّا لانتمسك في المقام بفقره «رفع ما لا يعلمون» كي يقال

ص: ٣٩٩

بأنه لا- يلائم العلم والذكر بالجزئية والشرطية، بل نتمسك بفقره «رفع النسيان» التي تكون بمعنى «رفع ما نسوا» والمكلف وإن كان ذاكراً بجزئية السورة للصلاة مثلاً، بحث لو سئل: «هل السورة جزء لها أم لا؟» يجيب بقوله:

«نعم، هي جزء لها» إلا أنه نسي الإتيان بها في مقام الامتثال، فيعمه قوله صلى الله عليه وآله:

«رفع النسيان» ويحكم بعدم جزئيتها.

وعن الثاني بأن تكليف كل من الذاكر والناسي لا يجب أن يكون مستقلاً عن الآخر، بأن يقول: «أيها الذاكر صلاتك مركبة من عشرة أجزاء، أحدها السورة» و «أيها الناسي صلاتك مركبة من تسعة أجزاء ولا يجب عليك السورة» بل للمولى طرق أخرى لذلك سليمه عن هذا الإشكال، منها أن يأمر الكل بخطاب واحد، ثم يأمر الذاكر بخطاب آخر لأجل إيجاب ما زاد على التكليف العام عليه، فيقول: «أيها الناس يجب عليكم الصلاة المركبة من أجزاء تسعة» ثم يقول للذاكر: «أيها الذاكر للسورة يجب عليك الإتيان بها أيضاً في صلاتك».

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

والمحقق النائيني رحمه الله أورد في المقام إشكالات عديده بقوله:

إنّ الوضع يتوجّه على المعدوم، فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجّه على الموجود فيجعله معدوماً، ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا- يترتب عليه آثار الوجود إن كان ذلك موافقاً للتوسعة والامتثال، وأما الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محلّ للرفع فيه، لأنّ رفع المعدوم لا يمكن

إلّا بالوضع والجعل، وحديث الرفع لا يتكفّل الوضع، بل مفاده الرفع.

ومن هنا يظهر أنّه لا يمكن تصحيح العباده الفاقده لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، فإنّه لامحلّ لورود الرفع على السوره المنسيه في الصلاه مثلاً لخلوّ صفحه الوجود عنها، مضافاً إلى أنّ الأثر المترتب على السوره ليس هو إلّا الأجزاء وصحّه العباده، ومع الغضّ عن أنّ الأجزاء والصحّه ليست من الآثار الشرعيه التي تقبل الوضع والرفع، لا يمكن أن يكون رفع السوره بلحاظ رفع أثر الأجزاء والصحّه، فإنّ ذلك يقتضى عدم الأجزاء وفساد العباده، وهذا يناهض الامتنان وينتج عكس المقصود، فإنّ المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العباده لافساده، فنفس الجزء أو الشرط المنسيّ موضوعاً وأثراً لا يشمل حديث الرفع ولا يمكن التشبّث به لتصحيح العباده، بل لا بدّ من التماس دليل آخر على الصحّه، وهو في الصلاه قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاه إلّا عن خمس».

و على ذلك يبتنى جمله من القواعد التي تسالم عليها الأصحاب في باب الخلل الواقع في الصلاه، من جملتها: أنّه لو كان المنسيّ من الأركان فما لم يدخل المصلّي في ركن آخر يجب عليه العود لتدارك الركن المنسيّ، ومع الدخول في ركن آخر تبطل الصلاه، بخلاف ما إذا كان المنسيّ من غير الأركان، فإنّه لا تبطل الصلاه بنسيانه وإن دخل في ركن آخر، بل إن كان الجزء من الأجزاء التي يجب قضائها بعد الصلاه يقضى، وإلّا فلا شيء عليه إلّا سجداً سهواً، ونحو ذلك من الفروع والقواعد التي تستفاد من «حديث لا تعاد» وقد استقصينا الكلام فيها في «رساله الخلل».

ولو كان المدرك في صحّه الصلاه الفاقده للجزء أو الشرط نسياناً

«حديث الرفع» كان اللازم صحّه الصلاه بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقاً، من غير فرق بين الأركان وغيرها، فإنه لا يمكن استفادته التفصيل من «حديث الرفع».

و يؤيد ذلك: أنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحّه الصلاه وغيرها من المركبات (١)، إنتهى كلامه ملخصاً.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

ويمكن المناقشه في جميع هذه الوجوه الخمسه التي أوردتها على التمسك بحديث الرفع في موارد نسيان الجزء أو الشرط. أما قوله: «لا يمكن تصحيح العباده الفاقده لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، فإنه لا محلّ لورود الرفع على السوره المنسيه في الصلاه مثلاً لخلوّ صفحه الوجود عنها».

فيرد عليه أولاً: أنه ينافي ما تقدّم منه رحمه الله من تفسير الرفع بالدفع (٢).

وثانياً: أنك قد عرفت شمول حديث الرفع للأموال العدميه كشموله للأموال الوجوديه، فإنّ المكلف لو نذر أن يشرب من ماء الفرات ثم اجبر على تركه لدلّ قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما اكرهوا عليه» على عدم وجوب كفاره مخالفه النذر عليه، مع أنّ مخالفه النذر ليست أمراً وجودياً، بل هي تتحقّق في ضمن ترك شرب ماء الفرات كما تقدّم (٣).

وثالثاً: أنك قد عرفت أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «رفع النسيان» يكون بمعنى «رفع

ص: ٤٠٢

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٣٥٣.

٢- (٢) راجع ص ٣٧٤.

٣- (٣) راجع ص ٣٨٦.

ما نسوا»(١) والمراد من الموصول فى المقام هو وجود المنسى لا عدمه وتركه، فإن النسيان إذا تعلّق بوجود الشىء يوجب تركه، لا إذا تعلّق بعدمه، فحديث الرفع يدلّ فى المقام على رفع الجزئيه عن وجود السوره المنسيه، فلا تكون جزءاً لصلاه الناسى.

وأما قوله: «مضافاً إلى أنّ الأثر المترتب على السوره ليس هو إلّا الإجزاء وصحّه العباده».

ففيه: أنّا لانسلم ذلك، فإنّ حديث الرفع لا يرتبط مباشرةً بالإجزاء وصحّه العباده، بل يرتبط بالجزئيه التى هى حكم شرعى وضعى، ويكون وضعها ورفعها بيد الشارع، سواء قلنا بكون الأحكام الوضعيه مجعولهً بالاستقلال أو بتبع جعل الأحكام التكليفيه، كأن يتعلّق الأمر بمجموعه أشياء وتنتزع منه الجزئيه لكل واحد منها.

فالرفع يتعلّق بالجزء المنسى بلحاظ أثره الشرعى الذى هو الجزئيه، ورفع الجزئيه يستلزم عقلاً الإجزاء وصحّه العباده الفاقده لذلك الجزء.

و بهذا انقدح الجواب عن الإشكال الثالث، فإنّ أثر الجزء المنسى، المرفوع بحديث الرفع هو الجزئيه لا الإجزاء والصحّه كى يقتضى عدم الإجزاء وفساد العباده وينافى الامتنان وينتج عكس المقصود.

وأما عدم صحّه الصلاه فى موارد نسيان الركن إنّما هو لأجل تخصيص حديث الرفع بمثل حديث «لاتعاد» الذى يدلّ على بطلان الصلاه ولزوم إعادتها فى موارد نسيان الأجزاء الركيته.

نعم، لو لم يكن حديث «لاتعاد» لتمسكنا بحديث الرفع فى جميع أجزاء

ص: ٤٠٣

الصلاه وحكمنا بصحتها في موارد نسيان الجزء، سواء كان ركناً أو غير ركن.

وأما قوله: «إنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلاه وغيرها من سائر المركبات».

ففيه: أن كثيراً من أكابر الفقهاء - كالشيخ الأنصاري والعلامة والمحقق وغيرهم - تمسكوا في موارد نسيان الجزء والشرط بحديث الرفع، فدعوى عدم كونه معهوداً بينهم غير صحيح.

هل يعمّ الحديث الإكراه على فعل الحرام أو ترك الواجب أم لا؟

هاهنا مقامان من البحث:

الأول: في الإكراه على ترك الواجب أو فعل الحرام من الأحكام التكليفية.

الثاني: في الإكراه على إيجاد المانع أو ترك الجزء أو الشرط في العبادات.

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام الأول

أما المقام الأول: فقد ذهب المحقق العراقي رحمه الله إلى عدم جريان فقره «ما اكرهوا عليه» في الأحكام التكليفية، حيث قال:

و الظاهر اختصاص مجرى «الرفع» في هذا العنوان بباب المعاملات بالمعنى الأخص، بعكس «الرفع» في عنوان «الاضطرار» فلا يجرى في التكليفات من الواجبات والمحرمات، لأن الإكراه على الشيء يصدق بمجرد عدم الرضا وعدم طيب النفس بإيجاده، ولذا يصدق عنوان الإكراه على المعامله بمجرد التوعيد على تركها ولو بأخذ مال يسير لا يكون تحمّله حرجياً عليه، حتى مع إمكان التفصي بالتوريه ونحوها، كما هو ظاهر النصوص والأصحاب.

ومن المعلوم بداهه عدم كفايه ذلك في تسويغ ترك الواجبات ما لم ينته إلى

المشقة الشديده الموجه للعسر والخرج فضلاً عن الاقتحام في ارتكاب المحرمات التي لا يسوغها إلا الاضطرار.

ومن هنا لم يلتزم أحد بجواز ترك الواجب بمطلق الإكراه عليه ولو لم يبلغ إلى حدّ الحرج.

نعم، لو بلغ الإكراه إلى حدّ الحرج جاز ذلك، ولكنه حينئذٍ من جهة «الحرج» لا الإكراه.

بخلاف باب المعاملات، حيث إنّ بنائهم فيها على كفايه مطلق الإكراه على المعامله، ولو بإيعاد ضرر يسير على تركها في فساد المعامله (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ الإكراه على ترك الواجبات قد يبلغ حدّ المشقة الشديده الموجه للعسر والخرج، فيجوز لأجل صدق «الحرج» عليه المنفّى في الشريعة، لا لأجل صدق «الإكراه» المرفوع في الروايه، وقد لا يبلغ ذلك، فلا يكفي صرف الإكراه في تسويغ ترك الواجبات.

وكذلك الأمر في الإكراه على فعل المحرمات، فإنّه قد يبلغ حدّ الاضطرار، فيدخل تحت عنوان «رفع ما اضطرّوا إليه» وقد لا يبلغ ذلك، فلا يكفي مجرد الإكراه في جوازها.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وفيه أولاً: أنّ في الفتاوى وكذلك في الروايات شواهد على جريان حديث الرفع بلحاظ فقره «ما اكرهوا عليه» في موارد الإكراه على ترك الواجبات

ص: ٤٠٥

أمّا الفتاوى: فمنها: ما جاء فى كلمات الفقهاء من أنّ الزوج إذا أكره زوجته الصائمه فى شهر رمضان على الجماع فلا تجب عليها الكفّاره، مع أنّه لو لا الإكراه لوجبت عليها، لحرمة الجماع على الصائم كما لا يخفى.

ومنها: ما جاء فى كلماتهم من أنّ المرأه العفيفه إذا اكرهت على الزنا فلم يكن فعلها حراماً، ولم يترتب عليه وجوب الحدّ.

وأما الروايات: فقد ورد فى بعضها أنّ قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «رفع ما اكرهوا عليه» ناظر إلى قوله تعالى - فى الآيه ١٠٦ من سوره النحل -: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (١).

واستفاضت الأخبار على أنّ هذه الآيه نزلت فى «عمّار» الذى اكره على سبّ النبى والبرائه منه صلى الله عليه وآله (٢).

ص: ٤٠٦

١- (١) راجع وسائل الشيعه ٢١٨:١٦، كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهى وما يناسبهما، الحديث ١٠.

٢- (٢) فى الدرّ المنثور ٢٤٨:٤: «وأخرج عبد الرزّاق وابن سعد وابن جرير وابن أبى حاتم وابن مردويه والحاكم و صحّحه، والبيهقى فى الدلائل من طريق أبى عبيده بن محمّد بن عمّار، عن أبيه قال: أخذ المشركون عمّار بن ياسر فلم يتركوه حتّى سبّ النبى صلى الله عليه وآله وذكر آلهتهم بخير، ثم تركوه، فلتمّ أتى رسول الله صلى الله عليه وآله قال: شرّ ما تركت حتّى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير، قال: كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئنّ بالإيمان، قال: إن عادوا فعد، فنزلت «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». وفى مجمع البيان ٣٨٧:٦: «قيل: نزلت قوله: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» فى جماعه اكرهوا، وهم عمّار، وياسر أبوه، وأمّه سميه، وصهيب، وبلال، وخبّاب، عدّبوا وقتل أبوعمّار وأمّه، وأعطاهم عمّار بلسانه ما أرادوا منه، ثم أخبر سبحانه بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فقال قوم: كفر عمّار، فقال صلى الله عليه وآله: كلّا، إنّ عمّاراً ملئى إيماناً من قرنه إلى قدمه واختلط الإيمان بلحمه ودمه، وجاء عمّار إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يبكى، فقال صلى الله عليه وآله: ما ورائك؟ فقال: شرّ يا رسول الله، ما تركت حتّى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير، فجعل رسول الله صلى الله عليه وآله يمسح عينيه ويقول: إن عادوا لك فعد لهم بما قلت، فنزلت الآيه، عن ابن عبّاس وقتاده». وفى وسائل الشيعه ٢٣٠:١٦، كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهى وما يناسبهما، الحديث ١٣: «عن عبدالله بن عجلان، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سألته فقلت له: إنّ الضحّاك قد ظهر بالكوفه، و يوشك أن ندعى إلى البرائه من علىّ عليه السلام، فكيف نصنع؟ قال: فابراً منه، قلت: أيهما أحبّ إليك؟ قال: أن تمضوا على ما مضى عليه عمّار بن ياسر، اخذ بمكّه، فقالوا له: ابرأ من رسول الله صلى الله عليه وآله فبرأ منه، فأنزل الله عزّ وجلّ عذره: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». م - ح - ى.

فسبّ النبيّ والتبرّى منه صلى الله عليه و آله يكون من المحرّمات التكليفيّة، ومع ذلك كان مرفوعاً إذا وقع عن إكراه، كما في قصّه عمّار بن ياسر، فكيف يمكن القول بعدم شمول حديث الرفع المحرّمات التكليفيّة؟!

وثانياً: ما الدليل على التفصيل بين الإكراه على المحرّمات وعلى ترك الواجبات، حيث ذهبتم في القسم الأوّل إلى لزوم بلوغ الإكراه حدّ الاضطرار ودخوله تحت عنوان «رفع ما اضطرّوا إليه» وفي القسم الثانی إلى بقائه تحت عنوان «ما اكروهوا إليه» لكن مع تقييده بأن يصدق عليه عنوان «الخرج» بحيث لو لم يكن حديث الرفع لكان الوجوب مرفوعاً أيضاً بقاعده نفى العسر والخرج.

على أنّه لا معنى لدخول الإكراه على ترك الواجب في قاعده نفى الخرج؛ لأنّه إن ارید كون المكروه عليه - وهو ترك الواجب - حرجياً، فلا يعقل أن يكون حرجیه الترك موجه لرفع الوجوب عن الفعل، بل قاعده نفى الخرج تختصّ بموارد حرجیه فعل الواجب، كالوضوء والغسل ونحوهما.

وإن ارید كون الضرر المتوعّد به من قبل المكروه حرجياً لا يتحمّل عادةً - كما إذا أوعده بإحراق بيته أو قتل ولده لو لم يترك الصلاة - فلا ربط له بقاعده نفى الخرج، فإنّ هذه القاعده تختصّ بموارد حرجیه التكليف الإلهی من الوجوب والحرمة، حيث قال تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١).

ص: ٤٠٧

و بالجمله: ماذا يكون حرجياً في المقام؟ هل هو فعل الواجب؟ فهو خلاف الفرض، أو تركه؟ فلا يعقل أن تعمه قاعده نفى الحرج وينتج رفع الوجوب عن الفعل، أو الضرر المتوعد به من قبل الظالم المكروه؟ فهو لا يرتبط بقاعده نفى الحرج التي تختص بموارد التكاليف الإلهية.

والحاصل: أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما اكرهوا عليه» يعم الإكراه على المحرمات وترك الواجبات، كما يعم الوضعيات والمعاملات.

تذكرة

نعم، لابد من ملاحظه مقدار أهميته الواجب الذي اكره على تركه والحرام الذي اكره على فعله، فإن بعض الواجبات والمحرمات تكون من التكاليف المهمّة التي لا يجوز مخالفتها بمثل الإكراه، فإنّ التقيّه وإن شرّعت وورد في بعض الروايات أنّ «التقيّه في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له»^(١) لكن ورد في بعضها الآخر: «إنما جعلت التقيّه ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّه الدم فلا تقيّه»^(٢).

وهذا شاهد على أنّ بعض التكاليف لا يجوز مخالفتها بصرف التقيّه والإكراه، أو بمثل الاضطراب أو قاعده نفى العسر والحرج، فلا يجوز قتل نفس محترمه ولو اكره على قتل نفسه في صورته المخالفه، ولا يجوز الزنا ولو كان حرجياً، ولا يسقط اعتبار إذن الجارية أو إذن أبيها في عقد نكاحها ولو كان

ص: ٤٠٨

١- (١) وسائل الشيعه ١٦: ٢١٤، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٦: ٢٣٥، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ٢.

مستلزماً للعسر والحرَج والمشقَّة، ولا يمكن التمسك بمثل «رفع ما اكرهوا عليه» و «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و «رفع ما اضطرُّوا إليه» في هذه الموارد وأمثالها.

وبالجملة: لا بدَّ في جريان مثل هذه القواعد وعدم جريانها من ملاحظه الأهمَّ والمهمَّ، فلو كان مصلحه دفع الضرر عن العباد والامتنان عليهم - التي شرَّعت لأجلها هذه القواعد - أقوى من مصلحه فعل الواجب وترك الحرام لكانت حاكمه على دليل وجوب الواجب أو حرمة الحرام، كما إذا اضطرَّ إلى شرب الخمر أو اكره على ترك ردِّ السلام.

وأما إذا كان مصلحه الواجب أو مفسده الحرام أقوى من الامتنان ودفع الضرر فلا.

ومن هنا انقدح لك أنّ بعض الأحكام تختلف بالنسبه إلى أشخاص مختلفه، فلا بدَّ من رعايتها لبعض الأشخاص حتّى في موارد الإكراه والاضطرار والعسر والحرَج وسائر القواعد الامتنائيّه، دون بعضهم، مثلاً يجوز لعوامّ الناس شرب الخمر علناً إذا اكرهوا على ذلك، وأما إذا اكره سراً من كان اسوه للناس وعمله ملاكاً لعملهم على شرب الخمر في المألّ العامّ فلا يجوز له ذلك.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

وأما المقام الثاني: فلا بدَّ فيه من التفصيل، فإنّ الإكراه على إيجاد المانع مشول لحديث الرفع، دون الإكراه على ترك الجزء أو الشرط، فلو اكره المكلف على الإتيان بالصلاه في ثوب متنجّس لجاز التمسك بقوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما اكرهوا عليه» للحكم بعدم مانعيّه النجس المكره عليه لها، فتصحّ الصلاه، وذلك لأنّ الإكراه تعلق بوجود المانع، وله أثر شرعي، وهو المانعيّه، فترفع بحديث الرفع، بخلاف مسأله الجزء أو الشرط، فإنّ الإكراه تعلق بتركهما، وليس له أثر

شرعى، فإنَّ الجزئيه والشرطيّه من آثار وجود الجزء أو الشرط، لا من آثار عدمهما، فلا يمكن رفعهما بفقره «رفع ما اكرهوا عليه». إن قلت: نعم، ولكنَّ البطلان ووجوب الإعادة من آثار عدمهما، فإنَّ الجزء أو الشرط لو ترك اختياراً لبطلت العباده ووجبت الإعادة، فيمكن رفع وجوب إعادته الفاعله للجزء أو الشرط لأجل الإكراه. قلت: كلّما، فإنَّ البطلان ووجوب الإعادة من الآثار العقليّه لترك الجزء أو الشرط، لا من آثاره الشرعيّه، فلا يمكن رفعه بحديث الرفع (١).

البحث حول جريان «حديث الرفع» فى الأسباب والمسببات

و هاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فى الأسباب

وليعلم أنّ النسيان والإكراه والاضطرار تارة يرتبط بنفس السبب، وأخرى بخصوصيّته من خصوصيّاته.

لا إشكال فى أنّ نسيان أصل السبب مساوق لعدم تحقّق المعامله، ولا إشكال أيضاً فى بطلان المعامله المكره عليها، فلا يقع البيع أو النكاح أو الطلاق عن إكراه.

نعم، لا- يمكن القول بعدم وقوع المعامله المضطرّ إليها، فإنَّ التمسّك بـ «رفع ما اضطرّوا إليه» للحكم ببطلان هذا النوع من المعامله خلاف الامتنان الذى لأجله ورد حديث الرفع، فإنَّ من اضطرّ إلى بيع داره لأجل صرف ثمنها فى معالجه مرضه مثلاً لوقع فى صعوبه ومشقّه شديده لو قلنا ببطلان البيع وعدم

ص: ٤١٠

١- (١) نعم، يمكن التمسّك بحديث «لا تعاد» فى خصوص الصلاه. منه مدّ ظله.

تملكه للثمن.

وأما إذا ارتبط النسيان أو الإكراه أو الاضطرار بإحدى خصوصيات السبب - كما إذا باع داره اختياراً وبطيب نفسه من دون وقوع نسيان أو إكراه أو اضطرار في مورد نفس البيع، إلّا أننا قلنا باعتبار العريته في صيغته، والبايع نسي ذلك فأوقعها بالفارسيه، أو اكره عليه أو لم يتمكن من التلفظ بالعريته فاضطرّ إلى الفارسيه - فما هو حكمه؟

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى عدم اندراجه في حديث الرفع حيث قال:

أما الأسباب: فمجمّل الكلام فيها، هو أنّ وقوع النسيان والإكراه أو الاضطرار في ناحيه السبب لا تقتضى تأثيرها في المسبب ولا تندرج في «حديث الرفع» لما تقدّم في باب الأجزاء والشرائط من أنّ حديث الرفع لا يتكفّل تنزيل الفاقد منزله الواحد ولا يثبت أمراً لم يكن، فلو اضطرّ إلى إيقاع العقد بالفارسيه أو اكره عليه أو نسي العريته كان العقد باطلاً- بناءً على اشتراط العريته في العقد، فإنّ رفع العقد الفارسي لا يقتضى وقوع العقد العربي، وليس للعقد الفارسي أثر يصحّ رفعه بلحاظ رفع أثره، وشرطيّه العريته ليست هي المنسيه حتّى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطيّه (١)، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

والحقّ هو التفصيل بين الإكراه والاضطرار وبين النسيان.

وذلك لما تقدّم في مسأله أجزاء العبادات وشرائطها، فإنّ المكره عليه

ص: ٤١١

والمضطرّ إليه هو ترك العربيّه الذي ليس له أثر شرعى قابل للارتفاع بحديث الرفع كما قال المحقّق النائيني رحمه الله.

بخلاف النسيان، فإنّ المنسىّ هو نفس العربيّه التي لها أثر شرعى، وهو الشرطيّه لصحّه العقد، فيمكن شمول عنوان «رفع ما نسوا» للعربيّه بلحاظ هذا الأثر الشرعى، فيختصّ شرطيتها بحال الذكر ويصحّ العقد الفارسي في حال نسيان العربيّه.

المقام الثاني: فى المسببات

كلام المحقّق النائيني رحمه الله فى ذلك:

قال المحقّق النائيني رحمه الله:

وأما المسببات: فهى على قسمين: فإنّها تارة تكون من الأمور الاعتباريّة ليس لها ما بحذاء فى وعاء العين، بل وعائها وعاء الاعتبار - كالملكيه والزوجيه والرقية ونحو ذلك من الوضعيات الاعتباريّة التى أمضاها الشارع - وأخرى تكون من الأمور الواقعيّه التى كشف عنها الشارع كالطهاره والنجاسه الخبيثه على احتمال قواه الشيخ قدس سره وإن ضعّفناه نحن فى محلّه، ويأتى بيانه فى مبحث الاستصحاب.

أما القسم الأوّل: فهو بنفسه ممّا تناله يد الوضع والرفع التشريعى، على ما هو الحقّ عندنا من أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعيّة يستقلّ بالجعل وليس منتزعاً من الأحكام التكليفيّه، فلو فرض أنّه أمكن أن يقع المسبّب عن إكراه ونحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال، فينزل المسبّب منزله العدم، وكأنّه لم يقع، ويلزمه عدم ترتيب الآثار المترتبه على المسبّب، من حلّيه الأكل وجواز التصرف فى باب العقود والإيقاعات.

لا- أقول: إنّ الرفع تعلّق بالآثار، بل تعلّق بنفس المسبّب، لأنّه بنفسه ممّا تناله يد الرفع، ولكن رفعه يقتضى رفع الآثار، لارتفاع العرض بارتفاع موضوعه، ولكن فرض وقوع المسبّب عن إكراه ونحوه فى غايه الإشكال، فإنّ الإكراه إنّما يتعلّق بإيجاد الأسباب، وقد ذكرنا فى كتاب البيع ما قيل وما يمكن أن يقال فى المقام.

وأما القسم الثانى: وهو ما إذا كان المسبّب من الأمور الواقعيّة التى كشف عنها الشارع - كالطهاره والنجاسه - فهو ممّا لا تناله يد الرفع والوضع التشريعى، لأنّه من الأمور التكوينيّة وهى تدور مدار وجودها التكوينى متى تحقّقت ووجدت، لا- تقبل الرفع التشريعى، بل رفعها لا بدّ وأن يكون من سنخ وضعها تكويناً.

نعم، يصحّ أن يتعلّق الرفع التشريعى بها بلحاظ ما ربّ عليها من الآثار الشرعيّة. ولا يتوهم أنّ لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابه أو عدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسه، بدعوى أنّ الجنابه المكروه عليها وإن لم تقبل الرفع التشريعى، إلّا أنّها باعتبار ما لها من الأثر - وهو الغسل - قابله للرفع، فإنّ الغسل والتطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما عقيب الجنابه والنجاسه مطلقاً، من غير فرق بين الجنابه والنجاسه الاختياريّه وغيرها، فتأمل، فإنّ المقام يحتاج إلى بسط من الكلام لا يسعه المجال(1)، إنتهى كلامه.

و يرد على ذيل كلامه أنّ إطلاق أدلّه وجوب الغسل عقيب الجنابه والتطهير عقيب النجاسه لا يقتضى عدم جريان حديث الرفع فى موارد الإكراه

ص: ٤١٣

على الجنابه أو النجاسه، ضروره أنّ أدلّه الأحكام الأوليه فى سائر موارد حديث الرفع أيضاً مطلقه، ومع ذلك حديث الرفع حاكم عليها، ألا ترى أنّ ما دلّ على حرمة شرب الخمر يعمّ الشرب الاختيارى والإكراهى كليهما، وقوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما اكرهوا عليه» حاكم عليه ويستنتج من مجموع الدليلين اختصاص الحرمة بحال الاختيار؟

فالمقام أيضاً كذلك، لأنّ ما دلّ فرضاً على وجوب الغسل عقيب الجنابه والتطهير عقيب النجاسه وإن كان مطلقاً، إلّا أنّ «رفع ما اكرهوا عليه» حاكم عليه، فلازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابه وعدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسه، وهل يمكن الالتزام بذلك؟!

والجواب الصحيح عن هذا الإشكال: هو أنّا لانسلّم وجوب غسل الجنابه، فإنّه لو كان واجباً لكان وجوبه غيرتاً مقدّمياً، وتقدّم البحث حول وجوب مقدّمه الواجب وثبت هناك عدم وجوبها.

نعم، غسل الجنابه شرط لصحّحه الصلاه بمقتضى قوله عليه السلام: «لا صلاه إلّا بطهور»^(١) إلّا أنّه لا يرتبط بما اكره عليه، وهو الجنابه، لكى يرفع بحديث الرفع.

هذا تمام الكلام فى الروايه الأولى.

الاستدلال على البرائه بحديث «كلّ شىء مطلق...»

ومن الأخبار التى تمسّيكوا بها على البرائه ما رواه الصدوق رحمه الله بقوله: قال الصادق عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى»^(٢).

ص: ٤١٤

١- (١) وسائل الشيعه ١: ٣١٥، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٦: ٢٨٩، كتاب الصلاه، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

وهذا الحديث وإن كان مرسلًا، إلّا أنّ هذا النوع من الإرسال لا يسقطه عن الحجّية، لأنّ ظاهره أنّ الوسائط كانوا في كمال الوثوق عند الصدوق رحمه الله بحيث أسند الحديث إلى المعصوم عليه السلام بنحو الجزم، فعبر ب «قال الصادق عليه السلام» والذي لا يكون حجّج من المراسيل هو ما نقل بمثل «عن بعض أصحابنا»، «عن رجل»، «روى أنّه عليه السلام قال كذا» ونحوها، فلامجال للمناقشه في سند الحديث.

فلا بدّ من تركيز البحث على دلالته، ولأبأس بالبحث في الوجوه المحتمله فيه بحسب مقام الثبوت أوّلاً، ثمّ في ما دلّ عليه بحسب مقام الاستظهار والإثبات ثانياً، فنقول:

أمّا بحسب مقام الثبوت، فلا بدّ من ملاحظه معانى الألفاظ المستعمله في الحديث لكي يتّضح الوجوه المحتمله فيه.

فنقول:

ما المراد من كلمه «مطلق»؟

أمّا كلمه «مطلق» فحيث إنّه استعمل هاهنا في مقابل «النهى» فلامحاله كان بمعنى «مباح» وهل اريد به «الإباحه الشرعيه الواقعيه» أو «الظاهريه» أو «الإباحه العقليه (١)»؟ فيه وجوه.

ولا ريب في أنّ الوجه الثاني هو الذي يرتبط بمسأله البرائه، لكونه عبارة عن الإباحه الظاهريه في مورد الشكّ في الحكم الواقعي.

ص: ٤١٥

١- (١) اختلفوا في أنّ الأصل الأولى في الأشياء - قبل جعل أحكامها الشرعيه - هل هو الإباحه أو الحظر، بمعنى أنّ العقل هل يحكم بجواز التصرف فيها أو بمنعه؟ واحتمال إرادته الإباحه العقليه من الحديث بعيد، لكنّه صرف احتمال في مقام الثبوت. منه مدّ ظله.

وأما الإباحة الشرعيّة الواقعيّة - التي موضوعها هو الأشياء بعناوينها الأولى لا بما هي مشكوكه الحكم - والإباحة العقليّة فأجيبان عن المقام، كما لا يخفى.

ما المراد من كلمة «يرد»؟

وللفظ «الورود» هاهنا احتمالان:

أ - أن يكون بمعنى جعل الحكم.

ب - أن يكون بمعنى وصول الحكم إلى المكلف.

و على هذا الاحتمال الثاني لا يصدق «الورود» على جعل الحكم واقعاً ما لم يصل إلى المكلف.

ولا يخفى أنّ الاستدلال بالحديث لا يتمّ إلأعلى هذا الاحتمال، لأنّ الكلام في باب البرائه إنّما هو في أنّ شرب التتن مثلاً لو كان في الواقع حراماً، لكنّ المكلف كان شاكاً في حكمه الواقعي، لعدم وصوله إليه، فهل يجوز له التمسك بأصالة البرائه أم لا؟

ما المراد من كلمة «نهى»؟

لا- ريب في أنّ كلّ نهى لابدّ من أن يتعلّق بشيءٍ، والمراد من النهى هاهنا إمّا النهى المتعلّق بالعناوين الواقعيّة أو الأعمّ منه ومن الظاهري، كالمستفاد من الاحتياط.

ولا يخفى عليك أنّ النهى لو كان أعمّ لتقدّم أدلّه الاحتياط - على فرض تماميّتها - على هذا الحديث، لأنّه يدلّ على كون حلّيه الأشياء مشروطه بعدم ورود النهى، وأدله الاحتياط وإن لم تكن بلسان النهى، إلّا أنّها بمعناه، حيث إنّ

الاحتياط في شرب التن مثلاً هو الاجتناب عنه.

بخلاف ما إذا اريد منه خصوص النهى المتعلق بالعناوين الواقعيه، فحينئذ يقع التعارض بينه وبين أدله الاحتياط كما لا يخفى.

وقد أشرنا إلى أن الاستدلال بالحديث في مبحث البرائث مبني على ما إذا اريد من «الإطلاق» الإباحه الظاهريه، ومن «الورود» الوصول إلى المكلف.

نعم، لا فرق في ذلك بين كون «النهى» متعلقاً بالعناوين الواقعيه وبين كونه أعم منه وممياً تعلق بالأشياء بعنوان أنها مجهوله الحكم، لكنه بناءً على الأول يدل على عدم وجوب الاحتياط، فلو تمت أدله الاحتياط سنداً ودلاله لوقع التعارض بينهما.

وبناءً على الثانى كان مدلوله شبيهه قاعده قبح العقاب بلا بيان، فكان أدله الاحتياط وارده عليه، لكونها بياناً له.

البحث حول ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

ذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى امتناع احتمالين من الاحتمالات المتقدمه:

الأول: أن يراد من «الإطلاق» فى قوله: «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» الإباحه الشرعيه الواقعيه، ومن «الورود» أصل صدور النهى من الشارع، سواء وصل إلى المكلف أم لم يصل.

وذلك لأنّ الشىء لا يمكن أن يكون مباحاً واقعاً إلا إذا لم يكن فيه اقتضاء المصلحه ولا اقتضاء المفسده، وما كان كذلك لا يمكن أن يتعلق به النهى، لكونه كاشفاً عن المفسده، فالجمع بين إباحه كلّ شىء واقعاً بمقتضى «كلّ شىء مطلق» وبين تحريم بعضها بمقتضى «حتى يرد فيه نهى» أمر مستحيل، لكونه كاشفاً عن كون ذلك البعض المحرّم مقتضياً للمفسده وغير مقتضى لها،

وهذا ممتنع.

لا- يقال: يمكن أن يكون الشيء بعنوانه الأوّلى مباحاً، وبمعنواً آخر حراماً، كالماء المغصوب، فإنّه بما أنّه ماء يكون مباحاً، وبما أنّه مغصوب يكون حراماً.

فإنّه يقال: هذا خلاف ظاهر الحديث، فإنّه ظاهر في تعلّق الإباحه والنهي بشيء واحد.

هذا إذا اريد ما هو ظاهر الخبر من كون الإباحه معيّاه بورود النهي في موردها. وأمّا إذا اريد بورود النهي تحديد الموضوع وتقييده، بأن يكون المراد أنّ ما لم يرد فيه نهى مباح، وأنّ ما ورد فيه نهى ليس بمباح، فهو إن كان بنحو المعرفيه فلامحاله يكون حمل الخبر عليه حملاً على ما هو كالبديهي الذي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام، وإن كان بمعنى تقييد موضوع أحد الضدّين بعدم الضدّ الآخر حدوثاً أو بقاءً فهو غير معقول، لأنّ عدم الضدّ ليس شرطاً لوجود ضده لحدوثاً ولا بقاءً، ولا معنى لتقييد موضوع الإباحه بعدم ورود النهي حقيقة إلّا شرطيته (1).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في أوّل الاحتمالين الذين قال بامتناعهما.

ويمكن أن يناقش فيه بأنّ الأحكام - ومنها الإباحه - وإن كانت تابعه للمصالح والمفاسد، إلّا أنّ هذه المصالح والمفاسد كما تكون في نفس متعلّقات الأحكام يمكن أن تكون خارجة عنها، وكان صدور الأمر أو النهي بلحاظ هذه المصالح أو المفاسد الخارجه.

الآ- ترى أنّ جلّ النجاسات تكون نجاستها لأجل قذاره ذاتيه، بخلاف المشرك أو مطلق الكافر، ضروره أنّا نعلم أنّه بنفسه ليس حاملاً للخبائثه

ص: ٤١٨

والقذاره، ولعلّ الوجه في الحكم بنجاسته أنّ الشارع كره الاختلاط التامّ بينه وبين المسلمين، لأنّ في الاختلاط مظنّه تأثرهم من أفكاره الباطله، فجعله نجساً ليجتنبوا عنه.

فلعلّ بعض الأحكام التكليفيّه أيضاً كانت تابعه لمصلحه أو مفسده خارجه عن ذات متعلقاتها، فيمكن أن يحكم الشارع بإباحه الشئ واقعاً بلحاظ خلوه ذاتاً عن المصلحه والمفسده، ثمّ ينهى عنه لأجل مفسده خارجيه.

وأما ما ذكره رحمه الله - من عدم إمكان تقييد موضوع الإباحه بعدم ورود النهي، لأنّ عدم الضدّ ليس شرطاً لوجود ضده لاحدوثاً ولا بقاءً - فيظهر جوابه ممّا تقدّم في مسأله «اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده» من اختصاص التضادّ بالتكويّنات، فلا تضادّ في الأحكام التي هي من الاعتباريات.

وأما ما أفاده رحمه الله - من عدم إمكان إرادته تحديد الموضوع وتقييده بورود النهي بنحو المعرفيه، لاستلزامه حمل الخبر على ما هو كالبيدهي الذي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام - ففيه: أنّ الأشياء قبل ورود الشرع محكوماه بأصالة الإباحه أو الحظر العقليّه - على اختلاف في ذلك - من دون أن تكون محكوماه بحكم شرعي أصلاً، وأمّا إذا ورد في لسان الشرع: «كلّ شئ مطلق حتّى يرد فيه نهى» يدلّ على أنّ ما لم يرد فيه نهى مباح شرعاً، وما ورد فيه نهى ليس بمباح كذلك، ولا يتمكّن الإنسان من إدراك ما هو مباح أو غير مباح في الشريعة قبل بيان الشارع، فكيف يمكن القول بأنّ مدلول الروايه على هذا الفرض أمر بيدهي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام!؟

الثاني من الاحتمالين الذين ذهب المحقّق الاصفهاني رحمه الله إلى امتناعهما: هو أن

يراد من «الإطلاق» الإباحه الشرعيه الظاهريه، ومن «الورود» صدور النهي من الشارع، سواء وصل إلى المكلف أم لم يصل، وذكر لإثبات امتناع هذا الاحتمال وجوهاً ثلاثة:

أ - أنّ الإباحه الظاهريه التي موضوعها المشكوك لا يعقل أن تكون معيّنه إلا بالعلم، ولا محددّه إلا بعدمه، لا بأمر واقعي يجمع الشكّ، وإلا لزم تخلف الحكم عن موضوعه التام.

وبعبارة اخرى: كان مفاد الروايه على هذا الاحتمال «كلّ شيء شكّ في أنّه مباح أو حرام واقعاً فهو مباح ظاهراً حتّى يرد فيه نهى من قبل الشارع، سواء وصل هذا النهى إلى المكلف وتبدّل شكّه إلى العلم بالحرمة أم لا؟» وهل هذا إلّا ارتفاع الإباحه الظاهريه مع بقاء موضوعه الذي هو الشكّ في الحكم الواقعي؟!

والحكم يستحيل أن يتخلف عن موضوعه التام، كما يستحيل أن يتخلف المعلول عن علته التامه (1).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الوجه الأول.

وفيه أولاً: أنّه مبني على كون «حتّى يرد فيه نهى» غايه للحكم.

وأما لو كان قيداً للموضوع فلا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه.

توضيح ذلك: أنّ الحديث بناءً على القيديه يكون بمعنى «كلّ شيء شكّ في حليته وحرمة ولم يرد فيه نهى واقعاً فهو مباح بالإباحه الظاهريه».

فالموضوع مقيد بقيدين، ويكفي في انتفائه انتفاء أحدهما، لأنّ المقيد بقيود متعدده ينتفى بانتفاء أحد تلك القيود، كما أنّ المركب من أجزاء متعدده ينتفى

ص: ٤٢٠

بانتفاء أحد تلك الأجزاء.

فالشىء الذى شكَّ فى حليته وحرمة لو ورد فيه نهى واقعاً لانتفى الإباحه الظاهريه لأجل انتفاء موضوعه، فلا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه كما لا يخفى.

وثانياً: أن الحكم يمتنع أن يتخلف عن موضوعه إذا كان الموضوع عله له، وهو مبنى على كون الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد التى فى متعلقاتها، كى تكون المصلحه اللازمه الاستيفاء عله للوجوب والمفسده اللازمه الاجتناب عله للحرمة.

وأما إذا كان الحكم تابعاً لبعض مصالح اجتماعيه اخرى خارجه عما تعلق به - مثل ما عرفت فى مسأله نجاسه المشرك أو مطلق الكافر التى عبّر عنها بعضهم بأنها نجاسه سياسيه لا أنها حكم تابع لقذاره فى متعلقه - فلا يمتنع تخلف الحكم عن موضوعه، لعدم كون الموضوع حينئذ عله للحكم كى يلزم من تخلف الحكم عنه تخلف المعلول عن علته.

ب - أن الإباحه حيث إنها مغيايه بصدور النهى واقعاً أو محدده بعدم صدوره واقعاً، والغايه أو القيد مشكوك الحصول فلامحاله يحتاج إلى استصحاب عدم صدوره.

واستصحاب عدم صدور النهى إن كان لغرض إثبات عدم الحرمة ظاهراً فلانحتاج إلى التمسك بالحديث، ضروره أنا إذا شكنا فى حرمة شرب التتن مثلاً وكنا بصدد إثبات عدم حرمة ظاهراً ووصلنا إلى هذا الغرض من طريق استصحاب عدم ورود نهى فيه فلا معنى للتمسك بحديث «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» للوصول إلى ذلك الغرض كما هو واضح.

ص: ٤٢١

وبعبارة اخرى: كان الاستدلال لإثبات المقصد بالأصل لا بالخبر.

وإن كان لغرض إثبات الإباحة التي هي حكم إثباتي فقد عرفت عدم إمكان إرادته الإباحة الواقعيه (١) ولا الظاهريه (٢) من الحديث.

وإن كان الغرض إثبات الإباحة العقليته وعدم الحظر العقلي، ففيه: أنّ الاستصحاب وسائر الأصول العمليته لا يمكن أن تجرى لمثل هذا الغرض، لأنّ المستصحب وما يثبت بواسطه سائر الأصول لا بدّ من أن تكون إما أثراً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي كما ثبت في محلّه (٣).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الوجه الثاني مع توضيح متّأ.

وفيه: أنّه لا يجوز لمن أقام لإثبات شيء براهين عديده أن يجعل أحد البراهين مبني للبرهان الآخر، بل لا بدّ في كلّ دليل من البحث المستقلّ، بحيث لو لم يكن في المقام دليل غيره لكفى في إثبات المدّعى، وإلا لخرجت الأدلّة عن الاستقلال، مع أنّه رحمه الله بنى هذا الوجه الثاني على ما أثبتته بزعمه في الوجه الأوّل من عدم إمكان إرادته الإباحة الظاهريه.

ويمكن المناقشه في أصل كلامه رحمه الله؛ إذ استفاد منه أنّ ما تقدّم في الوجه الأوّل من امتناع إرادته الإباحة الظاهريه مانع وحيد من دلاله الحديث عليها، بحيث لو قطعنا النظر عنه لجرى استصحاب عدم صدور النهي ودلّ الحديث على الإباحة الظاهريه من دون أن يواجه إشكالاً آخر.

ويرد عليه أنّ هذا الاستصحاب لا يجرى إلّا على القول بحجّيته الأصل

ص: ٤٢٢

١- (١) راجع ص ٤١٧.

٢- (٢) راجع ص ٤١٩-٤٢٠.

٣- (٣) نهاية الدرايه ٧٤:٤.

المثبت، ضروره أنّ الاستصحاب لو جرى لإثبات عدم صدور النهى الذى هو عبارته اخرى عن عدم تحقّق الغايه، لاحتجنا عقبيه إلى حكم العقل بأنّ الغايه إذا لم تكن موجوده بحكم الاستصحاب فالمعنى يكون موجوداً.

والحاصل: أنّه لا يمنع من دلالة الحديث على الإباحه الظاهريّه، لكن لا يمكن الوصول إليها من طريق استصحاب عدم ورود النهى إلّاعلى القول بحجّيه مثبتات الأصول، وهو على خلاف ما عليه المحقّقون من الأصوليين.

ج - أنّ ظاهر الخبر جعل ورود النهى غايه رافعه للإباحه الظاهريّه المفروضه، ومقتضى فرض عدم الحرمة إلّابقاء هو فرض عدم الحرمة حدوثاً، ومقتضاه عدم الشكّ فى الحليّه والحرمة من أوّل الأمر، فما معنى جعل الإباحه الظاهريّه المتقوّمه بالشكّ فى الحليّه والحرمة فى فرض عدم الحرمة إلّابقاء؟! (١)

إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

وفيه: أنّا نمنع استلزام عدم الحرمة إلّابعد ورود النهى عدم تحقّق الشكّ، فإنّ تحقّقه ضرورى مع الشكّ فى الورد وعدمه، فإنّ المكلف إذا التفت إلى حرمة شرب التتن وعدمها محتملاً- ورود النهى واقعاً فلامحاله يتحقّق فى نفسه الشكّ، وهو كافٍ فى جعل الحكم الظاهرى.

والحاصل: أنّ ما ذكره هذا المحقّق الكبير - من امتناع كون «الإطلاق» فى الحديث بمعنى الإباحه الشرعيّه الواقعيّه أو الظاهريّه فيما إذا اريد من «الورد» هو الصدور من الشارع - غير صحيح، بل جميع الاحتمالات ممكنه بحسب مقام الثبوت.

ص: ٤٢٣

ولا يخفى أنّ هذا البحث وإن كان مفيداً من ناحيه علميّه، إلّا أنّه لا يرتبط بالاستدلال بالحديث في مسأله البرائنه، لما عرفت من أنّ الاستدلال به لا- يتمّ إلّا إذا اريد من «الورود» وصول النهى إلى المكلف، فما ذكره المحقق الاصفهاني رحمه الله على فرض تماميته لا يضرّ بالاستدلال به في المقام.

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

القول في معنى الحديث بحسب مقام الإثبات

وأما مفاده بحسب مقام الاستظهار والدلاله فلاشكّ في أنّ معنى قوله:

«حتّى يرد فيه نهى» أنّ هذا «الإطلاق» باقٍ إلى ورود النهى، وليس المراد من «الورود» هو الورود من جانب الشرع، لانقطاع الوحي في زمن صدور الروايه، فتعيّن أن يكون المراد من «الورود» هو الوصول إلى المكلف. وإذا كانت الغايه هي وصول النهى إلى المكلف وعلمه به كان المعنى لامحاله هو الإباحه الظاهريه لا الواقعيه.

وأما الإباحه العقليه فلا تناسب كلام المعصوم عليه السلام الذي كان بصدد بيان الحكم الشرعي.

وحيثما عرفت أنّ الإباحه الشرعيه الظاهريه هي التي تناسب الغايه - التي هي علم المكلف بالنهى - تمّ الاستدلال بالحديث على البرائنه، لتحقق ركنيه، وهما كون «الإطلاق» بمعنى الإباحه الظاهريه، وكون «الورود» بمعنى الوصول إلى المكلف، فالمراد بالحديث هو أنّ «كلّ شيء مباح حتّى تعلم أنّه منهيّ عنه» وهو عين ما يدعيه القائل بالبرائنه.

وهو أنّ الظاهر من «النهي» في الحديث هو النهي المتعلق بالشيء بعنوانه الأولي، لا-الأعمّ منه وممّا تعلق بالشيء بعنوان أنّه مجهول الحكم كي تكون أدلّه الاحتياط - على فرض تماميتها سنداً وشمولها للشبهات البدويّه دلالةً - وارده عليه (١).

والحاصل: أنّ حديث «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» معتبر سنداً وقابل للاستدلال في مسأله البرائه دلالةً، ولا تتقدّم عليه أدلّه الاحتياط، بل يقع التعارض بينهما لو فرض تماميته أدلّه الاحتياط.

الاستدلال على البرائه بحديث «السعه»

ومنها: ما روى عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «الناس في سعه ما لم يعلموا» (٢).

ولا- ينبغي الإشكال في دلالته الحديث على البرائه في الجملة، سواء جعلنا «ما» موصوله وأضفنا كلمه «سعه» إليها، أو جعلناها مصدريةً زمانيةً وقرأنا كلمه «سعه» بالتنوين.

إنّما الإشكال في أنّه هل يعارض أدلّه الاحتياط - على فرض تماميتها وشمولها للشبهات البدويّه - أو لا يتمكّن من مقابلتها، بل هي متقدّمه عليه؟

ص: ٤٢٥

١- (١) حيث إنّ غايه الإباحه الظاهريّه في الحديث - على هذا الفرض - هي العلم بالنهي الواقعي أو الظاهري، ووجوب الاجتناب في الشبهات البدويّه التحريميّة - المستفاد من أدلّه الاحتياط فرضاً - نهى ظاهري تحصل به هذه الغايه. م ح - ي.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠، كتاب الحدود والتعزيرات، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٤.

نظريه المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

فصل المحقق النائيني رحمه الله بين كون «ما» موصوله وبين كونها مصدرية حيث قال:

فعلى الأول يكون مفاده أن الناس من جهه الجهل بالحكم الشرعي يكونون في سعه، فيعارض به أخبار الاحتياط الدالّ على كون الناس في الضيق من جهه الحكم الشرعي المجهول، وعلى الثاني يكون مفاده أن الناس مادام لا يعلمون يكونون في سعه، فيكون أخبار الاحتياط حاكمه عليه على تقدير تماميه دلالتها(١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

و القسم الأول من كلامه صحيح متين، لكن يمكن المناقشه في القسم الأخير منه، لأنّ الحديث - بناءً على كون «ما» مصدرية - يدلّ على كون الناس في السعه مادام كونهم غير عالمين، ولا ريب في أنّ أدلّه الاحتياط لا تبدّل جهل المكلف إلى العلم.

على أنّ أصاله الاحتياط التي مجراها هو الشكّ والجهل لا يعقل أن تكون رافعاً لشكّ المكلف وجهله كما لا يخفى.

و بالجملة: حديث «السعه» يكون في عرض أدلّه الاحتياط، من دون أن يكون بينهما تقدّم وتأخر أصلاً، سواء كانت «ما» موصوله أو مصدرية، فيقع بينهما التعارض.

ص: ٤٢٦

إن قلت: فما وجه تقدّم أدلّه الاحتياط على قاعده «قبح العقاب بلا بيان»؟

قلت: ليس المراد بـ «البيان» فى القاعده خصوص بيان التكليف، بل المراد هو البيان المصحح للعقاب على المخالفه، ولا ريب فى أنّ البيان المصحح للعقاب تارة يتحقق فى ضمن بيان التكليف، كما إذا قال: «شرب التتن حرام» وأخرى فى ضمن إيجاب الاحتياط، كما إذا قال: «إذا شككت فى حليته شرب التتن وحرمة يجب عليك الاحتياط».

وبالجملة: إيجاب الاحتياط لا يصير غير العالم بالتكليف عالماً به، فلا يتقدّم على قوله صلى الله عليه وآله: «الناس فى سعه ما لم يعلموا» لكنّه بيان مصحح للعقوبه على المخالفه، فيتقدّم على قاعده «قبح العقاب بلا بيان».

كلام صاحب الكفايه رحمه الله فى المقام

وفصّل المحقق الخراسانى رحمه الله بين كون الاحتياط واجباً طريقيّاً، وبين كونه واجباً نفسياً، فيعارض حديث «السعه» على الأوّل، ويتقدّم عليه على الثانى.

توضيح ذلك: أنّ وجوب الاحتياط لو كان طريقيّاً لما ترتّب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب، بل شرع لأجل التحفظ على الواقع المشكوك، فلو كان شرب التتن مثلاً فى الواقع حراماً وارتكبه المكلف كان معاقباً عليه، لا على ترك الاحتياط، ولو لم يكن حراماً لما كان عليه شيء.

وحيث قدّم قوله صلى الله عليه وآله: «الناس فى سعه ما لم يعلموا» يدلّ على كون المكلف فى سعه وعدم كونه فى ضيق لأجل مخالفه التكليف المجهول، ودليل وجوب الاحتياط يدلّ على كونه فى ضيق ومستحقاً للعقوبه عليها، وهذا هو معنى التعارض كما هو واضح.

نعم، لو كان الاحتياط واجباً نفسياً لترتّب على صرف مخالفته استحقاق

العقوبه ولو لم تستلزم مخالفه تكليف واقعى، فيتقدّم على حديث «الناس فى سعه ما لم يعلموا» لأنّ هذا الحديث يدلّ على عدم كون المكلف فى ضيق مادام لم يكن عالماً بالتكليف، ودليل الاحتياط يدلّ على التكليف النفسى الذى يترتب عليه المثوبه والعقوبه، فإذا علم به المكلف علم بالتكليف ولم يبق مجال لحديث «السعه» لارتفاع الجهل وتبدّله إلى العلم، وهذا معنى تقدّم أدلّه الاحتياط على حديث «السعه»(١).

هذا توضيح ما أفاده رحمه الله فى المقام.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

وهو متين على فرض كون وجوب الاحتياط طريقيّاً.

وأما بناءً على كونه نفسياً فلانسلم تقدّمه على حديث «السعه» بل يقع التعارض بينهما فى هذا الفرض أيضاً.

وذلك لأنّ وجوب الاحتياط - ولو كان نفسياً - شرّع فى مورد الشكّ فى التكليف، فنفسه وجوب الاحتياط لا توجب أن يخرج شرب التتن المجهول الحكم عمّا هو عليه ويصير معلوم الحكم، فكأنّ دليل الاحتياط يقول: «إذا شككت فى حرمة شرب التتن وحليته يجب عليك الاحتياط» وحديث «السعه» يقول: «أنت فى سعه من ناحيه شرب التتن المشكوك الحكم ولا تستحقّ العقوبه فيما إذا ارتكبته وكان فى الواقع حراماً».

وبعبارة اخرى: ليس وجوب الاحتياط - حتّى فيما إذا كان نفسياً - حكماً مستقلاً غير مرتبط بحرمة شرب التتن المشكوكه، بل ورد فى موردها، فحديث

ص: ٤٢٨

١- (١) كفايه الأصول: ٣٨٩.

«السعه» يدلّ على كون المكلّف فى سعه من ناحيه هذه الحرمة المشكوكه، ودليل وجوب الاحتياط يدلّ على عدم كونه فى سعه وأمن منها، بل عليه الاحتياط والاجتناب عنه، وهل هذا إلّا التعارض.

على أنّ تقدّم أدلّه الاحتياط على الحديث يستلزم حذف الحديث رأساً وعدم بقاء مورد له أصلاً، وهذا لا يلائم الحكومه، بل يناسب التعارض، فإنّ المتعارضين إمّا يتساقطان أو يؤخذ بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً، فعلى التساقت يستقطن كلاهما ويصيران كالعدم وبلا مورد، وعلى التخيير أو الترجيح كان غير المختار أو المرجح كذلك.

وهذا بخلاف الحكومه، فإنّ الدليل الحاكم لا يوجب سقوط الدليل المحكوم رأساً، بل يجزّه إلى سائر موارد غير مورد نفسه، ألا ترى أنّ حكومه قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» (١) على أدلّه الشكوك (٢) توجب صرف هذه الأدلّه إلى غير كثير الشكّ من المكلّفين، لا جعلها كالعدم وبلا مورد رأساً.

فعلى هذا لا يمكن أن يكون أدلّه الاحتياط حاكمه على حديث «السعه» لاستلزامه صيروره الحديث كالعدم وبلا مورد، مع أنّها من خواصّ باب التعارض لا باب الحكومه.

والحاصل: أنّ حديث «السعه» يدلّ على البرائه ويعارض أدلّه الاحتياط - على فرض تماميتها - سواء جعلت «ما» موصوله أو مصدرية، وسواء كان الاحتياط واجباً طريقيّاً أو نفسياً.

ص: ٤٢٩

١- (١) لم أجد روايه بهذه العبارة، نعم، يستفاد مضمونها من الأحاديث الواردة فى وسائل الشيعه ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاه، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه. م ح - ى.

٢- (٢) راجع للاطلاع على هذه الأدلّه وسائل الشيعه ٨: ١٨٧، ١٩٣، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٤ و ٢٢٥، الأبواب ١، ٢، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٣، ١٤ و ١٥ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه. م ح - ى.

ومنها: ما روى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(١).

ولا يخفى عليك أن هذا الحديث لو تم دلالة على البرائه لكان في عرض أدله الاحتياط ووقع التعارض بينهما، لا أن أدله الاحتياط تتقدم عليه.

وذلك لأن مضمونه يساوق مضمون «حديث الرفع»^(٢) ويدل على رفع غير المعلوم من التكاليف عن العباد، ووجوب الاحتياط ولو كان نفسياً^(٣) لا يقتضى تبدل التكليف المجهول معلوماً.

إنما الكلام في دلالة على البرائه.

فربما يقال: إن حديث «الحجب» لا يرتبط بالمقام، فإن لله تعالى أحكاماً سكت عنها ولم يبينها للعباد^(٤)، إما لأجل توسعه والتسهيل عليهم، أو لأجل مانع غير معلوم لنا، ولذا ورود في بعض الأخبار: «اسكتوا عمياً سكت الله»^(٥) فقله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد» يكون بمعنى «ما سكت الله عنه ولم يبينه للعباد».

والكلام في مسألة البرائه إنما هو في الأحكام التي بينها الله للعباد إلا أنها لم تصل إلينا وكلمنا فحصرنا عنها في مظانها ما وجدناها، لأن الأعداء وغاصبي

ص: ٤٣٠

١- (١) وسائل الشيعة ١٦٣: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

٢- (٢) لأن «الوضع» إذا عدى ب «عن» كان بمعنى الرفع، فكان معنى الحديث أن «ما كان من التكاليف محجوباً عن العباد ولا يعلمونه فهو مرفوع عنهم» وهذا عين مفاد «حديث الرفع». م ح - ي.

٣- (٣) والحق أن وجوبه طريقي لا نفسي. منه مدّ ظله.

٤- (٤) فالأحكام على ثلاثة أقسام: أ - ما سكت الله تعالى عنه ولم يبينه للعباد، ب - ما بينه ولكنه لم يصل إلينا، ج - ما وصل إلينا وعلمنا به، ومورد أصالة البرائه هو القسم الثاني منها كما لا يخفى. م ح - ي.

٥- (٥) عوالي اللئالي ١٦٦: ٣.

الحكومه أخفوها وحالوا بيننا وبينها.

وبالجملة: بين «حديث الرفع» و «حديث الحجب» فرق، وهو أنّ «الرفع» اسند في «حديث الرفع» إلى «ملا-يعلمون» من دون أن يكون عدم العلم مسبباً عن سبب خاص، بخلاف «حديث الحجب» فإنّ عدم العلم فيه مسبب عن حجب الله تعالى وعدم تبيينه للأحكام، والأول مورد البرائه دون الثاني.

ويمكن الجواب عن هذه الشبهه بأنّ أفعال العباد الاختياريّه يصحّ نسبتها إلى الله تعالى، لكون قدرتهم بل أصل وجودهم منه تعالى، «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (١)، «بحول الله وقوته أقوم وأقعد» (٢) ولذا ورد في الحديث: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» (٣).

فلامانع من أن يراد ب «ما حجب الله علمه عن العباد» التكليف التي بينها الله في متن الشريعة، ولكن أخفاها وحال بيننا وبينها الأعداء وغاصبوا الحكومه، فإنّها يصحّ نسبه حجبها إليهم، لكونهم مباشرين في ذلك، وإلى الله تعالى، لكون قدره الفاعلين ناشئاً منه، بل وجودهم ربط إليه.

ويؤيّد التعبير ب «فهو موضوع عنهم» فإنّ المرفوعيّه والموضوعيّة عن العباد تدلّ على أنّ للتكليف المرفوع مرتبه من الثبوت بتبينه من قبل الله سبحانه، إلّا أنّه إذا فحص عنه العباد ولم يعلموا به فهو مرفوع عنهم، ولم يعاقبهم الله على مخالفته، امتناناً لهم وتسهيلاً عليهم.

اللَّهُمَّ إَلَّا أَنْ يُقَالَ: أفعال العباد سواء كانت من الحسنات أو السيئات وإن صحّ إسنادها إليهم وإلى الله تعالى، إلّا أنّه لم يعهد إسناد السيئات إليه سبحانه

ص: ٤٣١

١- (١) الأنفال: ١٧.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٦١، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث ٣.

٣- (٣) الكافي ١: ١٦٠، كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، الحديث ١٣.

حتى بحسب التعبير، بخلاف الحسنات، فلا يقال: «سرق الله» لكن يقال: «قتل الله المشركين» فكيف نسب عمل أعداء الإسلام وحببهم علم التكاليف عن العباد إلى الله سبحانه وتعالى!؟

الاستدلال على البرائه بحديث «كل شيء لك حلال...»

ومنها: قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»^(١).

لا- إشكال في أنّ جعل غايه الحلّيه، المعرفه بالحرمة يدلّ على أنّ الشيء المأخوذ في المغيبي هو الشيء الذي شكّ في حلّيته وحرّمته، فهو بمقتضى الروايه محكوم بالحلّيه الظاهريّه.

إنّما الإشكال في أنّها هل تعمّ جميع الشبهات أو تختصّ بالشبهات الموضوعيّة؟

كلام صاحب الكفايه في ذلك ونقده

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى دلالتها على البرائه في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة كليهما^(٢).

ولقائل أن يقول: كلمه «بعينه» قرينه على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّة، لأنّ المايح الخارجى الذى شكّ فى كونه خمراً أو خلاً يصحّ أن يقال فيه: إنّه حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه، بخلاف ما إذا شككنا فى أنّ

ص: ٤٣٢

١- (١) ما وجدت روايه بهذا التعبير، لكن روى عن مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» الحديث. راجع وسائل الشيعه ١٧: ٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٤. م ح - ى.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٨٨.

شرب التبن مثلاً- هل هو حرام فى الشريعة أم لا، فإنّ البحث هاهنا إنّما هو فى حكمه الكلّى ويمكن أن لا- يكون له مصداق خارجى كى يصدق عليه كلمه «بعينه».

البحث حول نظريه الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام

لكن سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره قوى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله بدعوى أنّ كلمه «بعينه» ليست قيداً احترازياً، بل تأكيد لقوله: «تعرف» كما يقال: «جاء زيد بعينه» فكأنّه قال: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف بعين المعرفه وباليقين والعلم الكامل أنّه حرام» فهذا القيد وجوده وعدمه سواء، فلا يوجب خروج الشبهات الحكميّة عن تحت الحديث (1).

هذا، ولكنّ الظاهر أنّ هذا القيد يرتبط بالضمير فى «أنّه» لا ب «تعرف» ضروره أنّ ضمير «بعينه» يرجع إلى ما يرجع إليه ضمير «أنّه» فأريد من الروايه أنّ «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّ ذلك الشىء بعينه وبشخصه يكون حراماً» فتختصّ بالشبهات الموضوعيّة.

ثمّ إنّ الإمام رحمه الله بعد القول بعدم اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّة ذهب إلى احتمال كونه مربوطاً بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، حيث قال:

نعم، لا يبعد دعوى ظهور قوله: «بعينه» فى مقابل المعلوم بالإجمال، فىكون الحديث بصدد الترخيص فى ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال حتّى يعرف الحرام بعينه، أى تفصيلاً.

ص: ٤٣٣

١- (١) أنوار الهدايه ٧٢:٢. أقول: إنّ الإمام رحمه الله وإن ذهب فى أنوار الهدايه إلى عدم اختصاص هذه الروايه بالشبهات الموضوعيّة، إلّا أنّه ذهب فى تهذيب الأصول إلى اختصاصها بها. راجع تهذيب الأصول ٣: ٨٥. م ح - ى.

كما أنّ الظاهر من قوله: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام بعينه» هو ذلك، أى ترخيص فى التصرف بالمال المختلط بالحرام.

فهذان الحديثان يمكن أن يكونا منسلكين فى سلك الأحاديث الواردة فى المال المختلط بالحرام (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وحاصله: أنّ حديث «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» وحديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه» (٢) بمعنى واحد ولكليهما وزان وسياق واحد، فلو قلنا فى الثانى باختصاصه بالشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى لقلنا ذلك فى الأوّل أيضاً.

ويمكن المناقشه فيه بأننا لانسلم أن يكون الحديثان منسلكين فى سلك واحد، إذ اريد من كلمه «شيء» فى الحديث الأوّل «شيء شكّ فى حليّته وحرّمته» كما عرفت آنفاً، بخلاف الحديث الثانى، فإنّ كلمه «شيء» فيه ظاهره فى شيء مشتمل على كلّ من الحلال والحرام قطعاً، فكيف يمكن القول بانسلاهما فى سلك واحد وإفادتهما معنى واحداً؟!

والحاصل: أنّ حديث «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» مربوط بالشبهات البدويّه، فتدلّ على البرائه، لكنّه - بلحاظ كلمه «بعينه» - يختصّ بالشبهات الموضوعيّة ولا يعمّ الشبهات الحكميّة التى هى عمده البحث فى باب البرائه.

ص: ٤٣٤

١- (١) أنوار الهدايه ٢: ٧٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧: ٨٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث ١.

ومنها: ما روى عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»(١).

اعلم أنّ في هذا الحديث جهتين من البحث:

أ - أنّه هل يختصّ بالشبهات الموضوعية، أو يعمّ الشبهات الحكمية؟

ب - أنّه بناءً على اختصاصه بالشبهات الموضوعية هل يختصّ بموارد العلم الإجمالي أو يعمّ الشبهات البدوية أيضاً ليكون قابلاً للاستدلال في مسأله البرائه؟

أمّا الجبهه الأولى: فالحقّ فيها أنّ في الحديث قرينتين على اختصاصه بالشبهات الموضوعية:

الأولى: كلمه «بعينه» على ما عرفت في الروايه السابقه.

الثانية: قوله: «فيه حلال وحرام» فإنّ ظاهره أنّ موضوع الروايه هو شيء فيه حلال بالفعل وحرام بالفعل، لا أنّه شيء فيه احتمال الحليّه والحرمة، فمورده ما إذا شككنا في حليّه المايح المرّدّد بين الخمر والخلّ مثلاً، إذ يصدق حينئذٍ أنّ المايح جنس له نوعان: أحدهما حلال وهو الخلّ، والآخر حرام وهو الخمر، ووجود الحلال والحرام الفعليين هو الذي أوجب أن نشكّ في حليّه المايح المرّدّد بين الخمر والخلّ وحرّمته، بحيث لو كانت جميع المايعات محلّله أو محرّمه لم نشكّ فيه، وأمّا الشكّ في حليّه شرب التتن وحرّمته فليس ناشئاً عن وجود نوعين مختلفين فيه، بل هو ناشٍ عن عدم النصّ الدالّ على الحليّه أو الحرمة، أو إجماله، أو تعارض النصّين

ص: ٤٣٥

أو النصوص.

وبالجملة: إنّ الحديث بظاهره يختصّ بالشبهات الموضوعيّة.

كلام المحقّق العراقي رحمه الله في المقام

لكن بعض المحقّقين ذهب إلى عدم الاختصاص حيث قال:

ولكن يمكن أن يقال بشمول الروايه للشبهات الحكميّة، نظراً إلى إمكان فرض الانقسام الفعلي فيها أيضاً، كما في كلى اللحم، فإنّ فيه قسمين معلومين:

حلال، وهو لحم الغنم، وحرام، وهو لحم الإرنب، وقسم ثالث مشتبه، وهو لحم الحمير لا يدري بأنّه محكوم بالحليّة أو الحرمة، ومنشأ الاشتباه فيه هو وجود القسمين المعلومين، فيقال - بمقتضى عموم الروايه -: أنّه حلال حتّى تعلم حرمة (1)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد نظريّة المحقّق العراقي رحمه الله

وفيه: أنّا لانسلّم أنّ منشأ الاشتباه في لحم الحمير وجود القسمين المعلومين في اللحم، بل منشأه هو عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين.

ويشهد عليه أنّا نشكّ في حليّة لحم الحمير وحرمة أيضاً حتّى فيما إذا فرض حليّة جميع اللحوم الأخرى أو حرمتها.

والحاصل: أنّ حديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام...» ظاهر في كون الشكّ في الشيء ناشئاً عن وجود القسمين فيه بالفعل، كالماع الذي شكّ في حليّته وحرمة لكونه مردّداً بين الخلّ الذي هو حلال بالفعل والخمر الذي هو حرام

ص: ٤٣٦

كذلك، وهذا من خواص الشبهات الموضوعية، لأنّ الشكّ في الشبهات الحكمية ناشٍ عن عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصين.

وأما الجبهه الثانيه: فالحقّ فيها هو اختصاص الحديث بموارد العلم الإجمالي (1).

وذلك لأنّ ظاهر قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام» هو وجود الحلال والحرام بالفعل في نفس الحادثه المبتلى بها، لا وجود الحلال والحرام في محلّه بحسب الواقع، فالحديث لا ينطبق إلّاعلى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالي، كما إذا علمت إجمالاً بأنّ أحد هذين الإثنين الجزئيين خمر والآخر خلّ لكن لم يتميّز الخلّ من الخمر، فالحديث يدلّ على حلّيه الحرام المشتبه بينهما حتى تعرفه بعينه وشخصه.

نعم، يمكن القول بعدم صحّحه الأخذ بالحديث في نفس مفاده هذا، لكنّه بحث آخر يأتي في باب الاشتغال إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنّ حديث «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» قابل للاستدلال في مسأله البرائه، لكن في خصوص الشبهات الموضوعية، وأما حديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه» فلا يرتبط ببحث البرائه أصلاً، لكونه مربوطاً بأطراف العلم الإجمالي، وأصالة البرائه لا تجرى إلّافي الشبهات البدويه.

هذا تمام الكلام في الروايات التي استدلّ بها للبرائه.

ص: ٤٣٧

١- (١) فما ذكرناه في الجبهه الأولى من التمثيل بما إذا شككنا في حلّيه المايح المرّدّد بين الخمر والخلّ إنّما هو لأجل التوضيح، وإلّا فذلك المثال خارج عن تحت الحديث، لكونه من مصاديق الشبهه البدويه الخارجه منه. منه مدّ ظلّه.

فى دلالة الإجماع على البرائه

البحت حول الاستدلال بالإجماع عليها

وأما الإجماع: فالتحقق عدم تحقّقه، كيف وقد ذهب الأخباريون - الذين هم أيضاً عدّه كثيره من المسلمين - إلى وجوب الاحتياط فيها، فلا يصحّ دعوى احتمال الاتفاق على البرائه فضلاً عن القطع به.

على أنّ الإجماع - على فرض تحقّقه فى المقام - لا يكون دليلاً مستقلاً، لأننا نحتمل قوياً أن يكون مستند المجمعين هو الآيات والروايات الواردة فى المسأله وما سيأتى من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وبعبارة اخرى: هذا الإجماع مدركى، والإجماع المدركى لا يمكن أن يكون كاشفاً عن رأى المعصوم، فلا يكون حجّه.

وبالجملة: دعوى الإجماع على البرائه باطله موضوعاً وحكماً.

كما أنّ الأخباريين أيضاً لو أرادوا التمسّك بالإجماع على وجوب الاحتياط لكانت دعواهم فاسده، لعدم تحقّق الإجماع عليه أولاً، وعدم حجّيته على فرض ثبوته ثانياً، لعين ما ذكرناه آنفاً.

ص: ٤٣٩

الاستدلال بحكم العقل على البرائه

اشاره

وأما العقل:

فهى قاعده «قبح العقاب بلا بيان».

ولابد من ملاحظه جهات ثلاث حول هذه القاعده ليّضح الأمر:

أ - أنّها هل تكون قاعده مستقله عقليه أو من توابع مسأله «قبح الظلم»؟

ب - أنّ هذه القاعده هل هى متعارضه مع قاعده «لزوم دفع الضرر المحتمل» أو هما تختلفان بحسب المورد؟

ج - أنّ أدله الاحتياط - على فرض تماميتها سنداً وجريانها فى الشبهات البدويه التى هى مجرى البرائه دلالة - هل تتقدّم على قاعده «قبح العقاب بلا بيان» أو يقع التعارض بينهما؟

البحث حول كون «قبح العقاب بلا بيان» قاعده عقليه مستقله

أمّا الوجهه الأولى: فلا إشكال ولا كلام فى أنّ المكلف لو وقع فى مخالفه تكليف لم يصل إليه سواء لم يبيّنه المولى أو بيّنه ولم يصل بيانه إلى المكلف بعد الفحص التام عنه فى مظانّها لقبح على المولى عقابه، فالمراد من القاعده هو «قبح العقاب بلا بيان واصل» وهذه قاعده عقليه مسلّمه اتفق عليها الأصوليون والأخباريون، وذلك لعدم كون العبد مقصراً فى عدم حصول

غرض المولى إذا فحص عن التكليف فى جميع مظانّه ولم يطلع عليه. إنّما الكلام أولاً: فى أنّ حكم العقل ب «قبح العقاب بلايان» هل هو قاعده مستقلّه أو من شئون مسأله «قبح الظلم»، وثانياً: أنّ ما هو المهمّ من البحث فى مسأله البرائنه هل يرتبط بقاعده «قبح العقاب بلايان» أو بقاعده عقليته اخرى؟

كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله فى ذلك

قال المحقق الاصفهاني رحمه الله فى حاشيته الدقيقه على الكفايه:

توضيح المقام: أنّ هذا الحكم العقلي حكم عقلي عملي بملاك التحسين والتقييح العقليين، وقد بينا فى مباحث القطع والظنّ مراراً أنّ مثله مأخوذ من الأحكام العقلانيه التى حقيقتها ماتطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهى المسماة بالقضايا المشهوره المعدوده فى الصناعات الخمس من علم الميزان، ومن الواضح أنّ حكم العقل ب «قبح العقاب بلايان» ليس حكماً عقلياً عملياً منفرداً عن سائر الأحكام العقليه العمليه، بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، نظراً إلى أنّ مخالفه ما قامت عليه الحجّه خروج عن زى الرقيّه ورسم العبوديه، وهو ظلم من العبد على مولاه، فيستحقّ منه الذمّ والعقاب، كما أنّ مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زى الرقيّه أن لا يخالف العبد مولاه فى الواقع وفى نفس الأمر، فليس مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه خروجاً عن زى الرقيّه حتّى يكون ظلماً، وحينئذٍ فالعقوبه عليه ظلم من المولى على عبده، إذ الذمّ على ما لا يذمّ عليه والعقوبه على ما لا يوجب العقوبه عدوان محض وإيذاء بحت بلاموجب عقلائي، فهو ظلم، والظلم بنوعه يؤدى إلى فساد النوع واختلال النظام، وهو قبيح من كلّ أحد بالإضافة إلى كلّ أحد ولو من المولى إلى عبده،

لكن لا- يخفى أنّ المهمّ هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلاً- ما لم تقم عليه حجّه منجزه لها، وحيث إنّ موضوع الاستحقاق بالأخره هو الظلم على المولى فمع عدمه لا استحقاق قطعاً، وضمّ قبح العقاب من المولى أجنبيّ عن المقدار المهمّ هنا، وإن كان صحيحاً في نفسه(١)، إنتهى كلامه.

و حاصله - بعد التأمل الدقيق فيه من الصدر إلى الذيل - أمران:

أ - أنّ قبح العقاب من المولى بلا بيان وإن كان صحيحاً في نفسه، إلّا أنّه أجنبيّ عن محلّ النزاع في باب البرائه، فإنّ المهمّ المبحوث عنه هاهنا هو أمر يرتبط بالعبد لا بالمولى، وهو دفع استحقاق العقاب على مخالفه تكليف لم تقم عليه حجّه(٢)، وحيث إنّ موضوع الاستحقاق هو الظلم على المولى فمع عدمه لا استحقاق قطعاً، ولا- ريب في أنّ مخالفه تكليف لم تقم عليه الحجّه ليست من مصاديق الظلم على المولى، إذ ليس مخالفته خروجاً عن زى الرقيّه حتّى يكون ظلماً.

وبالجملة: لا يحتاج الأصولى إلى قاعده «قبح العقاب بلا بيان» بعد حكم العقل بعدم استحقاق العقوبه، لأجل عدم تحقّق الظلم على المولى.

ب - أنّ حكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» ليس حكماً عقلياً مستقلاً، بل هو من مصاديق قبح الظلم الذى هو من الأحكام العقلية العمليه المسلّمه بين العقلاء(٣)، سواء وقع الظلم من قبل العبد بالنسبه إلى مولاه، كالخروج عن زى

ص: ٤٤٣

١- (١) نهاية الدرايه ٨٤:٤.

٢- (٢) وعدم استحقاق العبد العقوبه وإن كان يلزم قبح العقاب من قبل المولى، إلّا أنّ ما ينطبق على المدعى بنحو المطابقه هو نفس عدم استحقاق العقوبه لا ما يلزمه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله.

٣- (٣) لا يخفى عليك أنّ قبح الظلم عند المحقّق الاصفهاني رحمه الله حكم عقلى لا عقلايى، لأنّه أراد من «العقلاء» هاهنا من كان تحت حكمه العقل ونظم أعماله على طبق الأحكام العقلية، لا- «العرف» الذى هو المراد من «العقلاء» فى سائر عبارات الأصوليين والفقهاء. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله.

الرقيته بمخالفه تكليف قامت عليه الحجّه، أو من قبل المولى بالنسبه إلى العبد، كالعقوبه على مخالفه تكليف لم تقم عليه الحجّه، أو من قبل بعض العبيد بالنسبه إلى بعض آخر، فإنّ العقل يحكم بقبح جميع ذلك عند العقلاء.

نقد كلام المحقق الاصفهاني من قبل الإمام الخميني رحمهما الله

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

أقول: إنّ العقل مستقلّ بوجوب إطاعه المنعم، وقبح مخالفته، واستحقاق المتخلف للعقوبه، وهذا الحكم - استحقاقه للعقوبه - ليس بمناط انطباق عنوان الظلم عليه، بل العقل يستقلّ بهذا مع الغفله عن الظلم.

على أنّ كون مطلق المخالفه ظلماً للمولى محلّ بحث وإشكال.

هذا أولاً.

وأما ثانياً: فلأنّ المرمى في المقام هو تحصيل المؤمن عن العقاب حتّى يتسنّى (١) له الارتكاب، وهو لا يحصل إلّا بالتمسك بهذه الكبرى التي مآلها إلى قبح صدور العقاب من المولى الحكيم العادل.

وأما مجرد دفع الاستحقاق بمناط أنّ الارتكاب ليس بظلم فلا - يكفي في ذلك، لأنّ دفع الاستحقاق عن ناحيه الظلم وحصول الطمأنينه من تلك الناحيه لا يصير مؤمناً عن عامه الجهات ما لم ينضمّ إليه الكبرى المذكوره (٢).

إنتهى كلامه قدس سره.

ثمّ إنّ الأخباريين تمسّكوا لإثبات وجوب الاحتياط بقاعده «لزوم دفع الضرر المحتمل» فلا بدّ من ملاحظه حدودها وثغورها، ثمّ كيفيه التوفيق بينها

ص: ٤٤٤

١- (١) تسنّى الأمر: تهيّأ، والرجل: تيسر وتسهّل في اموره، والرجل: ترصّاه، والقفل: انفتح. م ح - ي.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٣: ٨٦.

وبين قاعده «قبح العقاب بلا بيان» وسيجيء هذا البحث عند بيان أدلّه الأخباريين (١)، وهذا هو الوجه الثانيه من الجهات الثلاثه التي أردنا التكلم فيها هاهنا.

ما هو النسبه بين قاعده «قبح العقاب بلا بيان» وأدلّه الاحتياط؟

وأما الوجه الثالثه: فالإنصاف أنّ أدلّه الاحتياط لو تمّت سنداً وعمّت الشبهات البدويه دلالةً لكانت حاكمه على قاعده «قبح العقاب بلا بيان» كما ذهب إليه الأخباريون، إنّما النزاع بيننا وبينهم في جريانها في الشبهات البدويه التي هي مجرى قاعده «قبح العقاب بلا بيان».

هذا تمام الكلام في أدلّه القائلين بالبرائه.

ص: ٤٤٥

١- (١) سيجيء في ص ٤٦٦.

فى أدله القول بالاحتياط

أدله القول بالاحتياط

أشاره

استدلّ الأخباريون لوجوب الاحتياط بالكتاب والسنة ودليل العقل:

الآيات التى استدلتوا بها لإثبات الاحتياط

أشاره

أما الكتاب فطوائف منه:

منها: ما امر فيها بالتقوى، سيما مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ» (١) حيث إنه يأمر المؤمنين بالدرجة العاليه من التقوى، فلا بدّ لهم من الاجتناب عن الشبهات وما يحتمل الحرمة كى يصدق وصولهم إلى هذه الدرجة من التقوى.

وفيه أولاً: أنّ ارتكاب ما يحتمل الحرمة باستناد الأدلّة المجوّزه المتقدّمه لا ينافى التقوى، بل زجر النفس وإبعادها عن كلّ ما يحتمل الحرمة أمر مرجوح ومذموم، قال الله تعالى: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (٢).

وبالجملة: التقوى هى رعايه الحدود الإلهيه بالاجتناب عن المحرّمات وتجويز المحلّلات، ولا يعدّ تحريم قسم من المحلّلات مرتبةً من مراتب التقوى،

ص: ٤٤٧

١- (١) آل عمران: ١٠٢.

٢- (٢) الأعراف: ٣٢.

بل التقوى الكامله تقتضى القول بإباحتها وجواز ارتكابها.

وثانياً: أنّ الأوامر المتعلقة بالتقوى إرشاديّة، كالأوامر المتعلقة بإطاعة الله تعالى.

توضيح ذلك: أنّ «التقوى» عباره عن الاجتناب عمّا علم حرّمته تفصيلاً أو إجمالاً (1)، فإذا ورد فى دليل: «لا تشرب الخمر» كان قوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ» أمراً بالاجتناب عن الخمر التى حرّم شربها فى الدليل الأوّل، وهذا الأمر لا يمكن أن يكون مولويّاً، لاستلزامه استحقاق مثوبتين عند الإطاعه، وعقوبتين عند العصيان، ولا يمكن الالتزام بذلك.

ولو قيل بشمول التقوى لموارد رجحان الاجتناب - كالاجتناب عن محتمل الحرمة - لكان الأمر بالتقوى إرشادياً أيضاً، لأنّ الأمر المولوى إنّما هو الأمر الندبى المتعلّق بنفس الاجتناب عن محتمل الحرمة، لا الأمر المتعلّق بالتقوى.

فقوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ» أمر إرشادى فى موارد المحرّمات والمستحبات كليهما.

كما أنّ الأمر فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» إرشادى، سواء كان ناظراً إلى الواجبات، كالصلوات اليوميه، أو المستحبات، كصلاه الليل.

تذكره

ولا يخفى عليك أنّ الأمر بإطاعه الله فى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

ص: ٤٤٨

١- (١) و «التقوى» وإن لم تختص بالمحرّمات، بل الإتيان بالواجبات أيضاً من مصاديق التقوى، إلماً أنّ البحث هاهنا فى المحرّمات. منه مدّ ظلّه.

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (١) وإن كان إرشادياً، إلّا أنّ الأمر بإطاعة الرسول وأولى الأمر يكون مولوياً، ولعلّ تكرار لفظ «أَطِيعُوا» كان لأجل اختلافهما في الإرشاديه والمولويه، ولذا لم يكرّر عند إسناده إلى «أُولِي الْأَمْرِ» إذ لا فرق بين الأمر بإطاعتهم وإطاعه الرسول في المولويه.

وثالثاً: أنّ الأخباريين لا يقولون بوجود الاحتياط إلّا في الشبهات الحكميّه التحريميه، وأمّا الشبهات الوجوبيّه - سواء كانت حكميه أو موضوعيه - والشبهات التحريميه الموضوعيه فوافق الأخباريون للأصوليين في جريان أصاله البرائه فيها.

وهذا لا يلائم الاستدلال لوجوب الاحتياط بالآيات الأمره بالتقوى، لأنّها لو جرت في الشبهات البدويه لعمّت جميعها، من دون فرق بين التحريميه والوجوبيّه، ولا بين الحكميه والموضوعيه، فلاوجه للقول بوجوب الاحتياط في خصوص الشبهات الحكميّه التحريميه.

إن قلت: نعم، ولكن سائر الشبهات خرجت عن تحت الآيات بالتخصيص.

قلت: أولاً: لسان هذا النوع من الآيات آب عن التخصيص.

وثانياً: إخراج ثلاثه أقسام من الشبهات عن تحتها وإبقاء قسم واحد فيها يستلزم التخصيص الأكثر، وهو مستهجن.

فلا بدّ من القول بعدم ارتباط هذا النوع من الآيات بالشبهات البدويه، بل مجراها هو ما إذا حرز التكليف من طريق العلم التفصيلي أو الإجمالي، فلا يصحّ الاستدلال بها في مسأله البرائه.

ومنها: الآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم، مثل قوله تعالى: «لَا تَقْفُ مَا

ص: ٤٤٩

لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١).

والمراد بـ «العلم» فى الآيه هو الحججه الشرعيه.

والحكم بترخيص الشارع لمحمتم الحرمه هو اتباع غير العلم وافتراء على الشارع حيث إنه لم يؤذن له.

وفيه: أن الأصوليين لا يقولون فى محتمل الحرمه بالإباحه الواقعيه، بل يقولون بالإباحه الظاهريه، مع الاعتراف بكون الحكم الواقعى مجهولاً، وحيثما عرفت أن المراد بـ «العلم» فى الآيه الشريفه هو الحججه الشرعيه فالقول بإباحه محتمل الحرمه ظاهراً باستناد ما عرفت من أدله الأصوليين على البرائه ليس قولاً بغير علم.

ولو كان القول بالإباحه الظاهريه مصداقاً للقول بغير العلم، فالقول بالاحتياط أيضاً كان كذلك، لأن الحكم الواقعى مجهول عند الأخباريين أيضاً، وقولهم بوجوب الاحتياط فى مورد الجهل بالحكم الواقعى قول بغير علم، وهو منهي عنه بقوله تعالى: «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ».

إن قلت: بين الأصوليين والأخباريين فرق من حيث العمل، فإن الأخبارى - الذى يجتنب باستناد أصاله الاحتياط عن مثل شرب التتن الذى هو محتمل الحرمه والإباحه - لم يسئل عنه بـ «لم تركت شرب التتن؟» لأند غايته أن يكون بحسب الواقع مباحاً، والعمل بالمباح لا يكون واجباً لكى يقع تاركه مورداً للسؤال.

بخلاف الأصولى - الذى يرتكبه باستناد أصاله البرائه - فإنه يسئل عنه بـ «لم ارتكبت شرب التتن مع أنه محتمل الحرمه عندك؟».

ص: ٤٥٠

قلت: نعم، ولكن لافرق بينهما بحسب الفتوى، فإن الأخبارى يفتى بوجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه التحريميه، والأصولى يفتى بعدم وجوب الاحتياط فيها، وعلى كل منهما إقامه الدليل على فتواه، وإلا كان مورداً لخطاب «لَاتَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» فإن كان الأصولى مورداً لهذا الخطاب كان الأخبارى أيضاً كذلك، وإن كان فتوى الأخبارى مستنده إلى حجه شرعيه وعقليه، ولم يصدق عليها القول بغير علم كان فتوى الأصولى أيضاً كذلك من دون فرق بينهما.

ومنها: ما نهانا عن الإلقاء فى التهلكه، كقوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (١).

فإن من التفت إلى أن للمشتبه - مثل شرب التن - حكماً واقعياً واحتمل أنه كان حراماً واقعاً ومع ذلك ارتكبه فهو ممن ألقى نفسه بأيديه إلى التهلكه، وقد نهى الله تعالى عنه فى الآيه الشريفه.

وفيه أولاً: أن ارتكاب محتمل الحرمه باستناد المجوزات الشرعيه والعقليه - مثل حديث الرفع وحديث السعه وحديث «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» وقاعده «قبح العقاب بلا بيان» - لم يصدق عليه الإلقاء فى التهلكه، لأن ترخيص الشرع والعقل فى الارتكاب مؤمن من المؤاخذه والعقاب.

بل موضوع الآيه الشريفه هو أطراف العلم الإجمالى، لتحقق احتمال العقوبه الناشئ من احتمال الحرمه فيها والعلم بالتكليف إجمالاً وعدم الترخيص من ناحيه الشارع، لا الشبهات البدويه التى ورد فيها مؤمنات ومرخصات كثيره.

وثانياً: أن النهى فى الآيه الشريفه نهى إرشادى، ولا يمكن أن يكون

ص: ٤٥١

١- (١) البقره: ١٩٥.

مولوياً. وذلك لأنَّ تحقُّق مادَّة هذا النهى - وهو الإلقاء فى التهلكه - يتوقَّف على أمر أو نهى مولوى منجَز معلوم، مثل الأمر بالصلاه والنهى عن شرب الخمر(١)، كى تكون مخالفته مستلزمه لاستحقاق العقوبه والإلقاء فى التهلكه، فلو كان النهى عن الإلقاء فى التهلكه أيضاً مولوياً لكان فى إطاعه ذلك الأمر أو النهى استحقاق مثنويتين، وفى مخالفته استحقاق عقوبتين، أحدهما: بلحاظ ذلك الأمر أو النهى، والآخر: بلحاظ قوله تعالى: «لَاتُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» ولا يمكن الالتزام بذلك كما تقدّم.

فإذا كان النهى عن الإلقاء فى التهلكه إرشادياً فلم يكن قابلاً للاستدلال فى المقام، لأنَّ النهى الإرشادى تابع لما يرشد إليه، سواء كان محرماً أو مرجوحاً.

وثالثاً: أن الآيه الشريفه لا ترتبط بمسأله العقوبه الأخرويه المترتبه على مخالفته التكليف الإلهيه، فإنها نزلت فى سياق آيات الجهاد والقتال، فكان مضمون قوله تعالى: «لَاتُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» أن عليكم القتال والجهاد ضد أعداء الإسلام، لأنكم لو وهتم فى ذلك لتسلط عليكم الأعداء وكان ذلك سبباً لوقوعكم إلى التهلكه، فاستعدوا للقتال ضد أعداء الإسلام ولا تمتنعوا من الجهاد وبذل الأنفس والأموال فى هذا الطريق ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه.

هذا تمام الكلام فى الآيات التى استدلل بها على وجوب الاحتياط، وقد عرفت عدم تماميتها فى ذلك.

ص: ٤٥٢

١- (١) كما أن تحقُّق مادَّة الأمر فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» و «اتَّقُوا اللَّهَ» أيضاً يتوقَّف على أمر أو نهى مولوى منجَز معلوم كى يكون موافقته مصداقاً لتلك المادَّة أعنى «إطاعه الله» و «التقوى» ولذلك قلنا بكون الأمر فى مثل هاتين الآيتين أيضاً إرشادياً كما تقدّم. منه مدّ ظله.

الأولى: ما دلّ على وجوب الكفّ والسكوت عمّا لا يعلم وردّ علمه إلى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وعدم جواز القول فيه بالآراء(١).

ص: ٤٥٣

١- (١) من هذه الأخبار: ما روى عن حمزة بن الطيّار، أنّه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه حتّى إذا بلغ موضعاً منها، قال: كفّ واسكت، ثمّ قال: إنّ لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبّت والردّ إلى أئمة الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد ويجلو عنكم فيه العمى، قال الله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». النحل: ٤٣. ومنها: ما روى عن أحمد بن الحسن الميثمي، عن الرضا عليه السلام في حديث اختلاف الأحاديث قال: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فحنّ أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا». ومنها: رواه سليم بن قيس الهلالي في كتابه، أنّ عليّ بن الحسين عليهما السلام قال لأبان بن أبي عيّاش: «يا أخا عبد قيس إنّ وضع بك أمر فاقبله، وإلّا فاسكت تسلّم، وردّ علمه إلى الله، فإنّك أوسع ممّا بين السماء والأرض». ومنها: ما روى عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصيّته له لأصحابه، قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا». ومنها: رواه عبد الله بن جندب عن الرضا عليه السلام في حديث قال: «إنّ هؤلاء القوم سنع لهم شيطان اغترهم بالشبهه ولبس عليهم أمر دينهم، وأرادوا الهدى من تلقاء أنفسهم، فقالوا: لمّ ومتى وكيف، فأتاهم الهلك من مأمّن احتياطهم، وذلك بما كسبت أيديهم، وما ربك بظلام للعبيد، ولم يكن ذلك لهم ولا عليهم، بل كان الفرض عليهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير وردّ ما جهلوه من ذلك إلى عالمه ومستنبطه، لأنّ الله يقول في كتابه: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» يعني آل محمّد، وهم الذين يستنبطون منهم القرآن، ويعرفون الحلال والحرام، وهم الحجّة لله على خلقه». راجع للاطلاع على هذه الأحاديث: وسائل الشيعه ٢٧: ٢٥، كتاب القضاء، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤، وأيضاً ٢٧: ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨ و ١٧١، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ٣٦، ٤٠، ٤٨ و ٥٦. م - ح - ي.

وفيه: أن الأصوليين لا يفتون بالإباحة الواقعيّة في الشبهات التحريميّة البدويّة، بل هم يعترفون بكون حكمه الواقعي مجهولاً ولكنهم يقولون بإباحتها الظاهريّة باستناد الآيات والروايات، فلا يمكن دعوى أنّهم أفتوا في ذلك بآرائهم من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة.

الطائفة الثانية: الروايات الأمره بالتوقّف عند الشبهه، وهي على قسمين:

أ - ما ذكر فيه صرف الوقوف، بدون ذكر علته.

ب - ما ذكر فيه علّة الوقوف أيضاً.

أمّا القسم الأوّل: فلا دلالة له على مراد الأخباريين، لأنّ بعضها لا يدلّ على وجوب الوقوف، بل يدلّ على صرف رجحانه، مثل قوله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهه»^(١) وقوله عليه السلام: «لاورع كالوقوف عند الشبهه»^(٢) فإنهما يدلّان على أنّ للورع مراتب عديدة وأعلى مراتبه هو الوقوف عند الشبهه، وأصل الورع - وهو الاجتناب عن محارم الله والإتيان بواجباته - وإن كان واجباً، إلّا أنّ تحصيل هذه المرتبة العاليه يكون من الأمور الراجحه، لا الواجبه.

ص: ٤٥٤

١- (١) وسائل الشيعة ١٦٢:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٦١:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

وكذلك ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك بن الحارث الأشر:

«ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك... وأوقفهم في الشبهات»^(١).

فإنه أولاً: مربوط باختيار القاضي^(٢)، وثانياً ليس حكماً لزومياً، بل يكون من الآداب والمستحبات^(٣)، سيما أنه عليه السلام عبر بـ «الأوقفيّة» لا بأصل «الوقوف» فمفاده أنه لو كان عندك رجلان واجدان لأصل شرائط القضاء، وكلاهما يقفان عند الشبهه إلّا أنّ أحدهما أوقف من الآخر، فاختر الأوقف منهما، ولا ريب في أنّ الأوقفيّة في الشبهات لا يتوقف عليها أصل مسأله القضاء، كالاتجاه والعدالة ونحوهما، بل هي من الأمور الراجحة فيها، فأين هذا ممّا يدعيه الخصم من لزوم الاحتياط والوقوف عند الشبهات الحكميّة التحريميّة!؟

ومن الأخبار الآمره بالوقوف عند الشبهه من دون ذكر علته ما يختصّ بالشبهات الموضوعيّة^(٤) التي ليست محللاً للنزاع.

ومنها: ما ورد في المسائل الاعتقاديّة ولا ربط لها بالفروع الفقهيّة، مثل ما روى عن زراره عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»^(٥).

ص: ٤٥٥

١- (١) نهج البلاغه: ٤٣٤، الكتاب ٥٣.

٢- (٢) لا بمسأله الافتاء والاستفتاء. م ح - ي.

٣- (٣) نعم، يمكن أن يقال: وقوف القاضي عند الشبهات في المرافعات يكون من الواجبات، لكنّه مربوط بمسأله القضاء لا الإفتاء، على أنّه من الشبهات الموضوعيّة الخارجة عن محلّ النزاع. م ح - ي.

٤- (٤) مثل ما ورد في كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى عثمان بن حنيف من قوله عليه السلام: «فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه». نهج البلاغه: ٤١٦، الكتاب ٤٥. م ح - ي.

٥- (٥) وسائل الشيعه ١٥٨: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

والحاصل: أنه ليس لنا في هذا القسم من الأخبار الآمره بالوقوف عند الشبهه روايه واحده دالّه على وجوب الوقوف فى الشبهات الحكميّه التحريميّه من الفروع الفقهيّه، فإنّ بعضها لا يدلّ على الوجوب، بل يدلّ على الرجحان، وبعضها الآخر يختصّ بالشبهات الموضوعيّه، وبعضها الثالث ورد فى الأصول الاعتقاديّه.

وأما القسم الثانى - أعنى ما أمر بالتوقّف مع بيان علّته - فمثل روايه أبى سعيد الزهرى عن أبى جعفر عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»^(١).

وتقريب الاستدلال بمثل هذا الحديث أنّ كلمه «خير» للتعين، لا للأفضليّه، والمراد ب «الهلكه» هو العقاب الأخرى، فالحديث يدلّ على أنّ الأمر بين الوقوف عند الشبهه وبين الاستحقاق للعذاب الأخرى، والوقوف عند الشبهه لأجل التحذّر والتجنّب من العقوبه الأخرى أمر متعين.

وفيه: أنّ ارتكاب الشبهه لا يستلزم الهلكه والعقوبه إلّا فى الشبهات المحصوره من أطراف العلم الإجمالى، أو البدويّه قبل الفحص، وأما الشبهات البدويّه بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، فارتكابها باستناد ما تقدّم من الترخيص فى الكتاب والسّنّه ودليل العقل لا يستلزم عقوبه أصلاً.

فمورد الحديث ما إذا دار الأمر بين الوقوف عند الشبهه وبين الاقتحام فى الهلكه، وهو ينحصر فى تينك الصورتين، ولا يعمّ الشكّ فى التكليف بعد الفحص واليأس عن الدليل.

ص: ٤٥٦

١- (١) وسائل الشيعة ١٥٤:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

هذا، وسيأتي (١) في ذيل الطائفة الثالثه من الأخبار بعض المناقشات العامه الوارده على الاستدلال بها وبهذه الطائفة الثانيه، فانتظر.

الطائفة الثالثه: الروايات الآمره بالاحتياط:

منها: روايه أبى هاشم داود بن القاسم الجعفرى، عن الرضا عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: «أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت» (٢).

وفيه: أنّ إيكال الاحتياط بمشيئه المكلف قرينه على كونه أمراً راجحاً، لا واجباً، إذ لا يصح إيكال الواجبات - كالصلوات اليوميّه وصيام شهر رمضان - بمشيئه المكلف.

ومنها: روايه سليمان بن داود، عن عبدالله بن وضّاح أنّه كتب إلى العبد الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب والإفطار، فكتب إليه: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطه لدينك» (٣).

وفيه: أنّه لا يليق بالإمام المعصوم العالم بالأحكام الواقعيّه أن يجيب بالاحتياط، فلا بدّ من حمل الحديث على التقيّه، فإنّ العامه يقولون بدخول وقت المغرب والإفطار باستتار قرص الشمس، والإمام عليه السلام لم يتمكّن من بيان الحكم الواقعي - وهو دخول الوقت بذهاب الحمرة المشرقيه، كما عليه مشهور فقهاء الشيعة - بنحو البتّ والجزم، سيّما في الجواب الكتبي الذي يمكن أن يطّلع عليه غير الشيعة، فالتجأ الإمام عليه السلام إلى بيان الحكم الواقعي في قالب الاحتياط، فإنّ الاحتياط أمر مطلوب على كلّ حال عند الشيعة والعامه.

ص: ٤٥٧

١- (١) سيأتي في ص ٤٥٩.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٦٧:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

٣- (٣) وسائل الشيعة ١٦٦:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

ف قوله عليه السلام: «تأخذ بالحائطه لدينك» قالب صوري لبيان الحكم الواقعي، وليس حكماً ظاهرياً مجعولاً في مورد الشك في الحكم الواقعي.

ومنها: روايه عبدالرحمان بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحدٍ منهما جزاء؟ قال: «لا، بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد» قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»^(١).

وفيه أولاً: أن ظاهر الروايه هو كون المكلف متمكناً من تحصيل العلم بحكم الواقعه، ومحلّ الكلام هو ما إذا لم يتمكن من ذلك، فلا يصح التمسك بهذا الحديث لمورد البحث.

وثانياً: أن المشار إليه في قوله عليه السلام: «مثل هذا» إما صدر الروايه، وهو نفس واقعه الصيد، أو ذيلها، وهو السؤال عن حكم الواقعه^(٢).

ويمكن الجواب عنه على الأوّل بأن الواقعه التي سئل عنها من مصاديق الشبهه الوجوبيه أولاً، ومن موارد العلم الإجمالي الدائر بين الأقل والأكثر، ثانياً، مع أن البحث إنما هو في الشبهات التحريميه البدويه.

إن قلت: أصل الواقعه وإن كانت من الشبهات الوجوبيه، إلّا أن قوله عليه السلام:

«إذا أصبتم مثل هذا...» يمكن أن يكون عاماً بدعوى أنه لوحظ المماثله في

ص: ٤٥٨

١- (١) وسائل الشيعه ١٥٤:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٢- (٢) فعلى الأوّل كان معنى الروايه: «إذا اتفق لكم مثل هذه الواقعه فلم تدرؤا حكمها فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»، وعلى الثاني كان معناها: «إذا سئلكم سائل مثل هذا السؤال الذي سألك بعض أصحابك، فلم تدرؤا جوابه فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا» فالاحتياط على الأوّل هو الاحتياط في مقام العمل، وعلى الثاني في مقام الفتوى. م ح - ي.

صرف الشبهه من دون أن يلاحظ كونها وجوبيه، فيعمّ الشبهات التحريميه.

قلت: على كلّ حال(1) لا- يمكن القول بوجود الاحتياط في الشبهه الوجوبيه، لعدم لزوم الاحتياط فيها بالاتفاق، ودعوى تخصيص الروايه بالنسبه إليها تستلزم القول بخروج المورد، وهو مستهجن.

وأما إن كان المشار إليه ب «هذا» هو السؤال عن حكم الواقعه - كما هو الثاني من شقّي الترديد - فالظاهر أنّ المراد بالاحتياط هو الاحتياط في الفتوى، أى السكوت والاحتراز عن الفتوى بغير العلم، وهذا لا- يضرّ الأصوليين، لأنّ قولهم بالإباحه الظاهريه مستند إلى الحجّج الشرعيه والعقليه كما عرفت، فلا يصدق عليه الفتوى بغير العلم.

هذا، ويمكن المناقشه في دلاله جميع أخبار هذه الطائفه والطائفه السابقه بوجهين كليين:

أحدهما: أنّه لو فرض سلامه الأخبار الدالّه على التوقّف أو الاحتياط عمّا تقدّم من المناقشات فلا بدّ من حملها على الإرشاد بحكم العقل.

توضيح ذلك: أنّ الاحتياط والوقوف عند الشبهات موضوعان لحكم العقل مع قطع النظر عن الشرع، لكنّه يحكم بوجوبهما في الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى والبدويّه قبل الفحص عن الدليل، وبرجحانهما في الشبهه البدويّه بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، والظاهر أنّ الأخبار الدالّه على التوقّف والاحتياط ليست في مقام بيان حكم تعيّد، بل في مقام الإرشاد إلى هذين الحكمين العقليين، فلا تدلّ على ما يدّعيه الأخبارى من وجوب التوقف

ص: ٤٥٩

١- (١) أى سواء كان مفاد الروايه هو وجوب الاحتياط في خصوص الشبهات الوجوبيه أو في الأعمّ منها ومن التحريميه. م ح -

ى.

والاحتياط في الشبهات البدويّه حتى بعد الفحص والياس عن الظفر بالدليل.

ثانيهما: أنّك لو أبيت عن إرشاديّه الأمر في هاتين الطائفتين من الروايات وادّعت أنّها خلاف الظاهر، فلا بدّ من القول بكون الأمر فيها مولويّاً استحبابياً، وذلك لأنّها تعمّ الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، سواء كانت تحريميّة أو وجوبيّة، ولا يلتزم أحد - حتى الأخباري - بوجوب الاحتياط في جميعها، لأنّه ذهب إلى وجوبه في خصوص الشبهات الحكميّة التحريميّة، ولا يمكن القول بتخصيص هذه الروايات، لأنّ لسانها آب عن ذلك، فلا بدّ من حملها على الاستحباب، وحينئذ لا تنفع القائل بالاحتياط، لأنّ رجحان الاحتياط ممّا التزم به الأصوليون أيضاً.

الطائفة الرابعة: الروايات الدالّة على تثليث الأمور:

منها: ما رواه الصدوق من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس، فقال في كلام ذكره: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» (١).

ومنها: رواه سلام بن المستنير، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: قال جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيّها الناس حلالى حلال إلى يوم القيامة وحرامى حرام إلى يوم القيامة، ألا- وقد بينهما الله عزّ وجلّ في الكتاب، وبينتهما لكم في سنّتى وسيرتى، وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدى، من تركها صلح له أمر دينه وصلحت له مروّته وعرضه، ومن تلبس بها ووقع فيها واتّبعتها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى، ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن

ص: ٤٦٠

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧:١٦١، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.

يرعاها في الحمى، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله عز وجل محارمه، فتوقوا حمى الله ومحارمه» (١).

تقريب الاستدلال بهاتين الروايتين ونظائرها أن موردها هو الشبهات التحريمية، فلا بد من الاحتياط فيها.

وفيه: أن هذه الأخبار لا تدل على أزيد من استحباب الاحتياط، فإن مفادها هو أن من ترك المشتبهات سهل عليه ترك ما علم من المحرمات، ولا ريب في أن تسهيل ترك المحرمات ليس من الواجبات.

وبعبارة أخرى: هذا النوع من الأحاديث لا ينطبق على ما يدعيه الأخباريون؛ لأن غرضهم من الاحتياط هو التحفظ على الواقع في نفس المورد المشتبه، بمعنى أن محتمل الحرمة لو كان حراماً في الواقع لتنجزت حرمة واستحققت مرتكبه العقوبة على ذلك الحرام الواقعي، وأما لو كان مباحاً لما كان على مرتكبه شيء غير ما على المتجرى، فيجب الاحتياط على المكلف بترك محتمل الحرمة، حذراً من أن يكون في الواقع حراماً ويستحق العقوبة بارتكابه.

و بالجمله: شرع وجوب الاحتياط عند الأخباريين لأجل التحفظ على الواقع في نفس المورد المشتبه، لا لأجل تسهيل الأمر على ترك المحرمات المعلومه.

و منها: مقبوله عمر بن حنظله الوارده في الخبرين المتعارضين، فإن الإمام الصادق عليه السلام - بعد الحكم بوجوب الأخذ بالمجمع عليه وترك الشاذ الذي ليس بمشهور معللاً بأن المجمع عليه لا ريب فيه - قال: «وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين

ص: ٤٦١

رشدہ فیّتب، وأمر بّین غیّہ فیجتنب، وأمر مشكل یردّ علمہ إلى اللّٰہ وإلى رسولہ، قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وآلہ: حلال بّین وحرّام بّین وشبہات بّین ذلك، فمن ترك الشبہات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبہات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم».

ثمّ بّین علیہ السلام مرّجات باب تعارض الخبرین، وإذا فرض عمر بن حنظلہ تساویہما من جمیع الجهات قال علیہ السلام: «إذا كان ذلك فأرجه (۱) حتّٰی تلقی إمامک، فإنّ الوقوف عند الشبہات خیر من الاقتحام فی الهلکات» (۲).

وهذه الروایہ مشتمله علی فقرات ثلاث یمکن أن یتمسک الأخباری بكلّ منها علی وجوب الاحتیاط.

أ - قوله علیہ السلام: «إنّما الأمور ثلاثه: أمر بّین رشدہ فیّتب، وأمر بّین غیّہ فیجتنب، وأمر مشكل یردّ علمہ إلى اللّٰہ وإلى رسولہ». وانقدح جوابه ممّا سبق فی جواب الطائفه الأولى من الأخبار، فإنّ الأصولی لا یقول بالإباحه الواقعیة فی الشبہات التحریمیة البدویة، بل یقول بإباحتها الظاهریة باستناد الحجّہ الشرعیة، فلا یصدق علیها «الأمر المشكل».

ب - ما نقله علیہ السلام عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وآلہ بقوله: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وآلہ: «حلال بّین وحرّام بّین وشبہات بّین ذلك، فمن ترك الشبہات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبہات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم».

وظهر جوابه أيضاً ممّا تقدّم آنفاً فی جواب خبری الصدوق وسلام بن المستنیر، من أنّ هذا النوع من الأحادیث یأمرنا بترك الشبہات لأجل

ص: ۴۶۲

۱- (۱) أی: قف، وأرجه الأمر: أخره عن وقته. م ح - ی.

۲- (۲) الکافی ۱: ۶۷، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث ۱۰، ووسائل الشیعه ۲۷: ۱۵۷، کتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹.

التسهيل على ترك المحرّمات المعلومه، فلا بدّ من حملة على الاستحباب، لعدم وجوب تحصيل التسهيل عليه، ضروره أنّه لا يمكن الالتزام بتوجه حكّمين إلزاميين على المكلف: أحدهما يقتضى ترك الحرام الواقعي، والآخر يقتضى سهوله تركه.

ج - ما ورد في ذيل الحديث من قوله عليه السلام: «إذا كان ذلك فأرجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

ومورد هذه الفقرة من الحديث صورته تمكّن المكلف من التشرّف بحضور الإمام المعصوم عليه السلام وحصول العلم بحكم الواقعه، مع أنّ النزاع إنّما هو في الشبهات الحكميه التحريميه التي لا يتمكن المكلف من تحصيل العلم في موردها.

على أنّ هذه المقبوله مبتلاه بالمعارض، حيث إنّها تدلّ في مورد تساوى الخبرين من جميع الجهات على لزوم الإرجاء والتأخير إلى لقاء الإمام عليه السلام وبعض الروايات تدلّ على أنّ علاجهما هو التخيير.

هذا تمام الكلام في أحاديث الاحتياط، وقد عرفت المناقشه في جميعها.

ومما استدللّ به الأخباريون في المقام هو دليل العقل، ويمكن تقريبه بوجه:

الأول: «أصالة الحظر»:

وهي أنّ العقل يحكم بكون الأشياء غير الضروريّ على الحظر ما لم يأذن الشارع في التصرف فيها^(١)، فإنّ الإنسان عبد مملوك على الإطلاق، وقال الله تعالى: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ»^(٢) فإذا اقتضت الملكية الاعتبارية أن لا يقدر المملوك على التصرف في شيء حتى في نفسه بدون إذن مالكة، فالملكية الحقيقيه كانت مقتضيه لذلك بطريق أولى، فلا يجوز شرب التن مثلاً ما لم يحرز إذن الشارع فيه، لأنّه تصرف في ملكه، ولا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه^(٣).

ص: ٤٤٥

١- (١) وأما الأشياء الضروريّ فلا يحتاج الحكم بإباحتها إلى إذن الشارع، كالتنفس وأكل الطعام وشرب الماء ونحوها. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام الأخباريين.

٢- (٢) النحل: ٧٥.

٣- (٣) كما هو مفاد بعض الأخبار. فراجع وسائل الشيعة ٩: ٥٤٠، كتاب الخمس، الباب ٣ من أبواب الأنفال وما يختص بالإمام، الحديث ٧.

وفيه أولاً: أنه مسألة خلافية، فإن جماعه من العقلاء يعتقدون بأصالة الإباحة العقلية، بتقريب أن الله تعالى إذا خلق الإنسان كان جميع أفعاله وحركاته وسكناته حلالاً إلا ما قام الدليل على حرمة، فالذي يحتاج إلى البيان هو الحرمة لا الجواز.

وثانياً: أن القائل بالبرائة يدعى ورود الدليل على الترخيص في موارد الشبهه، وهو ما تقدّم من الآيات والروايات الدالّة على الإباحة الظاهرية.

الثاني: «لزوم دفع الضرر المحتمل»:

توضيحه: أن المراد ب «الضرر» في هذه القاعده هو خصوص العقوبه الأخرى، لأنه لو اريد منه خصوص الضرر الدنيوى أو الأعم منه ومن العقاب الأخرى لأنكرنا القاعده من الأساس، إذ لا دليل على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل الدنيوى (1).

فتقريب هذا الوجه من الدليل العقلى أن العقل يحكم بلزوم دفع العقاب المحتمل.

إن قلت: هاهنا قاعده اخرى، وهى حكم العقل ب «قبح العقاب بلايان» فكيف التوفيق بينهما؟

قلت: حكم العقل ب «لزوم دفع الضرر المحتمل» وارد على هذه القاعده، لأنّ المراد ب «البيان» فيها أعم من البيان الشرعى والعقلى، وقاعده «لزوم دفع الضرر المحتمل» بيان عقلى رافع لموضوع قاعده «قبح العقاب بلايان».

ص: ٤٦٦

١- (١) بل الضرر المتيقن الدنيوى لا يجب دفعه، فضلاً عما إذا كان محتملاً، ولذلك لانحكم بوجوب الاجتناب عن التدخين، مع أن فيه ضرراً مالياً مقطوعاً، وجسمياً محتملاً. منه مدّ ظله.

رد الاستدلال بقاعده «لزوم دفع الضرر المحتمل» على الاحتياط

والأصوليون ذهبوا إلى عكس ما ادّعه الأخباريون، لأنهم يحكمون - بمعونه حكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» - بعدم احتمال العقوبه في موارد الشبهه الحكيمه التحريميه، فلا تجرى قاعده «لزوم دفع الضرر المحتمل» في المقام.

وحاصل ما تقدّم: أنّ الأصولي والأخباري تسالما على وجود تينك القاعدتين العقليتين، إلّا أنّهما اختلفا فيما هو المتقدّم منهما، فادّعى كلّ منهما عكس ما ادّعه الآخر، وكلام كلّ منهما بلا دليل، فماذا نفعل في المقام؟

الحق في الجمع بين القاعدتين

أقول: بيان الحقّ في المسأله يتوقّف على أمرين:

أ - لا- يمكن وقوع التعارض بين هاتين القاعدتين، لأنّ الحاكم بهما هو العقل القطعي، ويستحيل تحقّق التعارض بين حكيمين قطعيين من جميع الجهات، سواء كانا عقليين أو شرعيين.

ب - كلّ واحده من هاتين القاعدتين وإن كانت كبرى كليّه قطعيه، إلّا أنّها لا تنتج إلّا إذا انضمّ إليها صغريها، فلا بدّ للأصولي من إثبات عدم ورود بيان من قبل الشارع في مورد شرب التنن مثلاً كي ينضمّ إليه قاعده «قبح العقاب بلا بيان» وينتج أنّ شربه جائز، لأنّه لا يقتضى استحقاق العقوبه، ولا بدّ للأخباري من إحراز أنّ في شربه احتمال العقوبه كي ينضمّ إليه قاعده «لزوم دفع العقاب المحتمل» وينتج أنّ الاحتياط بالاجتناب عنه واجب كي لا يقع المكلف في العقوبه المحتمله.

فكلّ من الأصولي والأخباري تمسّك في الواقع بقياس ينتج عكس ما ينتجه قياس خصمه، فالتعارض إنّما هو بين القياسين لا بين القاعدتين، إذ كلّ منهما تكون كبرى لواحد من القياسين المتعارضين.

وإذا كان التعارض بين القياسين فلا بدّ من ملاحظه أنّ أيّهما يكون ناقصاً، وبعبارة أخرى متأخراً عن الآخر، فنقول:

لا يمكن المناقشه في قياس الأصوليين، وهو أنّ «العقاب على شرب التتن عقاب بلايان، وهو قبيح» أمّا الصغرى فهو أمر وجداني، لأنّ المكلف إذا فحص في مظانّ ورود حكم شرب التتن فحصاً تاماً ويئس عن الظفر بدليل على حرمة - كما هو المفروض - فقد أحرز عدم البيان الواصل، وأمّا الكبرى فقد عرفت أنّه حكم عقلي قطعي.

وأمّا قياس الأخباريين - وهو أنّ «في شرب التتن احتمال الضرر، ودفع الضرر المحتمل لازم» - فكبراه وإن كانت حكماً عقلياً مسلماً، إلّا أنّ صغراه مخدوشه.

توضيح ذلك: أنّه لا يمكن إنكار احتمال العقوبة في موارد من ارتكاب الشبهه التحريمية: ١ - إذا كانت الشبهه مقرونه بالعلم الإجمالي، ٢ - إذا كان الارتكاب بدون الفحص، ٣ - إذا كان الفحص ناقصاً، ٤ - لو لم يحكم العقل ب «قبح العقاب بلايان» حتّى فيما إذا كان الفحص تاماً، ٥ - لو لم يمتنع على الله سبحانه ارتكاب القبيح.

وأمّا إذا كانت الشبهه بدويّه أوّلاً وفحص المكلف عن الدليل فحصاً تاماً موجباً لليأس عن الظفر به ثانياً، وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ثالثاً، وامتنع ارتكاب القبيح عليه تعالى رابعاً، فلامجال للقول بأنّ في ارتكابها

احتمال العقوبه كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى: احتمال العقوبه - مثل نفس العقوبه - يحتاج إلى ملا-ك، ولا-ملا-ك له فى الشبهات البدويّه الواجده للقيود المتقدمه.

لا يقال: احتمال العقوبه ملازم لاحتمال الحرمة.

فإنّه يقال: هذا أول الكلام، فإنّ الأصولى يدعى عدم الملازمه بينهما، فلا بدّ للأخبارى من إقامة برهان على ثبوتها.

والحاصل: أنّ الأخبارى عاجز عن إثبات صغرى قياسه، بخلاف الأصولى، فإنّ صغرى قياسه أمر محرز بالوجدان، وينتج نفي احتمال العقوبه، وبه يرتفع موضوع حكم العقل ب «لزوم دفع الضرر المحتمل».

استدلال الأخباريين بالعلم الإجمالى لإثبات وجوب الاحتياط

الثالث: أنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف لزوميه كثيره فى الشريعه الإسلاميه، فلا بدّ من الاجتناب عن كلّ ما احتمل حرمة، لكونه من أطراف العلم الإجمالى، والعقل يحكم بتنجز التكليف به كما ينتج بالعلم التفصيلى.

وبعبارة اخرى: الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، فلا بدّ من الاجتناب عن كلّ ما احتمل حرمة، لنعلم موافقه تلك التكاليف المعلومه بالإجمال.

نقد الاستدلال بالعلم الإجمالى لإثبات وجوب الاحتياط

وفيه أولاً: أنّه لو تمّ لاقتضى وجوب الاحتياط حتّى فى الشبهات الوجوبيه والموضوعيه من التحريميه، لكونهما أيضاً من أطراف العلم الإجمالى، فلم ذهب الأخبارى بجريان البرائه فيهما؟!

فما كان وجه جريانها فيهما عنده فهو وجه جريانها في الشبهات الحكمية التحريمية عند الأصولي طابق النعل بالنعل.

البحث حول انحلال العلم الإجمالي حقيقه وحكماً

وثانياً: أنّ هذا العلم الإجمالي ينحلّ إلى علم إجمالي صغير وشكّ بدوي، ولا بدّ لنا من إيراد بحث كلّى حول الانحلال ثمّ تطبيقه على محلّ النزاع، فنقول:

انحلال العلم الإجمالي تارة يكون حقيقياً وأخرى حكماً.

والمراد بالانحلال الحقيقي زوال العلم الإجمالي عن صفحه نفس الإنسان واقعاً، وبالانحلال الحكمي أن لا يزول العلم الإجمالي، لكنّه صار بلا أثر ولم يكن منجزاً للتكليف.

ومن أمثله الانحلال الحقيقي أن يعلم الإنسان إجمالاً بخمريّه أحد الإنائين الواقع أحدهما في يمينه والآخر في يساره، ثمّ يعلم بأنّ تلك الخمر المعلومه بالإجمال تكون في الإناء الواقع في طرف اليمين، فحينئذ انحلّ العلم الإجمالي حقيقه إلى العلم التفصيلي، فلا دليل على لزوم الاجتناب عن الإناء الآخر، سواء علم بعدم خمريّته أو شكّ فيها.

ومن أمثله انحلال العلم الإجمالي الواسع إلى الضيق، كما إذا علم إجمالاً بغصبيّه خمسه رؤوس من قطيع غنم، ثمّ علم بأنّ تلك الأغنام الخمسه المغصوبه تكون بين الصنف الأبيض من القطيع، فإنّ حلّ العلم الإجمالي الكبير إلى الصغير حقيقه، فلا بدّ من الاجتناب من أطراف هذا العلم الإجمالي الصغير، وهي جميع الأغنام البيضاء، وأمّا الأغنام السوداء فلا يجب الاجتناب عنها، سواء علم بعدم غصبيّه جميعها أو شكّ في غصبيّه بعضها.

وهاهنا مورد آخر اختلفوا في كونه انحلالاً حقيقياً أو حكماً، وهو ما إذا

احتمل مغايره المعلوم بالتفصيل أو بالعلم الإجمالي الصغير مع المعلوم بالإجمال، كما إذا علمنا بخمريه أحد المايعين، ثم علمنا بخمريه أحدهما بالخصوص، لكن نحتمل أن تكون غير تلك الخمر المعلومه بالإجمال(١).

وكما إذا علمنا بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه في يومها ثم دلت أماره معتبره أو أصل عملي معتبر على وجوب صلاه الجمعه، لكننا نحتمل أن تكون الأماره أو الأصل مخالفاً للواقع وكان الواجب هو صلاه الظهر، فلانعلم أنّ مؤدى الأماره أو الأصل هو نفس تلك الصلاه المعلومه بالإجمال.

وكما إذا حصل لنا علم إجمالي صغير عقيب العلم الإجمالي الكبير، لكن احتملنا المغايره بين معلوميهما، كما إذا احتملنا في المثال السابق أن يكون الأغنام المغصوبه الموجوده في الصنف الأبيض مغايره لما علم بالعلم الإجمالي الكبير.

لا- خلاف ظاهراً بين الأكابر من الأصوليين في انحلال العلم الإجمالي في هذا المورد أيضاً، إنّما الإشكال والخلاف في أنه انحلال حقيقي أو حكمي؟

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسأله

ذهب المحقق العراقي رحمه الله إلى كون الانحلال في هذا القسم حكماً، ويستفاد من مطاوى كلامه ما يمكن أن يجعل مقدمه لأصل مرامه:

وهو أنّ الحكم إذا تنجز - أي صار بحيث يترتب على مخالفته استحقاق العقوبه - لا يكاد يتنجز مَرّه اخرى(٢).

ص: ٤٧١

١- (١) لأنّ المعلوم بالإجمال هو خمريه أحدهما، لكنّ الآخر كان مشكوك الخمريه لا معلوم العدم. م ح - ي.
٢- (٢) وأسباب تنجز الحكم ثلاثه: أ - العلم، سواء كان تفصيلياً أو إجمالياً، ب - الأماره المعتبره، ج - الأصل العملي. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام المحقق العراقي رحمه الله.

وكما ينتج الحكم بالعلم التفصيلي، كذلك ينتج بالعلم الإجمالي، ومعنى تنجزه بالعلم التفصيلي واضح، وأمّا المراد به في موارد العلم الإجمالي فهو أنّ المعلوم بالإجمال يترتب على مخالفته استحقاق العقوبه على أيّ حال، وبعبارة اخرى: يؤثر العلم الإجمالي تأثيراً تاماً في إثبات متعلقه على عهده المكلف في أيّ طرف كان.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّك إذا علمت إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، لكن قامت أماره معتبره أو أصل عملي على وجوب أحدهما بالخصوص فلم يؤثر العلم الإجمالي في مؤداهما، لكون الأماره والأصل حجّه شرعيّه، فلا معنى لتأثير العلم الإجمالي فيما ثبت بهما، لما تقدم من عدم تحمّل تكليف واحد للتنجيزين.

وإذا لم يؤثر العلم الإجمالي في أحد طرفيه فلا يصلح أن يؤثر في الطرف الآخر أيضاً، لكونه كالمشكوك بالشكّ البدوي، فلو قام الخبر الواحد في المثال على وجوب صلاة الجمعة لثبت وجوبها به وجرى في صلاة الظهر الأصول النافيه للتكليف، كاستصحاب عدم الوجوب أو أصاله البرائه منه. فالعلم الإجمالي مع كونه موجوداً هاهنا يكون بلا-أثر، وهذا معنى الانحلال الحكمي (1).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله حول الانحلال

وفيه: أنّ العلم الإجمالي لا يكون منجزاً إلّا إذا تعلّق بتكليف فعلي من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بمخالفته بوجه من الوجوه، والحاكم بتنجزه

ص: ٤٧٢

حينئذ هو العقل.

فإذا علم المكلف إجمالاً بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه وحكم العقل بتنجز التكليف عليه على أى تقدير ثم قامت حججه شرعيه على وجوب الجمعه فلو انحل العلم الإجمالى وزال عن صفحه نفس المكلف حقيقه فلا بأس بعدم تنجز التكليف على تقدير تعلقه بصلاه الظهر، لزوال سبب التنجز، فيجرى الأصول النافيه فى ناحيتها، وأما إذا لم ينحل كذلك، بل كان باقياً فى صفحه نفس المكلف - كما هو المفروض فى كلام هذا المحقق الكبير - فلماذا لم يكن مؤثراً؟!

هل يمكن الالتزام بأن قيام الحججه المعبره على وجوب صلاه الجمعه يوجب زوال تأثير العلم الإجمالى حتى بالنسبه إلى صلاه الظهر مع أن المعلوم بالإجمال تكليف فعلى من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بمخالفته، سواء كان متعلقاً بالظهر أو الجمعه؟!

وبالجملة: وجود العلم الإجمالى يقتضى أن يحكم العقل بلزوم الإتيان بكلتا الصلاتين، والحججه الشرعيه إنما تقتضى أقربيه وجوب صلاه الجمعه، وأما زوال الوجوب عن صلاه الظهر فلا.

كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله فى المقام

والمحقق الاصفهاني رحمه الله أيضاً ذهب إلى كون الانحلال فى هذا القسم حكماً، لكن بتقريب آخر، فإنه قال:

إن العلم الإجمالى يتعلق بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين، لا بأحدهما المردد، فلا ينجز إلا بمقداره، وتنجز الخصوصيه المردده كنتنجز كلتا الخصوصيتين به محال، لكن حيث إن كلاً من الطرفين يحتمل أن يكون واقعاً طرف ذلك الوجوب الواحد المنجز بالعلم فيحتمل فيه العقاب، وهو الحامل

بالجبله والطبع على فعل كل من المحتملين، ففي كل طرف يحتمل الحكم المنجز، لا أنه منجز، وأما الحجّه القائمه على وجوب الظهر بخصوصها فهي منجزه للخاص بما هو خاص، فليس لها في تنجيز الخاص مزاحم في تأثيرها، فلامحاله تستقلّ الحجّه بالتأثير في تنجيز الخاص بما هو خاص، سواء كان مقارناً للعلم الإجمالي أو متقدماً أو متأخراً، كما لافرق بين أن تكون هذه الحجّه شرعيّه، أو عقليّه كقاعده الاشتغال.

ولا ريب في أن تنجيز الخاص بما هو خاص الذي لامزاحم له يمنع عن تنجيز الوجوب الواحد المتعلق بما لا يخرج عن الطرفين، إذ ليس للواحد إلّا تنجز واحد، فلا- يعقل بقاء العلم الإجمالي على تنجيزه الذي فرض أنه عند تعلقه به لامانع عن تنجزه، فيتبع ذات الخاص للخاص بما هو خاص في التنجز بمنجز لامزاحم له، وإذا دار الأمر بين منجزين، أحدهما يزاحم الآخر في تنجيزه ولو بقاء، والآخر لا يزاحمه في تنجيزه ولو بقاء، لعدم تعلقه بالخاص حتى ينجزه، فلامحاله يكون التأثير للأول الذي لامزاحم له بقاء^(١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد نظريّه المحقق الاصفهاني رحمه الله في الانحلال

وفيه أولاً: أن مبنى كلامه فاسد، لأنّ القول بأنّ العلم قد تعلق بوجوب ما لا- يخرج عن الطرفين لا- بأحدهما المرّدّد، خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان أقوى شاهد على أنّ العلم متعلق بوجوب أحدهما، بمعنى أنّ الشخص واقف على أنّ الواجب هو الجمعه بمالها من الخصوصيه أو الظهر كذلك.

ص: ٤٧٤

وثانياً: أنه رحمه الله فرّق بين العلم الإجمالي والحجّه القائمه على أحد طرفيه، بأنّ في كلّ طرف من أطراف العلم احتمال الحكم المنجز، لا أنه منجز، وأما الحجّه القائمه على وجوب الظهر بخصوصها مثلاً فهي منجزه للخاصّ بما هو خاصّ قطعاً.

وكأنّه رحمه الله خلط بين الحجّيه والمنجزيه، فإنّ الحجّه سواء كانت عقليه، كالقطع، أو شرعيه، كالأمارات، حجّيتها قطعيه، وأما منجزيتها محتمله، فإنّها منجزه على تقدير مصادفتها للواقع، ومعدّره على تقدير مخالفتها له، فكيف يمكن القول بتقدّم الأماره القائمه على وجوب صلاه الظهر على العلم الإجمالي بوجوبها أو وجوب صلاه الجمع، بدعوى أنّ منجزيه الأماره بالنسبه إلى خصوص وجوب صلاه الظهر قطعيه ومنجزيه العلم الإجمالي بالنسبه إلى كلّ من طرفيه احتماليه؟!!

ولسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله هاهنا إشكال ثالث، وهو أنّنا سلّمنا أنّ متعلّق العلم إنّما هو وجوب ما لا يخرج عن الطرفين، ولكنّه يستلزم تنجيز ما هو المنطبق - بالفتح - لهذا العنوان أعنى نفس التكليف الواقعي، وعلى هذا فلو فرض صحّحه الأماره وتطبيقها للواقع يكون مؤدّاه نفس التكليف الواقعي، فلامحاله يقع التنجيز على شيء واحد معيّن واقعي، ويكون التنجيز مستنداً إلى العلم الإجمالي والأماره، لا إلى الأماره فقط، لو لم نقل باستناده إلى العلم الإجمالي فقط، لسبقه وتقدّمه (١).

وعليه فما أفاد من أنّ الأماره في تنجيزها بلامزاحم غير صحيح (٢).

والحاصل: أنه لا يمكن الالتزام بالانحلال الحكمي، مع حفظ العلم الإجمالي،

ص: ٤٧٥

١- (١) فيما إذا كان متقدماً على الأماره. م ح - ي.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٣: ١٢٠.

لا بتقريب المحقق العراقي ولا بتقريب المحقق الاصفهاني رحمهما الله.

و للانحلال الحقيقي في المقام توجيهان:

تقريب الانحلال الحقيقي في «نهاية الدرايه»

الأول: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمه الله (١) بقوله:

ربما يدعى انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل قهراً، إذ لم ينتج بالعلم الإجمالي إلّا عدد خاصّ مثلاً بلاعنوان، والمفروض تنجز واقعيّات قامت عليها الأمارات بذلك المقدار، فلو لم ينطبق عليها الواقعيّات المعلومه بالإجمال قهراً، لكان إمّا من جهة زياده الواقعيّات المعلومه بالإجمال على الواقعيّات المنجزه بالأمارات، أو من جهة تعين الواقعيّات المعلومه بالإجمال بنحو تأبى عن الانطباق على الواقعيّات المنجزه بالأمارات، أو تنجز غير الواقعيّات بالأمارات، والكلّ خلف وخلاف الواقع (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وحاصله: أنّ المعلوم بالإجمال ليس له عنوان خاصّ، بخلاف المعلوم بالتفصيل بمقتضى الأماره، وغير المتعين في العنوان الخاصّ ينطبق قهراً على المتعين فيه، فيحلّ العلم الإجمالي حقيقةً.

وفيه: أنّ الانطباق القهري يتوقف على إحراز اتّحاد المعلوم بالتفصيل بالعلم الوجداني أو بالأماره مع المعلوم بالإجمال، كما إذا علمنا إجمالاً بخمريّه أحد الإنائين الواقع أحدهما في اليمين والآخر في اليسار، ثم علمنا تفصيلاً أنّ إناء

ص: ٤٧٦

١- (١) ذكر التقريب لا- يلانزم اختياره، فلا يستشكل عليه رحمه الله بامتناع الجمع بين ما ذكره هنا وبين ما تقدّم من قوله رحمه الله بالانحلال الحكمي. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نهاية الدرايه ٤: ١١٤.

اليمين خمر والإناء الآخر ليس بخمر، وهذه الصورة لا إشكال في كون الانحلال فيها حقيقياً كما تقدّم.

وأما محلّ النزاع هو ما إذا احتملنا المغايره بين المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالإجمال، كما إذا احتملنا أن يكون الإناء الآخر أيضاً خمرًا، ولا مجال حينئذٍ للقول بالانطباق القهرى.

كلام الإمام الخميني رحمه الله في الانحلال الحقيقى

الثانى: ما اختاره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بقوله:

قد يتوهم أنّ ميزان الانحلال الحقيقى أن يتعلّق العلم بأنّ ما علم إجمالاً من التكليف هو هذا المعلوم بالتفصيل، فإذا علم بموطئيّه غنم بين قطيعه لابدّ فى الانحلال أن يتعلّق العلم بأنّ هذه الغنم هى الغنم التى تعلّق بها العلم الإجمالى.

وبعبارة اخرى: يحتاج فى الانحلال إلى أمرين: أحدهما: العلم التفصيلى بمقدار المعلوم بالإجمال. والثانى: العلم بانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وعلى هذا قلّمَا ينحلّ علم إجمالى، خصوصاً فى الشبهات الحكميّة، بل يمكن دعوى عدم مورد فيها كذلك.

هذا، ولكنّ هذا خلاف التحقيق، لعدم تقوّم الانحلال بالعلم بالانطباق، بل احتمالاه كافٍ فيه، وذلك لأنّ العلم الإجمالى إنّما يكون منجزاً للأطراف إذا بقيت الأطراف على طرفيته، وإنّما تبقى عليها فيما إذا كان الإجمال باقياً فى النفس، وإنّما يبقى الإجمال إذا كان كلّ طرف طرفاً للاحتمال بنحو القضية الحقيقية، أو مانعه الخلوّ، فيصدق عليه: إمّا هو واجب أو الطرف الآخر، ومع العلم التفصيلى بوجود طرف لا يبقى التردد، ضروره خروج الطرف المعلوم بالتفصيل عن طرفيه العلم الإجمالى، لمناقضه مفاديهما، فينحلّ العلم الإجمالى،

ولا يبقى إجمال في النفس، فيصير أحد الأطراف معلوماً بالتفصيل، والبقية محتملة.

وبالجملة: تنحل القضية الحقيقيه أو مانعه الخلو إلى قضيه حمليه بتيه، وإلى قضيه اخرى كذلك، أو قضيه مشكوك فيها، من غير بقاء العلم الإجمالي.

إن قلت: لو خرج أحد الطرفين عن طرفيه العلم بالسبب الحادث لانحلت القضية المنفصله إلى قضيه بتيه ومشكوك فيها مع بقاء أثر العلم الإجمالي بلا إشكال، كما لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الإنائين في أول النهار، ثم وقعت نجاسه في أحدهما المعين في آخر النهار، فإن إحداهما تصير معلومه تفصيلاً، والأخرى مشكوك فيها، مع بقاء أثر العلم الإجمالي، ووجوب الاجتناب عن الأخرى.

قلت: يشترط في بقاء أثر العلم الإجمالي أن يكون باقياً بالنسبه إلى الزمان الأول، أي يكون المكلف عالماً في الزمان الثاني بوجود التكليف في الزمان الأول، وبهذا يفرق بين صيروره بعض الأطراف مفصلاً بالسبب الحادث وبين احتمال الانطباق من أول الأمر، فإن الثاني يوجب الانحلال دون الأول، كما أن هذا وجه الافتراق بين ما نحن فيه وبين الخروج عن محلّ الابتلاء، أو إتيان بعض الأطراف.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ ميزان الانحلال الحقيقي هو صيروره القضيه المنفصله قضيتين: حمليه بتيه موجب، وحمليه بتيه سالبه إن كانت المنفصله حقيقيه، وقضيه مشكوكاً فيها إن كانت مانعه الخلو (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

ص: ٤٧٨

١- (١) أنوار الهدايه ٢: ٨٩، وتهذيب الأصول ٣: ١٢١.

أقول: ما أفاده رحمه الله فى ميزان الانحلال الحقيقى دقيق متين، وهو يكفى فى جواب استدلال الأخباريين بالعلم الإجمالى كما سيأتى (١).

لكنه لا يعم جميع فروض المسأله، فإن العلم الإجمالى تاره ينحل بالعلم التفصيلى (٢) وأخرى بالعلم الإجمالى الصغير (٣)، وثالثه تقوم الأماره المعبره على أحد طرفيه، سواء كان فى الشبهات الموضوعيه، كما إذا علمنا إجمالاً بخمريه أحد المايعين، ثم قامت البيئه على خمريه ما فى اليمين بالخصوص، أو الحكميه، كما إذا علمنا إجمالاً بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه، ثم قامت أماره معتبره أو أصل عملى كذلك على وجوب خصوص الجمعه، وجميعها محل الكلام فى المقام، لكن ما أفاده الإمام رحمه الله من ملاك الانحلال إنما يجرى فى الصورتين الأوليين، لزوال العلم الإجمالى فيهما وجداناً، وأما الصوره الثالثه فلا، لأن حجته الأماره - كاليئه والخبر الواحد - لا تتوقف على حصول الظن بمضمونه فضلاً عن العلم به، فلا تقتضى زوال العلم الإجمالى عن صفحه نفس الإنسان لكى ينحل حقيقه.

فلا- مجال لإجراء البرائه بالنسبه إلى غير ما قام عليه الأصل أو الأماره، بل لابد من الاجتناب عن المايع الواقع فى اليمين بملاك قيام البيئه على خمريته، وعمياً وقع فى اليسار بملاك العلم الإجمالى، ولا بد من الإتيان بصلاه الجمعه بملاك قيام الأماره أو الأصل على وجوبه، وبصلاه الظهر بملاك العلم الإجمالى.

ص: ٤٧٩

١- (١) سيأتى فى ص ٤٨٠.

٢- (٢) سواء علم اتحاد المعلوم تفصيلاً مع المعلوم إجمالاً أم لا. منه مدّ ظله.

٣- (٣) سواء علم اتحاد المعلوم بالعلم الإجمالى الصغير مع المعلوم بالعلم الإجمالى الكبير أم لا. منه مدّ ظله.

إن قلت: إنَّ الأصل النافى وإن لم يجر فيما قامت الحجّة عليه من طرفى العلم الإجمالى، إلّمأنّه لا- منع من جريانه فى الطرف الآخر.

قلت: جريان الأصل النافى وعدم جريانه فى بعض أطراف العلم الإجمالى يدور مدار انحلاله وعدمه، فلو انحلّ بحيث كان غير المعلوم بالتفصيل مشكوكاً فقط من دون أن يكون طرفاً للعلم الإجمالى لجرى فيه أصاله البرائه وسائر الأصول النافيه، وأمّا إذا لم ينحلّ، بل كان غير المعلوم بالتفصيل - مع كونه مشكوكاً - طرفاً للعلم الإجمالى فلاوجه لجريان الأصول النافيه فيه.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالى لا ينحلّ فى موارد قيام الحجّه غير العلميه على أحد أطرافه، لاحقيقه ولا حكماً، أمّا عدم الانحلال الحقيقى فلشهاده الوجدان بعدم زواله عن صفحه النفس، وأمّا عدم الانحلال الحكمى فلما عرفت من جواب أدلّه القائلين به وأنّه لا يصحّ القول بعدم تأثير العلم الإجمالى مع بقائه حقيقه.

الرجوع إلى أصل البحث

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى جواب ما استدللّ به الأخباريون لإثبات وجوب الاحتياط فى الشبهات البدويه الحكميه التحريميه، من أنّا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف لزوميه كثيره فى الشريعه الإسلاميه، فلابدّ من الاجتناب عن كلّ ما احتمل حرمة، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وقد عرفت النقض فيه بالشبهات الوجوبيه والموضوعيه من التحريميه.

وأما الحلّ فهو أنّ هذا العلم الإجمالى ينحلّ إلى علم إجمالى صغير وشكّ بدوى بالملاك الذى ذكره الإمام رحمه الله للانحلال الحقيقى.

توضيح ذلك: أنّا نعلم - بالعلم الوجدانى - بوجود تكاليف واقعيه فى مؤدى

الطرق والأمارات والأصول المعتبره بالمقدار المعلوم بالإجمال (1)، ومعه ينحل العلم الإجمالى الكبير فى دائره العلم الإجمالى الصغير المحدود أطرافه فى مؤداها ويصير ما بقى منها مشكوكاً بشك بدوى.

واحتمال كون التكاليف الواقعيه أكثر من المقدار المعلوم بالإجمال، أو كون بعض ما علم فى دائره الأمارات والأصول مغايراً للمعلوم بالعلم الإجمالى الكبير لا- ينافى الانحلال، لتحقق ملاك الانحلال المتقدم فى كلام الإمام رحمه الله - وهو زوال العلم عن صفحه النفس - حتى مع هذين الاحتمالين.

فعلى هذا لابد من العمل بالطرق والأمارات والأصول المعتبره، وأمياً الشبهات البدويه التى لم تقم حججه شرعيه معتبره عليها فلاوجه لوجوب الاحتياط فيها، بل هى مجرى أصاله البرائه وسائر الأصول النافيه للتكليف، لخروجها عن دائره العلم الإجمالى بعد تحقق العلم الإجمالى الصغير.

هذا تمام الكلام فى أدله الأخباريين لإثبات وجوب الاحتياط فى الشبهات البدويه الحكميه التحريميه، وقد عرفت المناقشه فى جميعها وأن الحق فى ناحيه القائلين بالبرائه.

ص: ٤٨١

١- (١) وإن لانعلم ما هو المطابق للواقع مشخصاً. منه مدّ ظلّه.

فى جريان أصله البرائه فى الشبهات الموضوعيه

تنبيهات البرائه

اشاره

وينبغى التنبيه على امور:

الأول: فى جريان أصله البرائه فى الشبهات الموضوعيه

اشاره

اتفقوا على جريانها فى الشبهات الوجوبيه من الحكميه، ووقع الخلاف بين الأصوليين والأخباريين فى التحريميه منها كما تقدم.

وأما الشبهات الموضوعيه فلا بد من ملاحظه أقسام تعلق التكليف - وجوبياً وتحريمياً - بالطبيعه كى يتضح الحق فى المسأله.

فتقول: كيفيه تعلق الحكم بالطبيعه على أقسام:

أ - أن يكون بنحو العموم الاستغراقى، فيتعدّد الحكم بتعدد أفراد الطبيعه، ولكلّ واحد منها إطاعه ومعصيه مستقلّه.

كما إذا قال - فى الحكم الوجوبى -: «أكرم كلّ عالم» و - فى الحكم التحريمى -: «لا تشرب الخمر»^(١).

ب - أن يكون بنحو العموم المجموعى الذى لا يتعدّد فيه الحكم، بل له إطاعه واحده لا تتحقّق إلّابالموافقه بالنسبه إلى جميع الأفراد، فلولم يوافق فى

ص: ٤٨٣

١- (١) اعلم أنّ المراد بالعموم الاستغراقى فى المقام أعّم من العموم الاصطلاحى والإطلاق، فيعمّ مثل «لا تشرب الخمر» الذى لكلّ واحد من أفراد الخمر إطاعه ومعصيه مستقلّه. منه مدّ ظلّه.

جميعها لكان عاصياً رأساً، سواء أخلّ ببعضها أو بتمامها.

وذلك كما إذا قال - في الحكم الوجوبى -: «أكرم مجموع العلماء» وأراد أنّ للمجموع امتثالاً واحداً، وكما إذا نهى - في الحكم التحريمى - عن طبيعه، وكان له غرض واحد متعلق بترك مجموع أفرادها، بحيث لو أتى بواحد منها لما امتثل أصلاً.

ج - أن يتعلّق الحكم بصرف وجود الطبيعه.

والفرق بين الفرد وصرف الوجود هو أنّ الطبيعه إذا وجدت بوجود أفراد متعدّده في زمان واحد، فكلّ واحد من هذه الأفراد المتقارنه الوجود يعدّ فرداً للطبيعه، بخلاف صرف الوجود، فإنّه لا يطلق إلّاعلى مجموعها معاً.

وأما إذا كان بين الأفراد تقدّم وتأخّر فكان صرف الوجود هو الفرد المتقدّم، لأنّه هو ناقض للعدم، لا الأفراد المتأخّره.

ولا- يخفى عليك أنّ الحكم إذا تعلّق بصرف وجود الطبيعه كان الوجود الأوّل - سواء تحقّق في ضمن فرد واحد أو في ضمن أفراد متعدّده - محبوباً في الأحكام الوجوبيه، ومبغوضاً في الأحكام التحريميه، وأمّا ما يتحقّق من الأفراد بعده فلا دخل له في المحبوبيه أو المبغوضيه أصلاً، ولا- يتعدّد المحبوب أو المبغوض فيما إذا تحقّق الوجود الأوّل في قالب فردين أو أفراد، لأنّ للمولى محبوباً أو مبغوضاً واحداً، وهو صرف الوجود الذى هو أوّل الوجود، سواء تحقّق في قالب فرد واحد، أو أكثر.

د - أن يتعلّق بنفس الطبيعه من دون دخل الأفراد في ذلك، وحينئذٍ يتحقّق موافقه الحكم الوجوبى بإيجاد فرد واحد من الطبيعه ومخالفتها بترك جميعها، وينعكس الأمر في الحكم التحريمى، فيتحقّق امتثاله بترك جميع الأفراد

ومخالفته حتى ييجاد فرد واحد.

إن قلت: هذا خلاف ما اخترتم من أنّ الطبيعه توجد بوجود كل فرد منها، وتعدم بانعدامه، والطبيعه فى زمان واحد تكون موجوده بلحاظ أفرادها الموجوده ومعدومه بلحاظ أفرادها المعدومه.

قلت: هذا الذى اخترناه تبعاً لسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله (١)، وخلافاً للمحقق الخراسانى رحمه الله - حيث قال: الطبيعه توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد (٢) - وإن كان صحيحاً دقيقاً بحسب حكم العقل، إلا أنّ العقلاء يحكمون بأنّ الحكم التحريمى إذا تعلق بطبيعه كان موافقه بترك جميع أفرادها فى الخارج.

وبعبارة اخرى: لا يمكن الشكّ فى حكم العرف بتوقف الامتثال فى الحكم التحريمى المتعلق بالطبيعه على ترك جميع أفرادها، وأمّا جعله تحت ضابطه فلسفته - كما فعل المحقق الخراسانى رحمه الله حيث قال: «الطبيعه توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد» - فلا يمكن الالتزام به كما تقدّم (٣).

هذه أقسام تعلق التكليف بالطبيعه.

حكم الشبهات الموضوعية من القسم الأول

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فى جريان البرائه فى الشبهات الموضوعية من القسم الأول الذى يبدو أنّه أهمّ هذه الشبهات.

واستدلّ المنكرون بأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» أو «لا تشرب

ص: ٤٨٥

١- (١) تهذيب الأصول ٢: ١١.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٨٢.

٣- (٣) راجع ص ١١ من الجزء الثالث.

الخمير» كان البيان تاماً من قبل المولى، وواصلًا إلى العبد فرضاً، إلا أنه شكك لأجل أمور خارجيه في عالميه شخص أو في خمريه مايع، فلاوجه لجريان البرائه العقليه ولا النقليه.

أما العقليه: فلعدم كون العقاب حينئذٍ بلابيان كما لا يخفى.

بخلاف الشبهات الحكميه التي كان منشأها عدم النص أو إجماله أو تعارض النصين أو النصوص، فإنّ البيان من قبل المولى لم يتم فيها، وكان العقاب عليها عقاباً بلابيان ومؤاخذه بلابرهان.

وأما النقليه: فلأنه لا يرفع بمثل «حديث الرفع» إلا ما كان وضعه بيد الشارع، والموضوعات - مثل عالميه زيد وخمريه المايح الفلاني - ليس وضعها على عهده الشارع بما هو شارع كى يكون رفعها بيده، فلا يعمها «حديث الرفع» وسائر ما كان يدلّ على البرائه النقليه.

وفيه: أنّ العقل يحكم ب «قبح العقاب بلابيان» فى جميع الموارد التي لم يتنجز التكليف، وتنجز التكليف يتوقف على قياس متشكّل من صغرى وكبرى، مثل «هذا خمير، وكلّ خمير يجب الاجتناب عنه».

فصرف العلم بالكبرى الكليه لا يكفى فى تنجز التكليف ما لم يحرز الصغرى.

ولذا لو قطع المكلف بعدم خمريه مايع كان فى الواقع خمراً وشربه فلم يكن للشارع عقوبته ومؤاخذته، مع أنّ بيان الكبرى الكليه من قبل الشارع - وهو قوله: «كلّ خمير حرام» - يكون تاماً وواصلًا إلى المكلف.

وحيئنذٍ فإذا شككنا فى خمريه مايع فلانتمكّن من تشكيل قياس صحيح منتج، إذ لا يصحّ أن نقول: «هذا خمير» أو «هذا ليس بخمير» كى يترتب عليه

وجوب الاجتناب أو عدم وجوبه، بل الصحيح هو أن نقول: «هذا مشكوك (1) الخمرية» وليس لنا كبرى كليله مترتبة على «مشكوك الخمرية» بل الدليل الواصل من قبل الشارع هو قوله: «كلّ خمر يجب الاجتناب عنه» فما لم يحرز خمرية مابع لم ينطبق عليه هذه الكبرى الكليله.

ومن هنا علم أنه لا يكفي لتنجز التكليف وترتب العقوبه على مخالفته صدور البيان من قبل المولى ووصوله إلى العبد، بل لابد من قيام حجه مرگبه من صغرى وكبرى على ذلك التكليف.

فإذا لم يكن حجه على التكليف - كما فى الشبهات الموضوعيه المتنازع فيها - يحكم العقل ب «قبح العقاب بلايان» أى بلاقياس وحجه منطقيه.

وأما مثل «حديث الرفع» فلاضير فى عدم شموله للشبهات الموضوعيه، فإنه لا يدلّ حينئذ على الرفع فيها، لا أنه يدلّ على عدم الرفع كى يكون مناقضاً لقاعده «قبح العقاب بلايان» فتكفى هذه القاعده العقلية لإثبات البرائه فى الشبهات الموضوعيه.

وبالجملة: تجرى قاعده «قبح العقاب بلايان» فى الشبهات البدويه الحكميه والموضوعيه من موارد العمومات الاستغراقيه، سواء كانت وجوبيه أو تحريميه، إلا أن نقصان البيان والحجه مستند إلى كبرى القياس فى الشبهات الحكميه، وإلى صغراه فى الشبهات الموضوعيه، ولا فرق بين استناد النقص إلى الصغرى أو الكبرى فى عدم إنتاج القياس.

ص: ٤٨٧

١- (١) لم نأخذ عنوان «القطع» فى القضيّه فى موارد القطع بالخمرية أو عدمها، بل عبّرنا فيهما ب «هذا خمر» و «هذا ليس بخمر» لكون «القطع» هاهنا طريقيّاً، بخلاف الشكّ الذى لا يتصوّر كونه طريقيّاً، ولا يصحّ أن نعبر فى مورده ب «هذا خمر» أو «ليس بخمر» بل لابد من التعبير ب «هذا مشكوك الخمرية». منه مدّ ظله.

وأما الشبهات الموضوعية من القسم الثاني - أعني ما إذا تعلّق الحكم بطبيعته بنحو العموم المجموعي - فلا تجرى أصالة البرائه في الشبهات الوجودية منها، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم مجموع العلماء» وكان له غرض واحد متعلّق بإكرام المجموع - بحيث لو لم يكرم العبد واحداً منهم لما امتثل أصلاً - كان ترك إكرام مشكوك العالميه مستلزماً للشكّ في المحضّل، مع أنّ الاشتغال اليقيني يقتضى البرائه اليقينيّه، فلا بدّ من إحراز تحقّق المأمور به في الخارج.

وليعلم أنّ المقام من قبيل الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، لأنّنا نشكّ في أنّ الواجب هل هو إكرام مجموع مركّب من خصوص الأشخاص المعلوم عالميتهم، أو منهم ومن الفرد المشكوك.

نعم، الشبهه المعروفة بالأقلّ والأكثر الارتباطيين هي الشبهه الحكميه (1)، ولأجل ذلك ذهب بعض الأكابر والمحقّقين - بلحاظ بعض الموازين المقبوله عندهم - إلى جريان البرائه هناك، بخلاف المقام الذي يكون الشبهه فيه موضوعيه، ولا مجال للقول بجريان البرائه فيها.

وأما الشبهه الموضوعيه التحريميه من العموم المجموعي فله تصويران:

أ - التصوير المتقدّم، وهو أن ينهى المولى عن طبيعه وكان له غرض واحد متعلّق بترك مجموع أفرادها، بحيث لو أتى العبد بواحد منها لما امتثل أصلاً.

وهذا حكمه حكم الشبهه الوجوديه، فلا يجوز للعبد ارتكاب ما هو مشكوك الفرديّه للعنوان المحرّم، لكونه شاكاً حينئذٍ في الخروج عن عهده

التكليف التحريمى المتيقن.

ب - أن يتعلّق النهى بالطبيعه وأريد أنّ مجموع أفرادها مبعوض للمولى، بمعنى أنّ العبد لو لم يأت بالمجموع لكان ممثلاً، سواء اجتنب عن جميع الأفراد، أو عن بعضها وارتكب البعض الآخر.

وعلى هذا فلامنع من ارتكاب الفرد المشكوك، لأنّ ارتكاب معلوم الفرديّه لا يضّرّ بالامثال، فضلاً عن ارتكاب مشكوكها، فإذا قال المولى: «لا تكرم مجموع الفساق» كان العبد ممثلاً فيما إذا اجتنب عن إكرام زيد الفاسق مثلاً، وإن أكرم سائر الفساق، لأنّه لم يكرم مجموعهم، فلا إشكال حينئذٍ فى جواز إكرام مشكوك الفسق، لأنّه لو كان معلوم الفسق لكان إكرامه جائزاً، فضلاً عمّا إذا شكّ فى فسقه.

نعم، لو أكرم جميع الأفراد المعلومه الفسق لوجب عليه الاجتناب عن إكرام مشكوك الفسق، لأنّ العلم بموافقته التكليف يتوقف حينئذٍ على الاجتناب عنه (1).

حكم الشبهات الموضوعيّه من القسم الثالث

وأما الشبهات الموضوعيّه من القسم الثالث فتصويرها فى التكليف الوجوبيّه أن يتعلّق التكليف بصرف الوجود من طبيعه ويريد العبد امتثاله

ص: ٤٨٩

١- (١) لا يخفى أنّ الاجتناب عن إكرام خصوص مشكوك الفسق فقط لا يقتضى العلم بالامثال، بل يقتضى احتمال الامثال، وهو لا يكفى فى الخروج عن عهده التكليف المتيقن، فلا بدّ للعبد من الاجتناب عن إكرام الأفراد المعلومه الفسق كلاً أو بعضاً، ولو فرداً واحداً، ليحصل له العلم بامثال التكليف المعلوم. نعم، يمكن القول بعدم جواز إكرام مشكوك الفسق بعد إكرام جميع الأفراد المعلومه، لاستلزامه حينئذٍ القطع بمخالفته التكليف. م - ح - ى.

بإتيان ما هو مشكوك الفردية.

والحق أنه لا يصح، لأن الشك في مصداقيه هذا الفرد يلزم الشك في تحقق صرف الوجود من طبيعه، الذي اشتغل ذمه العبد به قطعاً، ولا بد له من الخروج عنه يقيناً.

وبالجملة: يجب على العبد الاحتياط هاهنا، بأن لا يكتفى في مقام الامتثال بما هو مشكوك الفردية لطبيعه التي تعلق التكليف بصرف الوجود منها.

وأما إذا كان صرف الوجود منهياً عنه فتجرى البراءة فيما هو مشكوك الفردية ويجوز ارتكابه، مثل موارد العموم الاستغراقى، فإذا قال المولى: «لا- تشرب الخمر» وعلمنا أن أول الوجود من شرب الخمر الذى (1) نعتبر عنه بصرف الوجود يكون مبغوضاً له، وشككنا فى ما يع أنه خمر أو خلّ فلا مانع من ارتكابه، للشك في تحقق صرف الوجود من طبيعه به، فتجرى أصاله البراءة من حرمة.

حكم الشبهات الموضوعية من القسم الرابع

ونظيره القسم الرابع، وهو ما إذا تعلق التكليف بنفس الطبيعه من دون وساطه الأفراد والوجودات.

فإن المولى إذا قال: «أقيموا الصلاة» فلا يجوز للعبد الاكتفاء بما هو مشكوك الفردية للصلاه فى مقام الامتثال، فإن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية، فلا بد له من الاحتياط بإتيان ما قطع بكونه محققاً لطبيعه الصلاه.

وأما إذا كان التكليف تحريمياً فلا إشكال فى جريان البراءة فى الفرد

ص: ٤٩٠

١- (١) «الذى» صفه ل «أول الوجود». م ح - ى.

المشكوك، فإنّ قوله: «لا- تشرب الخمر» لا- يدلّ إلّاعلى حرمه شرب ما احرز كونه خمراً، فلا منع من إجراء البرائه فى المايح المرّدّد بين كونه خمراً أو خلاّ.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ موارد الشبهه الموضوعيّه مختلفه، ففى بعضها يمكن التمسك بأصاله البرائه، وفى بعضها الآخر يجب الاحتياط.

ص: ٤٩١

فى حسن الاحتياط على كل حال

التنبه الثانى: فى حسن الاحتياط على كل حال

اشاره

لا- إشكال فى حسن الاحتياط ورجحان رعايه التكليف المحتمل عقلاً، سواء كان التكليف المحتمل تعديداً أو توصيلاً، وسواء كانت الشبهه وجوبيه أو تحريميه، حكميه أو موضوعيه.

كلام المحقق النائيني رحمه الله فى ذلك

وهذا مما اتفق عليه الكل إلا المحقق النائيني رحمه الله فى بعض الموارد، حيث قال:

يعتبر فى حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجه شرعيه أن يعمل المكلف أولاً بمؤدى الحجه ثم يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجه إحراراً للواقع، وليس للمكلف العمل بما يخالف الحجه أولاً- ثم العمل بمؤدى الحجه، إلما إذا لم يستلزم رعايه احتمال مخالفه الحجه للواقع استيناف جملة العمل وتكراره، كما إذا كان مفاد الحجه عدم وجوب السوره فى الصلاه، فإن رعايه احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاه مع السوره ولا يتوقف على تكرار الصلاه، وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحجه وجوب خصوص صلاه الجمعة مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاه الظهر، فإن رعايه احتمال مخالفه الحجه للواقع لا يحصل إلا بتكرار العمل، وفى هذا القسم لا يحسن الاحتياط

إلّا بعد العمل بما يوافق الحُجّه، ولا يجوز العكس.

والسرّ في ذلك: هو أنّ معنى اعتبار الطريق: إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملاً - وعدم الاعتناء به، والعمل أولاً برعايه احتمال مخالفه الطريق للواقع ينافي إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدّي الطريق، فإنّه حيث قد أدّى المكلف ما هو الوظيفة وعمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعايه إصابه الواقع.

هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر في حسن الطاعة الاحتماليّه عدم التمكن من الطاعة التفصيليّة - كما سيأتى بيانه (١) - وبعد قيام الطريق المعتر على وجوب صلاه الجمعة يكون المكلف متمكناً من الطاعة والامثال التفصيلي بمؤدّي الطريق، فلا يحسن منه الامثال الاحتمالي لصلاه الظهر (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المسأله

ويرد على الوجه الأوّل أولاً: أنّه مبنيّ على كون الحُجّيّه في الأمارات بمعنى إلقاء احتمال الخلاف وتنزيلها منزله العلم تعديداً (٣)، مع أنّه لا يمكن الالتزام به، فإنّ الحُجّيّه، سواء كانت في القطع أو في الأمارات أو في الأصول، تكون بمعنى المنجزيه والمعدّريّه، غايه الأمر أنّ حُجّيّه القطع ذاتيه و حُجّيّه الأمارات والأصول مجعوله.

ص: ٤٩٤

١- (١) راجع فوائد الأصول ٤: ٢٦٩.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٢٦٥.

٣- (٣) فكما أنّه لا يجوز للعالم بوجوب صلاه الجمعة أن يأتي بصلاه الظهر قبلها، كذلك لا يجوز ذلك لمن قامت عنده الأماره على وجوب صلاه الجمعة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائيني رحمه الله.

وبالجملة: لم تجعل الأمارات علماً تعديداً، بل تجعل كالعلم من حيث الحجّية، أعني المنجزية والمعدريّة فقط.

وثانياً: لو فرض التعيد بكون من قامت عنده الأماره عالماً بمؤدّاهها فلا فرق في عدم جواز العمل على خلاف ماقتضته الحجّه بين كونه متقدماً على العمل بمؤدّاهها وبين كونه متأخراً عنه، كما لا يجوز للعالم الحقيقي العمل على خلاف مقتضى علمه مطلقاً، فما اختاره من التفصيل بين ما إذا قدّم العمل بمؤدّي الطريق على العمل بما يخالفه وبين العكس باطل جزماً.

وثالثاً: أنّ ما ذكره يستلزم التفصيل بين ما إذا كان العبد بانياً على العمل بالاحتياط من أوّل الأمر وبين ما إذا لم يكن بانياً عليه ابتداءً بل بدا له ذلك بعد الإتيان بمؤدّي الأماره، فيجوز الثاني، دون الأوّل، لأنّه إذا كان حين الاشتغال بصلاه الجمعه - التي قامت الأماره على وجوبها فرضاً - بانياً على الاحتياط بإتيان الظهر أيضاً بعدها، كان هذا البناء خلاف مقتضى الأماره التي فرض إلقاء احتمال مخالفتها للواقع.

وأما الوجه الثاني: فيرد عليه أنّا لانسلّم تقدّم الامتثال التفصيلي على الإجمالي، فللمكلف الجمع بين صلاتي الظهر والجمعه، حتّى فيما إذا تمكّن من تحصيل العلم التفصيلي، لأنّ الذي يحكم به العقل هو لزوم الإتيان بالمأمور به بجميع خصوصياته المعبره، والمكلف إذا أتى بكلتا الصلاتين علم بوقوع المأمور به بجميع خصوصياته في الخارج.

إن قلت: تكرار العمل في العبادات يوجب الإخلال ببعض خصوصياتها، كقصد القربه المعبر فيها.

قلت: هذا - مضافاً إلى عدم صحته (١) - خلاف الفرض، لأنّ الكلام إنّما هو فيما إذا تمكّن المكلف من الإتيان بالمأمور به بجميع ما هو معتبر فيه في قالب الامتثال الإجمالي الذي نعبر عنه بالاحتياط.

البحث حول اشتراط حسن الاحتياط بعدم اقتضائه لاختلال النظام

ذهب بعضهم إلى أنّ رجحان الاحتياط مشروط بعدم كونه مقتضياً لاختلال النظام.

أقول: لا- ريب في أنّ الإخلال بالنظام مبعوض للشارع المقدّس، ولأجل ذلك شرّع التسهيلات الكثيره في الأبواب المختلفه، كبابي الطهاره والنجاسه، والحليّه والحرمه، وغيرهما.

لكنّه لا- يوجب تقييد حسن الاحتياط، لتغاير متعلّقيهما، فإنّ الحسن تعلق ب «الاحتياط» والمبعوضيّه ب «اختلال النظام» واجتماع هذين العنوانين وجوداً لا- يوجب أن يصير الاحتياط مبعوضاً أو اختلال النظام راجحاً، فإنّ الاتّحاد بحسب الوجود لا يوجب التلاقي في مقام تعلق الحكم، كما عرفت تفصيله في مبحث اجتماع الأمر والنهي (٢).

والحاصل: أنّ «الاحتياط» بما هو احتياط يكون راجحاً على كلّ حال بلا قيد وشرط.

ص: ٤٩٦

١- (١) تقدّم في مسأله سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي من مباحث القطع أنّ تكرار العمل في العبادات لا يخلّ بقصد القربه.

راجع ص ١٤٧-١٥٧. م ح - ٥.

٢- (٢) راجع ص ٨٢ من الجزء الثالث.

فى توقّف جريان أصاله البرائه على عدم أصل حاكم

التنبیه الثالث: فى توقّف جريان أصاله البرائه على عدم أصل حاكم

اشاره

لا تجرى أصاله البرائه العقليه ولا النقليه فيما إذا كان هناك أصل حاكم موضوعى أو حكمى.

أمّا العقليه: فلأنّ موضوعها هو العقاب بلا بيان، فلو كان هناك حجّه وبيان على ثبوت الحكم أو عدمه لما جرت أصاله البرائه، لزوال موضوعه.

ولا فرق فى ذلك بين كون البيان علماً تفصيلاً أو إجمالياً، أو أماره معتبره، أو أصلاً شرعياً.

وأما النقليه: فلأنّ المراد من «ما لا يعلمون» فى «حديث الرفع» هو عدم قيام الحجّه، لا خصوص العلم الوجدانى، فلو قامت الحجّه على حكم - ولو كان أصلاً عملياً، كالأستصحاب الذى دلّ على اعتباره قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» - لزال موضوع «حديث الرفع».

ولا- فرق فى ذلك بين الشبهات الموضوعيه والحكميه، فلو شكّ فى خمريه مايع كان خمراً سابقاً لما جرت فيه أصاله البرائه، لوجود أصل حاكم عليها، وهو أستصحاب الخمريه.

ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً، وهو أنّ الموارد التى لم يكن فيها أصل حاكم قليله جداً، بل لا يبعد دعوى عدم وجودها رأساً، إذ ليس لنا مورد شكّ فيه بحسب

الحكم أو الموضوع إلّا أنه مسبوق بالوجود أو العدم، فالاستصحابات الوجوديّة أو العدميّة حاكمه على أصاله البرائه دائماً.

فإنّا إذا شككنا فى حرمه شرب التتن مثلاً، فإن كان له حكم معلوم - من الحرمة أو الحليّة - فى الشريعة السابقه، يستصحب، وإن لم يتبين لنا حكمه فى تلك الشريعة ولم يكن لنا طريق إلى استكشافه، نشكّ حينئذٍ فى جعل الحرمة له إمضاءً أو تأسيساً فى الشريعة الإسلاميه، فيستصحب عدمه، ولا تصل النوبه إلى أصاله البرائه والحليّة.

اللّهّمّ إلّمّا أن يكون الموضوع من الأمور المستحدثه، كما إذا فرض حدوث التتن بعد الشرائع السابقه، فلم يكن له حكم قبل الإسلام.

لكنّه أيضاً محلّ إشكال، لأنّ الإسلام - بلحاظ أبعديته واستمراره - عيّن أحكام جميع الموضوعات إلى يوم القيامة، وإن كانت من الموضوعات التى لم تكن فى صدر الإسلام، بل حدثت بعد نزول القرآن، وعلى هذا يمكن استصحاب عدم جعل الحرمة لشرب التتن.

اللّهّمّ إلّمّا أن يقال بعدم جريان الاستصحابات العدميه، كما عليه بعض المحقّقين، وأقرباً بناءً على المشهور - من جريانها كالأستصحابات الوجوديّة - فلم يبق لنا مورد لا يجرى فيه استصحاب موافق أو مخالف لأصاله البرائه.

البحث حول أصاله عدم قابليته التذكيه

ثمّ لو شككنا فى قابليته حيوان للتذكيه بنحو الشبهه الحكميه - كما إذا تولّد من حيوانين أحدهما قابل لها دون الآخر، حيوان ثالث لا يدخل تحت عنوان أحدهما - فهل تجرى أصاله الحليّة فى لحمه وأصاله الطهاره فى أجزاء بدنه إذا ذبح مع الشرائط المعتميره فى الذبح الشرعى، أم لا؟

ربما يقال: لا، وذلك لأنّ الشكّ في الحليّة والطهاره وعدمهما هاهنا مسبّب عن الشكّ في كونه قابلاً للتذكيه وعدمه، فيستصحب عدم قابليّته لها(1) ويحكم بحرمه لحمه ونجاسه أجزائه بعد إجراء صورته التذكيه عليه.

ولا يخفى عليك أنّ صحّه الاستصحاب تتوقّف على أركان ثلاثه تستفاد من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»:

أ - أن يكون للمستصحب حاله سابقه متيقّنه، ب - أن يكون له حاله لاحقه مشكوكه، ج - أن تتحد القضيتان من غير جهه الزمان.

فهل هذه الأركان موجوده في المقام أم لا؟

كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المسأله

لقد أصرّ المحقّق الحائري رحمه الله على جريان هذا الاستصحاب، لتماميّه أركانه، وحاصل مراده: أنّ المحقّقين قد قسّموا العرض إلى عارض الوجود وعارض الماهيّة، وكلّاً منهما إلى اللازم والمفارق، فصارت الأقسام أربعه، وإليك توضيحها بالمثال، فنقول: الزوجيّة عارضه لماهيّة الأربعة على وجه اللزوم، كما أنّ عروض الوجود للماهيّة يعدّ من الأعارض المفارقة لها، وأمّا القسمان الآخران أعنى عارض الوجود اللازم، كموجوديّة الوجود بالمعنى المصدرى ونورانيّته ومنشأيته للآثار، وعارضه المفارق كالسواد والبياض بالنسبه إلى الجسم.

ص: ٤٩٩

١- (١) ونظيره استصحاب عدم قرشيّه المرأه، فيحكم بصيرورتها يائسه عند بلوغها خمسين سنه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام هذا القائل. لكن بين المثاليين فرق، وهو أنّ الشكّ في المثال السابق من مصاديق الشبهه الحكميّه، وفي قرشيّه المرأه من قبيل الشبهه الموضوعيّة، لكنّ الظاهر عدم تنظير الأستاذ «مدّ ظلّه» من جميع الجهات. م ح - ي.

وأما «القابلية» فلا شك في أنها من العوارض اللازمة للوجود أو الوجود، وليست من العوارض اللازمة للماهية، نعم، يمكن أن يقال: إنها من العوارض المفارقة بالنسبة إلى الماهية لكن بتبع الوجود، حيث إنه يفارق عن الماهية، فتفارقها، كما هو الشأن في عامّة العوارض الوجودية.

إذا عرفت هذا فيمكن أن يقّر الأصل هكذا: إنّ القابلية، كالقرشية، من عوارض الوجود، فإنّ القرشية عبارة عن الانتساب في الوجود الخارجى إلى القرش، كما أنّ القابلية عبارة عن خصوصية في الحيوان بها يصلح لورود التذكية عليه، وبها يترتب الحلية والطهارة.

وعليه فلنا أن نشير إلى ماهية المرأ المشكوك فيها، ونقول: إنّ ماهية تلك المرأ قبل وجودها لم تكن متّصفه بالقرشية، ولكن علمنا انتقاض اليقين بعدم وجودها إلى العلم بوجودها، ولكن نشكّ في انتقاض العدم في ناحيه «القرشية».

وهكذا يمكن أن يقال في ناحيه «القابلية» فنقول: إنّ الحيوان الكذائى - مشيراً إلى ماهيته - لم يكن قابلاً للتذكية قبل وجوده، ونشكّ في أنه حين تلبس بالوجود هل عرض له «القابلية» أو لا؟ فالأصل عدم عروضها.

نعم، لو كان الموضوع هو الوجود أو كانت «القابلية» من لوازم الماهية، لم يكن وجه لهذا الاستصحاب، لعدم الحاله السابقه، لكنّ الموضوع هو الماهية، والقابلية عارضه لها بعد وجودها، فهذه الماهية قبل تحقّقها لم تكن متّصفه ب «القابلية» بنحو السالبه المحصّله، والأصل بقائها على ما هي عليه، ولو صحّ جريانه لأغنانا عن استصحاب عدم التذكية، لحكومته عليه حكومه الأصل السببى على المسببى، ويكون حاكماً على الأصول

هذا ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله لإثبات جريان استصحاب عدم قابليته التذكية وعدم قرشيته المرأه.

نقد كلام المحقق الحائري رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنه فاقد للحاله السابقه المتيقنه.

وثانياً: أنه - على فرض تسليم ما أفاده هذا المحقق الكبير لإثبات الحاله السابقه - أصل مثبت في مسأله استصحاب عدم قابليته التذكية.

أمّا كونه مثبتاً (٢): فلأنّ من شرائط جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي، والمستصحب في ما نحن فيه ليس كذلك، أمّا عدم كونه حكماً شرعياً فواضح، وأمّا عدم كونه موضوعاً ذا أثر شرعي، فلأنّ الأثر الشرعي - كالحرمه والنجاسه - ترتّب في الشريعه على «غير المذكي» لا على «غير القابل للتذكية» كما أنّ «الميته» في قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ» (٣) فسرت في كلام بعضهم ب «غير المذكي» و «غير المذكي» هو الحيوان الذي لم يجتمع فيه الخصوصيات المعبره في التذكية: من فرى الأوداج الأربعة، وكون الذابح مسلماً، والتسميه حين الذبح، وكون الحيوان ممّا يقبل التذكية، وغيرها.

ص: ٥٠١

١- (١) لم نعثر عليه في «درر الفوائد». نعم، نقله الإمام رحمه الله في تهذيب الأصول ٣: ١٢٨، وفي أنوار الهدايه ٢: ١٠٠. م ح - ي.

٢- (٢) قدّمه «مدّ ظلّه» في مقام التوضيح، لأجل اختصار بحثه، وإلّا كان الإشكال الأوّل - لأجل ردّه أحد أركان الاستصحاب - أهمّ منه. م ح - ي.

٣- (٣) المائده: ٣.

فلا ريب في دخل «القابليّه» في التذكيه، إمّا بدخولها في ماهيتها، كسائر الأمور التي تعتبر فيها، وتكون التذكيه مركبه أو متحصّله أو منتزعه عنها، أو بكونها أمراً خارجاً عنها، مؤثراً في تأثيرها، بحيث لو لم تكن «القابليّه» لم تتحقّق التذكيه، وإن اجتمعت سائر خصوصياتها المعبره.

ف «القابليّه» جزء (١) للتذكيه، والتعبّد بانتفاء الجزء يلازمه عقلاً انتفاء الكلّ، والميزان في حكمه الأصل السببي على المسببي كون الأصل في ناحيه السبب منقّحاً للموضوع بالنسبه إلى الكبرى الشرعيه، ولا يتمّ ذلك إلّا إذا كان الترتّب بينهما شرعياً لا عقلياً. فظهر أنّ استصحاب العدم الأزلي لا يجري في المقام، ولو فرض صحّته في حدّ نفسه.

فلا مانع من إجراء أصالتي الحليّه والطهاره في لحم الحيوان الذي شكّ في قابليته وعدم قابليته للتذكيه، لعدم أصل حاكم عليهما.

وأما عدم كونه ذا حاله سابقه متيقّنه: فيتوقّف إثباته على بيان ما يتعلّق من صور أخذ الأمر العدمي في موضوع الدليل الشرعي (٢) ، فنقول:

الوجه المتصوّر في القيد العدمي المأخوذ في الدليل الشرعي ستّه:

١ - أن يكون بنحو السالبه المحصّله البسيطه التي يعبر عنها ب «ليس التامه» مثل «ليس زيد» أو «زيد ليس بموجود» فمفادها سلب الموضوع وعدمه رأساً.

ص: ٥٠٢

١- (١) هذا مبني على دخلها في ماهية التذكيه بأحد الأنحاء الثلاثه المتقدمه، وأمّا بناءً على كونها أمراً خارجاً عنها، مؤثراً في تأثيرها، فهي شرط لها، لكن لا فرق بينهما في كون الأصل مثبتاً، لأنّ التعبّد بانتفاء الشرط أيضاً يلازمه عقلاً انتفاء المشروط. م ح - ي.

٢- (٢) كما إذا دلّ الدليل الشرعي على أنّ «غير المذكي» أو «غير القابل للتذكيه» من الحيوان حرام ونجس، وكما إذا دلّ على أنّ «غير القرشيّه» من المرأه ترى الحمره إلى خمسين سنه. م ح - ي.

٢ - أن يكون بصوره السالبه المحصله المركبه التي يعبر عنها ب «ليس الناقصه» وهي على نوعين:

أحدهما: أن يكون الموضوع أمراً محققاً يسلب عنه المحمول، مثل «زيد ليس بقائم» و «هذا الحيوان ليس قابلاً للتذكيه» و «هذه المرأه ليست قرشيته».

ثانيهما: أن يكون السلب بسلب الموضوع، وفي هذا النوع لا يدخل حرف السلب على خصوص المحمول، بل يدخل على أصل القضيه، فلا- يقال: «زيد ليس بقائم» لعدم صدقه إلامع فرض وجود الموضوع، بل يقال: «ليس زيد بقائم» فإنه يدل على عدم تحقق قضيه «زيد قائم» وعدم تحقق هذه القضيه يصدق مع عدم «زيد» ومع وجوده وعدم اتصافه بالقيام.

٣ - أن يؤخذ بنحو الموجه المعدوله (١)، بأن يجعل حرف السلب جزءاً من المحمول، كما إذا قيل: «زيد غير عالم» و «هذا الحيوان غير قابل للتذكيه» و «هذه المرأه غير قرشيته».

والفرق بينها وبين السالبه المحصله - مضافاً إلى الجبهه اللفظيه - أن الموجه المعدوله أكد في إفاده المعنى من السالبه المحصله، فإن قولنا: «زيد غير عالم» يدل على الاتحاد والهوهويه بين «زيد» و «غير عالم» بخلاف ما إذا قلنا: «زيد ليس بعالم».

٤ - أن يكون من قبيل الموجه السالبه المحمول، وهي القضيه التي كان محمولها قضيه سالبه، مثل «زيد هو الذي ليس بقائم» و «هذا الحيوان هو الذي ليس بقابل للتذكيه» و «هذه المرأه هي التي ليست بقرشيته».

ص: ٥٠٣

١- (١) والميزان في اعتبارها - كما قال الإمام الخميني قدس سره - أن يكون المعنى العدمي كأعدام الملكات، نحو «زيد لا بصير» المساوق لقولنا: «زيد أعمى» فيخرج مثل قولنا: «زيد لا عمرو» و «الجدار غير بصير». م ح - ٥.

٥ - أن يؤخذ القيد العدمي صفة للموضوع، مثل «زيد الغير (١) العالم» و «الحيوان الغير القابل للتذكية» و «المرأه الغير القرشيه».

ولا بد من كون الموضوع موجوداً في هذه الصور الثلاث، لأن «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» فلا يمكن الحمل في الموجه المعدوله والموجهه السالبه المحمول بدون الموضوع، وكذلك لا يمكن الاتصاف في القيد العدمي المأخوذ وصفاً بدون الموصوف.

٦ - أن يكون الموضوع مركباً من جزئين: أحدهما أمر عدمي، والآخر وجودي (٢).

لا ريب في عدم إمكان أخذ الصورة الأولى في موضوع دليل شرعي أصلاً، لأن ما هو معدوم رأساً - كما هو قضيته ليس التامه - لا يمكن أن يترتب عليه حكم من الأحكام الشرعيه، لأن «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له».

وكذلك النوع الثانى من الصورة الثانيه، لأن السالبه المحصيه له المركبه إذا كان انتفاء المحمول فيها لأجل انتفاء الموضوع فلم يصلح أن تجعل موضوعاً للحكم الشرعي، لاختلال قاعده «الفرعيه» كالصوره الأولى، فإذا انتفت قابليه التذكيه لأجل عدم وجود الحيوان فلم يعقل ترتب الحرمة والنجاسه، وإذا انتفت القرشيه لأجل عدم وجود المرأه فلم يتصور ترتب رؤيه الدم إلى خمسين سنه. وأما الصور الأربعة (٣) الأخيره والنوع

ص: ٥٠٤

١- (١) كلمه «ال» وإن لم تدخل على لفظ «غير» إلا أنها دخلت عليه هنا للدلاله على شدّه الارتباط بينه وبين موصوفه. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كما إذا كان الموضوع الذى يترتب عليه الحرمة والنجاسه مركباً من «الحيوان» و «غير القابل للتذكيه» والموضوع الذى يترتب عليه رؤيه الحمره إلى خمسين سنه مركباً من «المرأه» و «غير القرشيه». م ح - ى.

٣- (٣) وهى الموجهه المعدوله، والموجهه السالبه المحمول، وما كان القيد العدمي فيه صفة للموضوع، وما إذا كان موضوع الحكم الشرعي مركباً من أمر وجودي وقيد عدمي.

الأول(١) من الصورة الثانية فلا إشكال في إمكان جعل كل منها موضوعاً للحكم الشرعي فيما إذا كان الموضوع(٢) أو الموصوف(٣) أو الجزء الوجودي(٤) محرز الثبوت.

إنّما الإشكال في إثباتها بالاستصحاب في المقام، لأنّ من أركان الاستصحاب اتّحاد القضيتين المتيقّنه والمشكوكه في جميع الجهات إلّا من حيث الزمان، مع أنّ القضيه المتيقّنه في استصحاب «عدم قابليته التذكيه» و «عدم قرشيّه المرأه» كانت سالبه بانتفاء الموضوع، بخلاف القضيه المشكوكه، فإنّ ثبوت الموضوع فيها مفروغ عنه، فإنّا وإن كنّا نعبر بما يوهّم الاتّحاد بين القضيتين، حيث نقول: «هذا الحيوان لم يكن قابلاً للتذكيه» و «هذه المرأه لم تكن قرشيّه» والآن نشكّ في ذلك، إلّا أنّ واقعه هكذا: «هذا الحيوان قبل انعقاد نطفته لم يكن قابلاً للتذكيه» لأنّه لم يكن موجوداً كي يكون قابلاً لها، و «هذه المرأه قبل انعقاد نطفتها لم تكن قرشيّه» لأنّها لم تكن موجوده كي تكون قرشيّه، والآن بعد تحقّقهما نشكّ في ذلك، فالموضوع في القضيه المتيقّنه مفروض الانتفاء وفي القضيه المشكوكه مفروض الثبوت، فأين الاتّحاد بينهما كي يجرى الاستصحاب وثبت به عدم قابليته تذكّيه الحيوان المشار إليه وعدم قرشيّه المرأه المشار إليها!؟

وأما ما أفاده المحقّق الحائري رحمه الله - من أنّا نشير إلى ماهيّة المرأه المشكوك فيها ونقول: إنّ ماهيّة تلك المرأه قبل وجودها لم تكن متّصفه بالقرشيّه، ولكن

ص: ٥٥٥

١- (١) وهو القضيه السالبه المحصّله المركّبه التي فرض وجود الموضوع فيها.

٢- (٢) في الصورة الثالثه والرابعه والنوع الأول من الصورة الثانيه.

٣- (٣) في الصورة الخامسه.

٤- (٤) في الصورة السادسه.

علمنا انتقاض اليقين بعدم وجودها إلى العلم بوجودها، ولكن نشك في انتقاض العدم في ناحيه القرشيّه، وهكذا يمكن أن يقال في ناحيه «القابليّه» فنقول: إنّ الحيوان الكذائي، مشيراً إلى ماهيته، لم يكن قابلاً للتذكيه قبل وجوده، ونشك في أنّه حين تلبس بالوجود هل عرض له القابليّه أو لا؟ فالأصل عدم عروضها -.

ففيه: أنّه لا- يلائم ما ذهب إليه المحققون من الفلاسفه من كون الوجود أصيلاً والماهيه أمراً اعتبارياً، إذ لا ثبوت للماهيه قبل وجودها كي يصح قولنا - مشيراً إلى ماهيه المرأه والحيوان -: «هذه المرأه لم تكن قرشيّه» أو «هذا الحيوان لم يكن قابلاً للتذكيه».

بل لا- يلائم ما أفاده نفسه رحمه الله أيضاً من كون «القابليّه» و «القرشيّه» من عوارض الوجود الخارجى للحيوان والمرأه، لامن عوارض ماهيتهما، فإنّ الالتزام بكون الاتّصاف بالقرشيّه وغير القرشيّه، وبالقابليّه وغير القابليّه مختصاً بالوجود الخارجى للحيوان والمرأه ينافى القول بصحّه أن يقال: «ماهيه هذه المرأه غير قرشيّه» و «ماهيه هذا الحيوان غير قابل للتذكيه».

وبالجملة: ما كان من عوارض وجود شيء كان انتفائه قبل وجود ذلك الشيء من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع.

لا يقال: ما ذكرت لا يفيد المنع عن جريان الاستصحاب في الصورة الأخيره، وهى ما إذا كان موضوع الحكم الشرعى مركباً من جزءين: أحدهما وجودى والآخر عدمى من دون أن يكونا بصوره القضيه أو الوصف والموصوف، لأنّ الموضوع إذا كان مركباً من جزئين لا يرتبط أحدهما بالآخر يمكن إحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالأصل كما هو المعروف

المشهور، فلو كانت «الميته» التي جعلت موضوعاً للحرمه فى قوله تعالى:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ» مركبه من «الحيوان» و «عدم التذكيه» لأجرينا استصحاب عدم قابليته التذكيه (١) ، ليثبت (٢) به «عدم التذكيه» ويكمل موضوع الحرمه.

فإنه يقال: استقلال جزئى المركب وعدم ارتباط أحدهما بالآخر وإن كان قابلاً للتصوّر فى بعض الموضوعات المركبه، إلا أنه غير متصوّر فى المقام، فإنّ القول بأنّ «عدم التذكيه» لا يرتبط بحيوان أصلاً، أو يرتبط بحيوان آخر غير ما جعل جزءاً آخر للموضوع ضرورى البطلان، فلا بدّ من إثبات عدم تذكيه هذا الحيوان من طريق استصحاب عدم قابليته تذكيته، ويعود حينئذٍ إشكال عدم الاتّحاد بين القضيّه المتيقّنه والمشكوكه.

والحاصل: أنا إذا شككنا فى قابليته حيوان للتذكيه فلا منع من إجراء أصاله البرائه من حرمه لحمه وأصاله الطهاره فى أجزاء بدنه إذا ذبح مع الشرائط المعتمده فى التذكيه الشرعيّه، لعدم وجود أصل حاكم عليهما.

هذا تمام الكلام فى التنبيه الثالث.

ص: ٥٠٧

١- (١) لا استصحاب عدم قابليته هذا الحيوان الكذائى للتذكيه كى يرتبط بالجزء الآخر من موضوع الحرمه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) هذا مع قطع النظر عن الإشكال الأوّل، وهو كون هذا الأصل مثبتاً. منه مدّ ظلّه.

التنبیه الرابع: فى أخبار «من بلغ»

إشاره

(١)

إنّ من الروایات ما یدلّ على أنّ من بلغه خبر دالّ على ترتّب ثواب على فعل، فعمله، كان له أجر ذلك، وإن كان ذلك الخبر مخالفاً للواقع، ولم يقله المعصوم عليه السلام.

وهذا ما اشتهر فى الألسن ب «قاعده التسامح فى أدلّه السنن».

من تلك الأخبار: صحیحه هشام بن سالم، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبىّ صلى الله عليه وآله شىء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» (٢).

ومنها: ما عن محمّد بن مروان، قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من بلغه ثواب من الله على عمل، فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه، وإن

ص: ٥٠٩

١- (١) ينبغى توضیح وجه ارتباط هذه الروایات بمسأله البرائه، فنقول: قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً فى جميع الشبهات، سواء كانت تحريمیه أو وجوبیه. واستشكل ذلك فى الشبهات الوجوبیه العبادیه التى يدور أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب، بأنّ العباده لا بدّ فيها من تبیه التقرب المتوقّفه على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً ولا- علم به فى الشبهات البدويّه كما هو واضح. وقد اجيب عنه فى الموارد التى كان احتمال الوجوب فيها ناشئاً عن خبر ضعيف، بورود بعض الأخبار - يعنى أخبار من بلغ - باستحباب فعل كلّ ما يحتمل فيه الثواب. فرائد الأصول ٢: ١٥٣. م ح - ى.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٨١، كتاب الطهاره، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٣.

لم يكن الحديث كما بلغه»(١).

ومنها: ما روى عن الكليني بطرقه إلى الأئمة عليهم السلام أنّ «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه، وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه»(٢).

إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة بهذا المضمون(٣).

ولا ينبغي الإشكال في سند هذه الأحاديث، فإن بعضها من الصحاح وبعضها من الحسان.

إنما الإشكال والكلام في مدلولها.

ما أفاده صاحب الكفاية في مفاد أخبار «من بلغ»

فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنه لا يبعد دلاله بعضها على استحباب ما بلغ عليه الثواب بعنوانه الأولي، فإن صحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب، فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» ظاهره في أنّ الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله أنه ذو ثواب، وكون العمل متفرعاً على البلوغ وكونها(٤) الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى بجزاء أنه مأمور به وبمعنوا الاحتياط، بداهه أنّ الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان، وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله، كما قيد به في بعض

ص: ٥١٠

- ١- (١) وسائل الشيعة ١: ٨٢، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٧.
- ٢- (٢) وسائل الشيعة ١: ٨٢، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٨.
- ٣- (٣) راجع وسائل الشيعة ١: ٨٠-٨٢، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات.
- ٤- (٤) «كونه» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

الأخبار، وإن كان انقياداً، إلّا أنّ الثواب فى الصحيحه إنّما رتب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به، لعدم المنافاه بينهما، بل لو اتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود، كما قيد به فى بعضها الآخر، لأوتى الأجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعه، فيكون وزانه وزان من سرح لحيته أو من صلى أو صام فله كذا، ولعلّه لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم وتأمل (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ هذه الأخبار تدلّ على استحباب نفس العمل الذى بلغ أنّه ذو ثواب، لا بعنوان أنّه احتياط وانقياد، أو بعنوان أنّه بلغ عليه الثواب، فإنّ بلوغ الثواب حيث تعليل لا تقييدى، فكما أنّ النجاسه تترتب على نفس الماء، والتغير فى «الكز» و «الجارى» أو الملاقاه فى «القليل» سبب لعروض النجاسه عليه بعنوانه الأولى، كذلك بلوغ الثواب على عمل سبب لعروض الاستحباب على نفس ذلك العمل بعنوانه الأولى، فلا فرق بين هذه الأخبار وبين ما دلّ على استحباب صلاه الليل مثلاً إلّا فى الكليّه والجزئيه، فإنّ أخبار «من بلغ» تدلّ على استحباب كلّ عمل بلغ عن المعصوم عليه السلام أنّه ذو ثواب، وما دلّ على استحباب صلاه الليل يدلّ على استحبابها بالخصوص.

والتعبير فى بعضها ب «ففعّل ذلك طلب قول النبىّ صلى الله عليه وآله» (٢) وفى بعضها الآخر ب «فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب» (٣) لا يوجب أن يترتب الاستحباب على العمل المعنون بهذين العنوانين، فإنّ الاستحباب وترتب الثواب يعرض

ص: ٥١١

١- (١) كفايه الأصول: ٤٠١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٨١، كتاب الطهاره، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٤.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١: ٨٢، كتاب الطهاره، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٧.

على نفس العمل بعنوانه الأوّلى، لكن فيما إذا كان الداعى عليه طلب قول النبىّ صلى الله عليه وآله أو التماس الثواب الموعود، لا بعض الأغراض النفسانيّة.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أنه ليس فى هذه الروايات من الاستحباب عين ولا أثر، بل مفادها ترتّب الثواب، ولا ملازمه بينهما، لأنّ إعطاء الثواب أعمّ من الحكم بالاستحباب فإنّ كل مستحبّ يترتّب عليه الثواب، وبعض ما يترتّب عليه الثواب ليس بمستحبّ، كما فى بعض الاحتياطات، مثل من كان على طهاره، ثم شكّ فى أنّه صار جنباً أم لا، فيغتسل احتياطاً، ليقطع بعدم كونه جنباً، فإنّ هذا الغسل حسن عقلاً- ويعطى الله عليه الثواب من دون أن يكون مستحبّاً شرعاً، فليس كلّما اتى به بقصد الرجاء وترتّب عليه الثواب كان مستحبّاً، بل لا بدّ لثبوت الاستحباب من ورود الأمر أو التعبير بـ «يستحبّ» ونحوه.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله فى مفاد أخبار «من بلغ»

وذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى أنّ هذه الأخبار مسوقه لبيان اعتبار قول المبلّغ وحيّيته، سواء كان واجداً لشرائط الحيّيه أو لم يكن (١) - كما هو ظاهر الإطلاق - فيكون مفاد الأخبار مسأله اصوليه، فإنّه يرجع مفادها إلى حيّيه

ص: ٥١٢

١- (١) فيثبت استحباب العمل بقول المبلّغ، لأنّ الجملة الخبريه فى أخبار «من بلغ» تكون بمعنى الإنشاء، ويكون مفاد قوله عليه السلام: «فعمله» أو «ففعله» الأمر بالفعل والعمل، كما هو الشأن فى غالب الجمل الخبريه الوارده فى بيان الأحكام، سواء كانت بصيغه الماضى، كقوله عليه السلام: «من سرح لحيته فله كذا» أو بصيغه المضارع، كقوله: «تسجد سجدتى السهو» وغير ذلك من الجمل الخبريه التى وردت فى مقام الحثّ والبعث نحو الفعل، فيكون المعنى: «إذا بلغ الشخص شىء من الثواب على عمل فليعمله». هذا ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله فى فوائد الأصول ٣: ٤١٢.

الخبر الضعيف الذي لا يكون واجداً لشرائط الحجّية، وفي الحقيقة تكون أخبار «من بلغ» مخصّصة لما دلّ على اعتبار الوثاقه أو العدالة في الخبر وأنها تختصّ بالخبر القائم على وجوب الشيء (١)، وأمّا الخبر القائم على الاستحباب فلا يعتبر فيه ذلك.

وظاهر كلمات القوم ينطبق على هذا الوجه، فإنّ الظاهر من قولهم: «يتسامح في أدلّه السنن» هو أنّه لا يعتبر في أدلّه السنن ما يعتبر في أدلّه الواجبات.

فإن قلت: كيف تكون أخبار «من بلغ» مخصّصة لما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّية الخبر، مع أنّ النسبة بينهما العموم من وجه؟ حيث إنّ مادلاً على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر القائم على الوجوب وعلى الاستحباب، وأخبار «من بلغ» وإن كانت تختصّ بالخبر القائم على الاستحباب، إلّا أنّه أعمّ من أن يكون واجداً للشرائط أو فاقداً لها، ففي الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، فلا وجه لتقديم أخبار «من بلغ» على ما دلّ على اعتبار الشرائط في الخبر.

قلت: - مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار «من بلغ» ناظره إلى إلقاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبات، فتكون حاكمه على مادلاً على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد، وفي الحكومه لا تلاحظ النسبه - أنّ الترجيح لأخبار «من بلغ» لعمل المشهور بها، مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في مطلق الأخبار لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد، بخلاف ما لو قدّمت أخبار «من بلغ» على تلك الأدلّه، فإنّ الواجبات والمحرمات تبقى

ص: ٥١٣

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله(٢).

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في مفاد أخبار «من بلغ»

ويرد عليه أولاً: أنّ كون أخبار «من بلغ» دالّة على حجّية الخبر في باب المستحبات ولو كان ضعيفاً ينافي ما اختاره رحمه الله من كون الحجّية عبارته عن لزوم إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ أخبار «من بلغ» تدلّ على ترتّب الثواب البالغ إلى المكلف، وإن كان الخبر مخالفاً للواقع، فليس مفاد هذه الأخبار إلقاء احتمال الكذب والخلاف، بل مع لحاظ هذا الاحتمال تحكم بترتّب الثواب، فكيف يمكن القول بأنّها تدلّ على الحجّية التي هي عبارته عن إلقاء احتمال الخلاف!؟

وكذلك ينافي ما اخترناه أيضاً، من أنّ الحجّية عبارته عن المنجزية والمعدّرية، لأنّ المعدّرية عبارته عن كون العبد معذوراً في مخالفته الواقع فيما إذا أخطأت الأماره، من دون أن يترتّب على عمله أجر وثواب، مع أنّ أخبار «من بلغ» تدلّ على ترتّب الثواب على العمل المطابق للخبر المخالف للواقع.

وبالجملة: كون أخبار «من بلغ» دالّة على حجّية الخبر الضعيف في المستحبات ينافي مفاد هذه الأخبار، سواء كانت الحجّية عبارته عن إلقاء احتمال الخلاف، كما اختاره رحمه الله، أو عبارته عن المنجزية والمعدّرية، كما هو

ص: ٥١٤

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٤١٣.

٢- (٢) والفرق بينه وبين ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله أنّ أخبار «من بلغ» على رأى المحقق الخراساني تدلّ على قاعده فقهيته، وهي استحباب كل عمل بلغ عليه الثواب، وعلى رأى المحقق النائيني تدلّ على قاعده اصوليته، وهي حجّية كلّ خبر دلّ على استحباب شيء وإن كان ضعيفاً، فالدليل على الاستحباب على رأى المحقق النائيني نفس هذا الخبر الضعيف لأخبار «من بلغ». م - ح - ي.

هذا هو الإشكال الأساسي على المحقق النائيني رحمه الله.

وثانياً: سلّمنا كون هذه الروايات في مقام جعل حجّيته للخبر الضعيف في باب المستحبات، لكن لا يمكن القول بتخصيصها لأدله حجّيته الخبر الواحد، لأنّ مورد التخصيص إنّما هو ما إذا كان العامّ والخاصّ متنافيين، مثل «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم العالم الفاسق» وأمّا إذا لم يكونا كذلك، كما إذا كانا مثبتين، مثل «أكرم كلّ عالم» و «أكرم زيداً العالم» فلا وجه للقول بالتخصيص، وما نحن فيه من قبيل الثاني، لأنّ أدله حجّيته الخبر الواحد تدلّ على حجّيته خبر الثقة، وأخبار «من بلغ» تدلّ على حجّيته الخبر ولو كان ضعيفاً في مورد المستحبات، فكلا الدليلين مثبتان لا تنافى بينهما كي نقول بالتخصيص.

نعم، لو كان الدليل على حجّيته الخبر الواحد آية «النبأ» لوقع التنافى بينهما، حيث إنّها بلحاظ المنطوق والمفهوم شتمله على النفي والإثبات، فتدلّ بمفهومها على حجّيته خبر العادل، وبمنطوقها على عدم حجّيته خبر الفاسق الذي تدلّ أخبار «من بلغ» على حجّيته في المستحبات.

لكنّك عرفت عدم تماميته آية «النبأ» لإثبات حجّيته الخبر الواحد (1)، وأنّ أهمّ الدليل في تلك المسألة هو بناء العقلاء (2).

ولو سلّمنا دلالة الآية على حجّيته الخبر الواحد لكان المنافى لأخبار «من بلغ» هو منطوق الآية، لا مفهومها الذي هو الدليل على حجّيته خبر العادل، فلا يصحّ القول بتخصيص دليل الحجّيته بأخبار «من بلغ».

ص: ٥١٥

١- (١) راجع ص ٢٩١-٣١٦.

٢- (٢) راجع ص ٣٤٤-٣٤٨.

ثم إنه لا يمكن الالتزام بما أفاده رحمه الله في الجواب الأول عن الإشكال، من حكمه أخبار «من بلغ» على أدله حججه الخبر الواحد، لأن من شرائط الحكمه أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم ومفسيراً له، كما في «لاشك لكثير الشك» بالنسبه إلى أدله الشكوك، مع أن أخبار «من بلغ» ليست كذلك، ولأجل ذلك لا ينتقل الذهن منها إلى أدله حججه الخبر الواحد أصلاً.

وكذلك لا يصح جوابه الثاني عنه، وهو أنه لو قدم أدله حججه الخبر الواحد على أخبار «من بلغ» في مادّه الاجتماع لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد.

وذلك لأن لهذه الأخبار - مضافاً إلى مادّه الاجتماع - مادّه افتراق أيضاً، وهي خبر الثقة الدالّ على الاستحباب، فكيف تبقى بلا مورد لو قدم أدله حججه الخبر الواحد في مادّه الاجتماع؟!

إن قلت: نعم، ولكن خبر الثقة مطلقاً - سواء ورد في باب المستحبات أو في غيرها - داخل تحت أدله حججه الخبر الواحد، فلانحتاج إلى أخبار «من بلغ» في مادّه افتراقها، فلو أدخلنا مادّه الاجتماع في أدله حججه الخبر الواحد لكان أخبار «من بلغ» لغواً.

قلت: بناءً على ما ذهبتم إليه من كون هذه الأخبار في مقام جعل الحججه للروايات الواردة في باب المستحبات، كانت في عرض أدله حججه الخبر الواحد، لا- في الرتبة المتأخره عنها، غاية الأمر أنها تختصّ بباب المستحبات، وسائر الأدله تعمّ جميع الأبواب، فلا يلزم اللغويه لو قلنا باختصاصها بمادّه الافتراق.

ولسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله هاهنا كلام أقرب إلى الذهن من كلام المحققين: الخراساني والنائيني رحمهما الله.

وهو أن غرض الشارع لما تعلق على التحفظ بعامة السنن والمستحبات ويرى أن الاكتفاء في طريق تحصيلها على الطرق المألوفه، ربما يوجب تفويت بعضها(١)، فلأجل ذلك توصل إلى مراده بالحث والترغيب إلى إتيان كل ما سمع عن الغير الذي يحتمل كونه مما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله، وأردف حثه باستحقاق الثواب وترتب المثوبه على نفس العمل، حتى يحدث في نفس المكلف شوقاً إلى الإتيان، لعلمه بأنه يثاب بعمله، طابق الواقع أو خالف، فهذا الخطاب والترغيب وجعل الثواب على مطلق العمل، خالف أو وافق، ليس إلّا لأجل التحفظ على المستحبات الواقعيه.

وبعبارة اخرى: إنما جعل الثواب على مطلق العمل، حثاً على إتيان كليله مؤديات الأخبار الدالّه على السنن، لعلم الشارع بأن فيها كثيراً من السنن الواقعيه، فلأجل التحفظ عليها جعل الثواب على مطلق ما بلغ عنه صلى الله عليه وآله، نظير قوله تعالى: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا»(٢) حيث جعل تضاعف الأجر للحث على الإتيان بالحسنات، فلأدله الباب إطلاق بالنسبه إلى كل ما بلغ بسند معتبر أو غيره.

ومما ذكرنا يظهر أن استفاده الاستحباب الشرعي منها مشكل غايته،

ص: ٥١٧

١- (١) لعدم توفر الدواعي على أخذ المستحبات من الأئمة عليهم السلام ونقلها إلى أهالي العصور المتأخره بقدر الواجبات والمحرمات. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الأنعام: ١٦٠.

للفرق الواضح بين ترتب الثواب على عمل له خصوصيته ورجحان ذاتي فيه كما في المستحبات، وبين ترتب الثواب على الشيء تفضلاً، لأجل إدراك المكلف ماهو الواقع المجهول، كما في المقام، كما أن جعل الثواب على المقدمات العلميّة لأجل إدراك الواقع لا- يلازم كونها اموراً استحيائيّة، وكما أن جعل الثواب على المشى في طريق الوفود إلى الله أو إلى زياره الإمام الطاهر، الحسين بن عليّ عليهما السلام لأجل الحثّ إلى زياره بيته أو إمامه، لا يلازم كون المشى مستحباً نفسياً، وقس عليه كلّ ما يقع في ذهنك من أمثال ذلك(١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه ملخصاً.

ويبدو أنه خير ما قيل في المقام.

والحاصل: أنه لا يستفاد من أخبار «من بلغ» استحباب العمل البالغ عليه الثواب، لا مباشرة - كما قال المحقق الخراساني رحمه الله - ولا بواسطة جعل الحجّية للخبر الدالّ على الاستحباب - كما قال المحقق النائيني رحمه الله - بل غرض الشارع تعلق بالتحفظ على المستحبات الواقعيّة، ولأجل ذلك توصل إلى مراده بترتيب المثوبه على كلّ عمل بلغ عليه الثواب، ولو كان مخالفاً للواقع، ليرغب المسلمون في العمل ويصلوا إلى مصالح المستحبات الواقعيّة، من دون أن يصير نفس العمل مستحباً.

هذا تمام الكلام في أخبار «من بلغ» وبه تمت مباحث البراءه.

ص: ٥١٨

١- (١) تهذيب الأصول ٣: ١٥٣، وأنوار الهدايه ٢: ١٣٢.

سرشناسه : يوسفى گنابادى خراسانى، محمدحسين

عنوان و نام پديدآور : اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه : تقريراً لما افاده المرجع الدينى آيه الله العظمى الشيخ محمدالفاضل اللكرانى قدس سره/ تاليف محمدحسين اليوسفى الكنابادى الخراسانى؛ اعداد و نشر مركز فقه الاثمهالاطهار عليهم السلام.

مشخصات نشر : قم: مركز فقه الاثمه الاطهار عليهم السلام، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهري : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه الامام الفاضل اللكرانى؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابك : ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹؛ ج. ۶: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳:

يادداشت : عربى.

يادداشت : كتابنامه.

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لكرانى، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

رده بندي كنگره : BP۱۵۹/۸/ي۹الف ۶ ۱۳۸۸

رده بندي ديويي : ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملي : ۲۶۲۹۷۱۸

ص : ۱

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة : تقريراً لما افاده المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمدالفاضل النكراني قدس سره

تأليف محمدحسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

ص: ٣

أصالة التخيير

أشاره

ص: ٥

من جملة الأصول العملفة: أصاله الئخفر عند دوران الأمر بفن المحذورفن.

ولابد من تقديم امور كى ففبفن مجراها ودلفها:

الأول: أن محلّ البحث إنما هو ففما إذا علمنا بتكلف إلزامى مردّد بفن الوجوب والحرمة ولم فقم دلفل على فعفن أحد الطرففن ولم فكن أحدهما أهم من الآخر ولا محتمل الأهمفة، وأما إذا كان أحدهما أهم، كما إذا تردّد شخص بفن كونه نبفأً واجباً حفظه أو سابقاً لنبف مهدوراً دمه، فلا فئخفر، بل ففب رعافه جانب الأهم، ففبب فى المئال حفظ ذلك الشخص، لأنه إن كان نبفأً كان إنساناً فوق العاده، بخلاف ما إذا كان سابقاً له، فوجوب حفظه أهم من حرمة.

الئانى: أن الواقعه المشكوك ففها تارة: لا- فقبل التكرّر، كما إذا شكّ فى فوم خاصّ أن صومه واجب، لأجل النذر، أو حرام، لنهى الوالد(١)، وأخرى: فقبله، كما إذا شكّ فى وجوب صلاة الجمعة وحرمتها، ولم فقم حجّه على أحدهما.

الئالئ: أن العمل إذا كان قابلاً للتكرار، فمكن المكلف من مخالفتها القطعفة، كما إذا صلّى الجمعة فى اسبوع وتركها فى اسبوع آخر، فأنها إن كانت واجبه

تحققت المخالفه بتركها في الاسبوع الثاني وإن كانت محرّمه تحققت بفعلها في الاسبوع الأوّل.

وكذلك فيما إذا لم يقبل التكرار ولكن كان الوجوب والحرمه أو أحدهما أمراً تعبدياً، فإنّ صيام يوم معيّن مثلاً إذا دار أمره بين الوجوب والحرمه، فإن صام المكلف بدون قصد القربه، تحققت المخالفه القطعيه، لأنّه لو كان حراماً لخالفه بفعل الصيام ولو كان واجباً لخالفه بالإخلال بقصد القربه الذي يتوقّف عليه صحّه الواجبات التبعديّه.

وأما إذا لم يقبل التكرار وكان الوجوب والحرمه كلاهما توصلتين (1)، فلا يتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ هاهنا صوراً ينبغي إفراد كلّ منها ببحث مستقلّ.

ص: ٨

١- (١) كما أنّ الحرمه غالباً تكون كذلك. منه مدّ ظلّه.

إشاره

الصورة الأولى: ما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة التوصلتين، ولم يكن أحدهما أهم ولا محتمل الأهميه ولم يتمكن المكلف من المخالفه القطعيه (1)، وهذا هو القدر المتيقن من محلّ النزاع.

لا ينبغي الإشكال في أنّ العقل يحكم في هذه الصورة بالتخير بين الفعل والترك.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

لكنّ المحقق النائيني رحمه الله ذهب إلى عدم جريان أصاله التخير في موارد الدوران بين المحذورين، فإليك نصّ كلامه رحمه الله:

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ في موارد دوران الأمر بين المحذورين لا- يمكن جعل التخير الشرعي الواقعي ولا- جعل التخير الظاهري - كالتخير في باب تعارض الطرق والأمارات - فإنّ التخير بين فعل الشيء وتركه حاصل بنفسه تكويناً، فلا يمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه، سواء كان جعلاً واقعياً أو جعلاً

ص: ٩

١- (١) كما إذا شكّ في وجوب السفر إلى طهران مثلاً وحرمة، للشكّ في أمر الوالد ونهيه، وكما إذا شكّ في وجوب إنقاذ غريق وحرمة، للشكّ في كونه مسلماً عادياً أو كافراً حربياً. م ح - ٥.

ظاهرياً، فما قيل: من أنّ الأصل في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، ليس على ما ينبغي إن كان المراد منه الأصل العملي المجموع وظيفه في حال الشكّ، لما عرفت: من أنّه لا يمكن جعل الوظيفة في باب دوران الأمر بين المحذورين، من غير فرق بين الوظيفة الشرعيّة والعقليّة.

أمّا الوظيفة الشرعيّة: فواضح بالبيان المتقدّم.

وأما الوظيفة العقلية: فلأنّ التخيير العقلي إنّما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفائه ولم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين، كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم، وفي دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك في كلّ من طرفي الفعل والترك، فالتخيير العقلي في باب دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو من التخيير التكويني، حيث إنّ الشخص لا يخلو بحسب الخلقه من الأكوان الأربعة (١)، لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه، فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطه (٢)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

والمحقق العراقي رحمه الله أنكر جريان أصالة التخيير في موارد الدوران بين المحذورين ببيان آخر، حيث قال:

لا يصلح المقام للحكم التخييري، فإنّ الحكم التخييري شرعياً كان، كما في باب الخصال، أو عقلياً، كما في المتزاحمين، إنّما يكون في مورد يكون المكلف

ص: ١٠

١- (١) الأكوان الأربعة: هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٤٤٤.

قادراً على المخالفه، بترك كلاً- طرفى التخيير، فكان الأمر التخييرى باعثاً على الإتيان بأحدهما وعدم تركهما معاً، لا فى مثل المقام الذى هو من التخيير بين النقيضين، فإنه بعد عدم خلوّ المكلف تكويناً عن الفعل أو الترك، لا مجال للأمر التخييرى بينهما وإعمال المولويّه فيه، لكونه لغواً محضاً^(١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد كلام العلمين: النائنى والعراقى رحمهما الله فى المسأله

وفيهما: أنه لا- دليل على اختصاص التخيير بباب المتراحمين، كما قال المحقق النائنى رحمه الله، ولا بما إذا تمكّن المكلف من المخالفه القطعيّه، كما عبّر به المحقق العراقى رحمه الله، بل كما أنّ المكلف مخيّر شرعاً فى باب خصال الكفّاره، وعقلاً فى باب المتراحمين، كذلك يحكم العقل بكونه مخييراً عند الدوران بين المحذورين، فإنّ ملاك حكم العقل فى موارد الدوران هو ملاحظه أنّ الطرفين متساويان من دون أن يكون أحدهما أهمّ، مع كون المكلف غير قادر على الموافقه القطعيّه، ولا- على المخالفه القطعيّه، فيحكم حينئذٍ بأنّ المكلف لا يمكن أن يكون موظفاً إلّ بالتخيير.

ص: ١١

اشاره

ثمّ الحقّ أنّه لا- منع من جريان «قبح العقاب بلا بيان» في المقام، لأنّ العلم الإجمالي بوجوب الفعل أو حرمة يكون بياناً بالنسبه إلى الجنس الذي هو التكليف الإلزامي، وأمّا النوع، وهو الوجوب والحرمة فليس معلوماً كي يتمّ البيان بالنسبه إليه ويمنع من إجراء البراءة العقلية.

نعم، فيما إذا كان نوع التكليف معلوماً وكان التردد في المكلف به - كما إذا شككنا في أنّ الواجب هل هو صلاه الظهر أو الجمعة؟ - كان العلم الإجمالي منجزاً على كلا التقديرين ووجب على المكلف الاحتياط بإتيان كلا الفعلين.

بخلاف المقام الذي يكون جنس التكليف فيه معلوماً ونوعه مجهولاً، فليس العلم الإجمالي منجزاً للوجوب على تقدير وجوب العمل ولا للحرمة على تقدير حرمة، فيحكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» بالنسبه إلى كلّ منهما.

ولو كان العلم الإجمالي هاهنا بياناً مانعاً من جريان البراءة لما سلم للبراءة مورد أصلاً، ضروره أنّا إذا شككنا في أنّ الدعاء عند رؤيه الهلال واجب أو مندوب، أو شككنا في أنّ شرب التتن حرام أو مباح، كان جنس الحكم معلوماً ونوعه مجهولاً، فهل يمكن الالتزام بأنّ العلم الإجمالي هاهنا منجز على كلّ حال؟!

فهذا كاشف عن عدم كون العلم الإجمالي بياناً رافعاً لموضوع البراءة العقلية فيما إذا كان نوع التكليف مجهولاً مردّداً، كما في موارد الدوران بين المحذورين.

إن قلت: نعم، ولكنّه بيان بالنسبة إلى جنس التكليف.

قلت: نعم، ولكن لا- أثر لهذا البيان، لأنّ المعلوم هو الإلزام، ولا- يتمكّن المكلف من امتثاله، لأنّه مردّد بين لزوم الفعل ولزوم الترك ولا يتمكّن المكلف من أن يكون فاعلاً وتاركاً معاً، فلا يمكن أن ينتج هذا الإلزام المعلوم المبيّن.

والعجب من الأعلام الثلاثة: - المحقّق الخراساني والنائيني والعراقي رحمهم الله - حيث أنكروا جريان البراءة العقلية في المقام.

كلام صاحب الكفاية في المسألة ونقده

فقال المحقّق الخراساني رحمه الله: ولا مجال هاهنا لقاعده «قبح العقاب بلا بيان» فإنّه لا قصور فيه (١) هاهنا، وإنّما يكون عدم تنجّز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها، والموافقة الاحتمالية حاصله لا محاله كما لا يخفى (٢).

وانقدح جوابه ممّا تقدّم، فإنّ العلم الإجمالي في المقام بيان بالنسبة إلى أصل التكليف الإلزامي، لا- بالنسبة إلى خصوص الوجوب والحرمة، ولو كان مثله بياناً رافعاً لموضوع البراءة العقلية لما بقي لها مورد أصلاً كما عرفت.

ص: ١٤

١- (١) أي في البيان. م ح - ي.

٢- (٢) كفاية الأصول: ٤٠٥.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى أنّ هاهنا جهه توجب المنع من جريان البراءة العقلية والنقلية، وهي أنّه لا موضوع لها.

أمّا البراءة العقلية: فلأنّ مدرّكها «قبح العقاب بلا بيان» وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأنّ وجود العلم الإجمالي كعدمه، لا يقتضى التنجيز والتأثير - بالبيان المتقدّم (١) - فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وللمحقق العراقي رحمه الله كلام نظير ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله، فإنّه قال:

لا مجال لجريان أدلّة البراءة وأصالة الحليّة والإباحه في المقام لإثبات الترخيص في الفعل والترك، لاختصاص جريانها بما إذا لم يكن هناك

ص: ١٥

١- (١) وهو قوله: يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن يكون المعلوم بالإجمال صالحاً لتشريعته كذلك، أي على ما هو عليه من الإجمال. فإن كان المعلوم بالإجمال غير صالح لتشريعته كذلك وكان قاصراً عن أن يكون داعياً ومحركاً لإرادة العبد، فالعلم الإجمالي المتعلّق به لا يقتضى التأثير والتنجيز وكان وجوده كعدمه، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ التكليف المراد بين وجوب الشئ أو حرمة قاصر عن أن يكون داعياً ومحركاً نحو فعل الشئ أو تركه، لأنّ الشخص بحسب خلقته التكوينيّة لا يخلو عن الفعل أو الترك، فلا يصحّ تشريع التكليف على هذا الوجه؛ لأنّ تشريع التكليف على هذا الوجه لا أثر له ولا يزيد على ما يكون المكلف عليه تكويناً، فإنّه إمّا أن يفعل وإمّا أن لا يفعل، فهو غير قابل لتحريك عضلات العبد وغير صالح للداعويّه والباعثيه، فإذا كان متعلّق العلم الإجمالي وجوب الفعل أو حرمة فالعلم لا يقتضى تنجيز متعلّقه وكان وجوده كعدمه. فوائد الأصول ٣: ٤٤٣. م ح - ٥.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٤٤٨.

ما يقتضى الترخيص فى الفعل والترك بمناط آخر من اضطرار ونحوه غير مناط عدم البيان، فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار والتكوين لا ينتهى الأمر إلى الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان.

ولئن شئت قلت: إنَّ الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان إنّما هو فى ظرف سقوط العلم الإجمالى عن التأثير، والمسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار فلا يبقى مجال لجريان أدلّه البراءة العقلية والشرعية، نظراً إلى حصول الترخيص حينئذٍ فى الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخير بين الفعل والترك (١)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وحاصل كلام هذين العلمين: أنا لانحتاج إلى قاعده «قبح العقاب بلا بيان» فى موارد الدوران بين المحذورين، لحصول القطع بالمؤمن بنفسه، على تعبير المحقق النائينى، ولحصول الترخيص والتخير فى الرتبة السابقة، على تعبير المحقق العراقى رحمه الله.

نقد كلام المحققين: النائينى والعراقى رحمهما الله

ويرد عليهما أنّ لا نسلّم حصول المؤمن بدون البراءة العقلية، أو كون التخير فى الرتبة السابقة عليها، بل الأمر بالعكس، فإنّ حكم العقل بالتخير يتوقف فى المقام على حكمه بقبح العقاب على مخالفته الوجوب بخصوصه وعلى مخالفته الحرمة بخصوصها ليحصل المؤمن من ناحيتهما، وأمّا جنس التكليف - وهو الإلزام الكلى - فهو وإن كان بياناً مانعاً عن جريان البراءة فيه، إلّا أنّ المكلف لا يتمكّن من موافقته القطعية، وأمّا موافقه الاحتمالية فهى حاصله

ص: ١٦

قهرًا، لكون المكلف لا محاله إما أن يكون فاعلاً أو تاركًا، فيحكم العقل بكونه مخيراً بين الفعل والترك.

والحاصل: أنّ المؤمن من العقاب بالنسبة إلى نوع التكليف يتوقف على قاعده «قبح العقاب بلا بيان» ثم يحكم العقل بالتخيير بالنسبة إلى جنسه الذي لا يتمكن المكلف من موافقته القطعيه.

إن قلت: حكم العقل بالتخيير لا- يتوقف في موارد الدوران بين المحذورين على البراءة العقلية؛ إذ لا- طريق للعقل إلّا الحكم بالتخيير عملاً- حتى فيما إذا فرض أنّ المولى يعاقب العبد على مخالفه الوجوب الواقعي أو الحرمة الواقعيه، فلا فرق في جريان التخيير العقلي بين جريان البراءة العقلية وعدمه.

قلت: ليس الغرض من أصالة التخيير حكم العقل بتخيير العبد بين الفعل والترك ثم تهتأه لتحمل عقوبه المولى على فرض المخالفه، بل العقل يحكم بتخييره بينهما مع الاطمئنان بعدم كونه معاقباً على مخالفه الحكم الواقعي، وهذا لا يحصل إلّا بعد حكمه بقبح العقاب على مخالفه التكليف المجهول.

وبالجملة: لا- يمكن الالتزام بما اختاره الأعلام الثلاثة قدس سرهم(1) من عدم جريان البراءة العقلية في موارد الدوران بين المحذورين.

ص: ١٧

١- (١) وهم: المحقق الخراساني والنائيني والعراقي رحمهم الله.

إشاره

وأمرًا البراءة النقلية: فأدلتها على نوعين: فإنّ لسان بعضها هو الرفع، مثل «حديث الرفع» ولسان بعضها الآخر هو الإثبات والوضع، مثل «حديث الحلّ» فلا بدّ من ملاحظه كلّ منهما مستقلاً، فنقول:

أمّا ما يدلّ على الرفع: فالحقّ جريانه في موارد الدوران بين المحذورين، كالبراءة العقلية، ضروره أنّ كلّاً من الوجوب والحرمة ممّا لا يعلم، فيعمّه قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون».

وأما جنس التكليف فهو وإن كان معلوماً، إلّا أنّه لا أثر لهذا العلم كما تقدّم.

ولا يخفى عليك أنّ عدم تأثير العلم بجنس التكليف ليس لأجل كون نوعه مجهولاً مردّداً بين الوجوب والحرمة، بل لأجل عجز المكلف عن الموافقه والمخالفه القطعيّه وقهره الموافقه والمخالفه الاحتماليّه، وهذا ناشٍ عن تمرکز الوجوب والحرمة في شيءٍ واحد.

ولذا لو شككنا في أنّ هذا الشيء يكون واجباً أو ذلك الشيء الآخر يكون حراماً لتنجز التكليف ووجب على المكلف الموافقه القطعيّه بفعل الأوّل وترك الثاني.

لكنّ المحقق النائيني رحمه الله أنكر جريان البراءه النقليه في المقام، كما أنكر جريان البراءه العقليه، فإنّه قال:

مدرك البراءه الشرعيه قوله: «رفع ما لا- يعملون» والرفع فرع إمكان الوضع، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا- على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير - كما تقدّم وجهه (١) - ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلّق الرفع (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

وفيه: أنا لانتمسك ب «حديث الرفع» مرّه واحده لأجل رفع الوجوب والحرمة كليهما كي يرد علينا هذا الإشكال.

بل نتمسك به مرّتين: مرّه بلحاظ الوجوب وحده الذي هو مجهول عندنا وقابل للوضع والرفع، وأخرى: بلحاظ الحرمة التي هي أيضاً تكون كذلك.

وبالجملة: كلّ من الوجوب والحرمة مصداق مستقلّ ل «حديث الرفع» فيرفع به كلّ منهما بنحو الاستقلال، لا- كلاهما بنحو الانضمام.

ولو فرضنا عدم صحّه التمسك بمثل «حديث الرفع» في المقام لما انثلم حكم العقل بأصالة التخيير، لعدم توقّفه على البراءه النقليه، بل على البراءه العقليه التي قد عرفت جريانها في المقام.

وأما ما يدلّ على الإثبات والوضع ويعبّر عنه تارة: ب «أصالة الإباحه»

ص: ٢٠

١- (١) راجع فوائد الأصول ٣: ٤٤٤.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٤٤٨.

وأخرى: ب «أصالة الحلّيّه» (١) مثل «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» (٢). فأنكر المحقّق النائبي رحمه الله جريانه أيضاً (٣) فى المقام، واستدلّ على ذلك بوجه:

كلام المحقّق النائبي رحمه الله فى المسأله

فإنّه قال:

أمّا «أصالة الإباحه» - فمضافاً إلى عدم شمول دليلها لصوره دوران الأمر بين المحذورين، فإنّه يختصّ بما إذا كان طرف الحرمة الإباحه والحلّ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» (٤) وليس فى باب دوران الأمر بين المحذورين احتمال الإباحه والحلّ، بل طرف الوجوب (٥)، ومضافاً إلى ما تقدّم: من أنّ دليل أصالة الحلّ يختصّ بالشبهات الموضوعيه ولا- يعمّ الشبهات الحكميه - أنّ جعل الإباحه الظاهريّه مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فإنّ أصالة الإباحه بمدلولها المطابقى تنافى المعلوم بالإجمال، لأنّ مفاد أصالة الإباحه الرخصه فى الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام وإن

ص: ٢١

١- (١) لكنّ الصحيح هو التعبير ب «أصالة الحلّيّه» لأنّ مدرّكها هو أحاديث «الحلّ» التى ليس فيها من التعبير ب «الإباحه» عين ولا- أثر، وبين «الإباحه» و «الحلّيّه» فرق واضح، فإنّ «الإباحه» - سواء سمّيت حكماً أم لا- - تكون فى مقابل الأحكام الأربعة الأخرى ولا- تجتمع مع واحده منها، بخلاف «الحلّيّه» فإنّها تكون فى مقابل الحرمة فقط، ويمكن أن تجتمع مع كلّ واحد من الوجوب والاستحباب والكراهه، فلا بدّ من تسميه ما يستفاد من «حديث الحلّ» ب «أصالة الحلّيّه» لا ب «أصالة الإباحه». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧: ٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤. وفيه «حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك». الحديث. م ح - ى.

٣- (٣) كما أنكر جريان مثل «حديث الرفع». م ح - ى.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١٧: ٨٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٥- (٥) لا تخلو العبارة من إشكال، والصحيح أن يُقال: «بل طرفاه هما الوجوب والحرمة». م ح - ى.

لم يكن لهذا العلم أثر عملي، وكان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز، إلّا أنّ العلم بثبوت الإلزام المولوى حاصل بالوجدان، وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحه ولو ظاهراً، فإنّ الحكم الظاهرى إنّما يكون فى مورد الجهل بالحكم الواقعى، فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهرى يناقض بمدلوله المطابقى نفس ما تعلق العلم به (١)، إنتهى.

البحث حول ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المقام

ويرد على الوجه الثانى أنّه مبنى على ما اختاره من اختصاص «حديث الحلّ» بالشبهات الموضوعيّة، وأمّا بناءً على المختار من شموله للشبهات الحكميّة (٢) فلا يتم الاستدلال به.

وأما الدليل الثالث: فهو ينافى الدليل الأوّل، فإنّ «أصالة الحلّيه» لو كانت بمدلولها المطابقى دالّه على الرخصه فى الفعل والترك - كما ادّعاءه فى الدليل الثالث - للزم اختصاصها بموارد الدوران بين المحذورين، لأنّ الرخصه فى الفعل لا تلائم إلّا احتمال الحرمة، والرخصه فى الترك لا تلائم إلّا احتمال الوجوب.

وأما الرخصه فى الشبهات التحريميّة - التى دار الأمر فيها بين الحرمة وغير الوجوب - فهى الرخصه فى خصوص الفعل، كما أنّ الرخصه فى الشبهات الوجوبيّة - التى دار الأمر فيها بين الوجوب وغير الحرمة - هى الرخصه

ص: ٢٢

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٤٤٥.

٢- (٢) هذا ينافى ما تقدّم منه «مدّ ظلّه» فى ص ٤٣٢-٤٣٧ من الجزء الرابع، من أنّ كلمه «بعينه» والتعبير ب «فيه حلال وحرام» قرينتان على اختصاص «أصالة الحلّيه» بالشبهات الموضوعيّة، اللهمّ إلّا أن يكون بعض أحاديثها فاقداً لهما، لكنّه صرف فرض، فإنّ التسبّع التام يقضى بأنّ جميع الأحاديث الدالّه على «أصالة الحلّيه» إمّا واجده لكلتا القرينتين أو لإحدهما. م ح - ي.

فى خصوص الترك.

وبالجملة: لا تتصور الرخصة فى الفعل والترك إلفى موارد الدوران بين الوجوب والحرمه، وهذا ىنافى ما أفاده فى الدليل الأول الذى ادعى فيه باختصاص دليل «أصالة الحلّيه» بالشبهات التحريميه.

على أنّ «حديث الحلّ» إذا اختصّ - بمقتضى الدليل الثالث - بموارد الدوران بين المحذورين، كان وارداً فى مورد العلم الإجمالى بالوجوب والحرمه، فكيف يمكن أن يكون بمدلوله المطابقى للمعلوم بالإجمال؟!!

والحقّ أنّه لا منافاه بين العلم الإجمالى بالحكم الإلزامى وبين «حديث الحلّ» حتّى بناءً على ما فسّره هذا المحقّق الكبير من كونه فى مقام الترخيص بين الفعل والترك؛ لأنّ التكليف الإلزامى المعلوم هو حكم واقعى، والرخصة فى الفعل والترك المستفاده من «حديث الحلّ» فرضاً، حكم ظاهرى، ولا تنافى بينهما كما ثبت فى مسأله التوفيق بين الحكم الواقعى والظاهرى.

بيان الحقّ فى المسأله

والتحقيق فى المقام يقتضى أن يقال:

إنّ «حديث الحلّ» لا - يعمّ الدوران بين المحذورين، بل يختصّ بالشبهات التحريميه - كما قال المحقّق النائنى رحمه الله فى الدليل الأول - لكن لا يصحّ التعبير عن مدلوله ب «أصالة الإباحه» بل الصحيح أن يعبر عنه ب «أصالة الحلّيه».

والسرّ فى اختصاصها بالشبهات التحريميه أنّ «الحلّيه» تكون فى مقابل الحرمه، سيّما أنّ فى بعض رواياتها - مثل «كلّ شىء فيه حلال وحرام» - التصريح بهذه المقابله، فقله عليه السلام: «كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه

حرام» يدلّ على أنّ الشيء إذا دار أمره بين الحرمة والحليّة فهو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام، وما هذا إلّا الشبهه التحريميّة.

والحاصل: أنّ البراءة العقلية وما يكون بلسان الرفع من البراءة النقلية تجريان في موارد الدوران بين الوجوب والحرمة، دون ما يكون بلسان الإثبات والوضع ويعبّر عنه بـ «أصالة الحليّة».

القول في جريان الاستصحاب في المقام

لا- ريب في أنّ الشيء الذى يدور أمره بين الوجوب والحرمة لم يكن قبل تعلّق التكليف به واجباً ولا- حراماً، فهل يجرى استصحاب عدم كلّ منهما أم لا؟

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك

قال المحقّق النائيني رحمه الله: لا- لأنّ الاستصحاب لما كان من الأصول المتكفّله للتنزيل (1) - كما سيأتى بيانه في محله - فلا يمكن الجمع بين مؤداه والعلم الإجمالى، فإنّ البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمة واقعاً - كما هو مفاد الاستصحابين - لا- يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمة، وسيأتى في محله أنّ الأصول التنزيلية لا- تجرى في أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، سواء لزم منها المخالفة القطعيّة أو لم تلزم.

وإن شئت قلت: إنّ البناء على مؤدّى الاستصحابين ينافى الموافقة الالتزامية؛ فإنّ التدين والتصديق بأنّ لله تعالى في هذه الواقعة حكماً إلزامياً،

ص: ٢٤

١- (١) مراده من «الأصول التنزيلية» ما كان مفاده لزوم البناء على مؤداه. منه مدّ ظلّه.

إمّا الوجوب أو الحرمة، لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً^(١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المسأله

وفيه: أنه مبنى على كون الاستصحاب أصلاً تنزيليّاً أولاً، ولزوم الموافقه الالتزاميه للتكاليف ثانياً، ويمكن المناقشه في كلا المبنيين.

أمّا عدم كونه أصلاً تنزيليّاً: فلأنّ مدركه هو الأخبار التي مفادها «لاتنقض اليقين بالشك»، ولا ريب في عدم اقتضاء هذا المعنى لزوم البناء على بقاء الحاله السابقه واقعاً، بل هو يدلّ على وظيفه عمليّه ظاهريّه على طبقها فقط.

نعم، قال عليه السلام في بعض الأخبار الوارده في مورد الشكّ بين الثلاث والأربع:

«قام فأضاف إليها اخرى، فيبنى عليه»^(٢).

لكنّ الظاهر منه عند العرف هو البناء العملي، لا البناء على تحقّق الحاله السابقه في الزمن اللاحق، ولا بدّ من حمل الروايات على معانيها العرفيه.

وأمّا عدم لزوم الموافقه الالتزاميه: فلما تقدّم في مبحث القطع من عدم لزوم الاعتقاد القلبي على طبق التكاليف، بل يكفي موافقتها العمليّه.

والحاصل: أنّ الاستصحاب لا يقتضى إلّوظيفه عمليّه ظاهريّه أولاً، ولا يجب الموافقه الالتزاميه للتكاليف المعلومه بالإجمال ثانياً، وحيث إنّه لا يمكن الموافقه القطعيّه للعلم الإجمالي ولا مخالفته القطعيّه في المقام فلا أثر له،

ص: ٢٥

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٤٤٩.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٨: ٢١٧، كتاب الصلاه، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٣. والأستاذ «مدّ ظلّه» لخصّ الحديث بحذف بعض الفقرات من وسطه. م ح - ي.

كما تقدّم (١)، فلانفاه بين العلم الإجمالى بالتكليف الإلزامى المرّد بين وجوب شىء وحرمة وبين استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة كليهما، فإن العلم ناظر إلى الحكم الواقعى، والاستصحاب يعين الوظيفة الظاهريّة، وما به يوجّه الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى فى سائر الموارد (٢) فهو وجه الجمع بينهما فى المقام.

الحقّ فى المسأله

لكنّهم اختلفوا فى وجه عدم جريان الأصول فى موارد العلم الإجمالى على قولين:

١ - أن جريانها يستلزم المخالفه القطعيّه العمليّه.

فعلى هذا يختصّ المنع بموارد استلزامها (٣)، بخلاف ما إذا لم يمكن المخالفه القطعيّه، كما فى المقام.

٢ - أنه يستلزم التناقض فى أدلّه الأصول.

توضيح ذلك: أن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ، وإنما تنقضه بيقين آخر» (٤) بصدده يقتضى استصحاب عدم كلّ من الوجوب والحرمة فى المقام، وبذيله يقتضى عدم جريان أحد الاستصحابين، للعلم بتبدّل عدم أحد الحكمين إلى الوجود، فيعمّه قوله عليه السلام: «وإنما تنقضه بيقين آخر» فالحكم

ص: ٢٦

١- (١) راجع ص ١٤.

٢- (٢) كالشبهات البدويّه. م ح - ي.

٣- (٣) كالعلم الإجمالى بوجوب الظهر أو الجمعه، أو بوجوب هذا الشىء أو حرمة ذلك الشىء الآخر. م ح - ي.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١: ٢٤٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

بجريان كلا الاستصحابين بمقتضى الصدر، وبعدم جريان أحدهما بمقتضى الذيل، تناقض واضح.

فلا بدّ من القول بعدم شمول الأصول العمليّة لموارد العلم الإجمالي، سواء كان من قبيل الدوران بين المحذورين كما فى المقام، أو من قبيل سائر الموارد.

هذا تمام الكلام فى الصورة الأولى التى هى القدر المتيقّن من محلّ النزاع فى أصله التخيير، وهى ما إذا دار الأمر بين وجوب الشىء وحرمة ولم يكن أحدهما أهمّ من الآخر.

الصورة الثانية: أن يتمركز الوجوب والحرمة فى شىء واحد - كالصورة السابقه - لكن كان أحدهما المعين أرجح من الآخر قطعاً أو احتمالاً:

فإن كان الرجحان قوياً بحيث لو كان ذو الرجحان مشتبهاً بالشبهه البدويّه لما جرت أصله البراءه - كما إذا كانت المرأه الفلانيّه مردّده بين الأمّ والزوجه، فلا تجرى البراءه من حرمة وطئها، لقوّه الرجحان الذى فى جانب الحرمة - فلا تجرى أصله التخيير أيضاً فيما إذا دار الأمر بين المحذورين، كما إذا كانت الزوجه فى المثال محلوفاً على وطئها، بل لابدّ من رعايه جانب الحرمة، لأنّ وطئ الزوجه وإن كان واجباً حينئذٍ، إلّا أنّ حرمة وطئ الأمّ ذات أهمّيّه قويّه تمنع من جريان أصله التخيير، كما كانت تمنع من جريان أصله البراءه فى الشبهات البدويّه.

وأما إذا كان فى البين رجحان فى الجملة، ولكن لا بحيث يوجب رعايه ذى المزيه ويمنع من جريان البراءه فى الشبهات البدويّه فهل يمكن التمسك بأصله التخيير أم لا؟

قال المحقق الخراساني رحمه الله: لا، لأنّه من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير، فلا بدّ من رعايه محتمل التعيين، لأنّ المكلف عند رعايته يقطع ببراءه ذمّته، دون ما إذا أخذ بما يقابله، والاشتغال اليقيني يستدعي البراءه اليقينيّه (١).

وفيه: أنّ ما نحن فيه ليس من مصاديق الدوران بين التعيين والتخير، لأنّ الدوران بينهما يختصّ بما إذا كان لنا تكليف منجز معلوم، لكن كان متعلّقه مردّداً بين التعيين في شيء وبين التخير بينه وبين شيء آخر (٢).

والمقام ليس كذلك، ضروره أنّه ليس لنا تكليف منجز معلوم، لما عرفت (٣) من أنّ العلم الإجمالي تعلق بتكليف إلزامي مردّد بين الوجوب والحرمة، ولا- يمكن أن يتنجز به ذلك التكليف الكلّي، لعدم قدره المكلف على موافقته أو مخالفته قطعاً، وأنّ الموافقه والمخالفه الاحتماليّه أمرٌ قهري، سواء كان العلم الإجمالي أو لم يكن.

وبالجملة: لا يجب رعايه ذى المزيّه في هذا القسم من الصوره الثانيه، بل تجرى فيه أصاله التخير.

الصوره الثالثه: ما إذا كان الدوران بين المحذورين في وقايح متعدّده، كما إذا شككنا في وجوب صلاه الجمعه وحرمتها في كلّ جمعه.

ص: ٢٨

١- (١) كفايه الأصول: ٤٠٦.

٢- (٢) كما إذا علمنا بوجوب صلاه يوم الجمعه، لكن شككنا في أنّها متعيّنه في الظهر، أو مخيّر بينها وبين الجمعه. م ح - ي.

٣- (٣) راجع ص ١٤.

ولا- ريب فى جريان التخيير فى الواقعه الأولى، إذ لا- فرق فى ذلك بين ما لا يقبل التكرار وبين الواقعه الأولى ممّا يقبله، كما هو واضح لا يخفى.

إنّما الإشكال والكلام فى أنّ التخيير هل يكون استمراريّاً، فيجرى فى سائر الوقايح أيضاً، أو بدويّاً، فيجب دائماً الأخذ بما اختاره من الفعل والترك فى الواقعه الأولى؟

ولا- يخفى عليك أنّه يتولّد من العلم الإجمالى فى هذه الصوره علمان إجماليان آخران متلازمان، لأنّنا إذا علمنا بوجوب صلاه الجمعه أو حرمتها، علمنا أيضاً بأنّ صلاه الجمعه إمّا تجب فى هذا الأسبوع أو تحرم فى الأسبوع الآتى، وعلمنا أيضاً بأنّها إمّا تحرم فى هذا الأسبوع أو تجب فى الأسبوع الآتى، ولا ريب فى أنّ كلّاً من العلمين الأخيرين يمكن موافقته ومخالفته القطعيّه، لكنّ الموافقه القطعيّه لكلّ منهما عين المخالفه القطعيّه للآخر، فإنّنا لو أتينا بصلاه الجمعه فى الأسبوع الأوّل وتركناها فى الأسبوع الثانى، لتحققت الموافقه القطعيّه للعلم الإجمالى الأوّل والمخالفه القطعيّه للثانى، ولو تركناها فى الأسبوع الأوّل وأتينا بها فى الأسبوع الثانى انعكس الأمر كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فى أنّ المخالفه القطعيّه هل هى أهمّ من الموافقه القطعيّه أو تساويان؟

استدلّ من قال بالأهمّيّه بأنّ المخالفه القطعيّه علّه تامّه للحرمه، وأمّا الموافقه القطعيّه فمقتضيه للوجوب، بمعنى أنّها واجبه لو لم يمنع من وجوبها مانع.

فعلى هذا كان التخيير فى المقام بدويّاً، لأنّه لو كان استمراريّاً وعمل المكلف فى الواقعه الثانى على خلاف ما عمله فى الواقعه الأولى لتحققت

المخالفة القطعيّة (١) للعلم الإجمالي، وقد فرض كونها علّه تامّه للحرمه.

والحقّ أنّه لا فرق بينهما، بل كما أنّ المخالفة القطعيّة علّه تامّه للحرمه والقبح اللازم الاجتناب، كذلك الموافقه القطعيّة علّه تامّه للوجوب والحسن اللازم الارتكاب.

فلا- منع من التخيير الاستمراري؛ لأنّ المكلف إذا صلّى الجمعه في اسبوع وتركها في اسبوع آخر تحققت الموافقه والمخالفه القطعيّة كلتاهما، ولا ترجيح بينهما فرضاً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله

وللمحقق النائيني رحمه الله طريق آخر لإثبات استمراريّه التخيير، حيث قال ما محصّله:

إنّ المخالفة القطعيّة لم تكن محرّمه شرعاً، بل هي قبيحه عقلاً (٢)، وقبحها فرع تنجز التكليف، فإنّ مخالفة التكليف الغير المنجز لا قبح فيها، كما إذا اضطرّ إلى أحد أطراف المعلوم بالإجمال، فصادف الواقع، فإنّه مع حصول المخالفة يكون المكلف معذوراً، وليس ذلك إلّا لعدم تنجز التكليف، وفيما نحن فيه لا يكون التكليف منجزاً في كلّ واقعه، لأنّ في كلّ منها يكون الأمر دائراً بين المحذورين، وكون الواقع ممّا تتكرر لا يوجب تبدل

ص: ٣٠

١- (١) وهذه المخالفة القطعيّة وإن كانت عين الموافقه القطعيّة للعلم الإجمالي الآخر، إلّا أنّ الموافقه القطعيّة لا تكون إلّا مقتضيه للوجوب فرضاً، فتأثيرها مشروط بعدم المانع. م ح - ي.

٢- (٢) بعض المستقلّات العقليّة تستتبع الحكم الشرعي، كقبح الظلم الذي تلزمه الحرمه الشرعيّه، وبعضها لا تستتبعه، كقبح مخالفة التكليف الشرعي، فإنّه لو كان مستلزماً للحرمه شرعاً لاستحقّق من ترك الصلاة مثلاً عقوبتين: إحداهما: لأجل ترك الواجب الذي هو الصلاة، والثانيه: لأجل فعل الحرام الذي هو مخالفة التكليف، ولا يمكن الالتزام بذلك. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقق النائيني رحمه الله.

المعلوم بالإجمال، ولا- خروج المورد عن الدوران بين المحذرين، فإنّ متعلّق التكليف إنّما هو كلّ واقعه مستقلّه، ولا يلاحظ انضمام بعضها إلى بعض، حتّى يقال: إنّ الأمر فيها لا يدور بين المحذورين، لأنّ المكلف يتمكّن من الفعل فى جميع الوقائع المنضمّه، ومن الترك فى جميعها أيضاً، ومن التبعض، ففى بعضها يفعل وفى بعضها الآخر يترك، ومع اختيار التبعض تتحقّق المخالفه القطعيّه؛ لأنّ الواجب عليه إمّا الفعل فى الجميع وإمّا الترك فى الجميع، وذلك: لأنّ الوقائع بقيد الانضمام لم يتعلّق التكليف بها، بل متعلّق التكليف كلّ واقعه مستقلّه بحيال ذاتها، فلا بدّ من ملاحظتها مستقلّه، ففى كلّ واقعه يدور الأمر فيها بين المحذورين ويلزمه التخيير الاستمرارى.

والحاصل: أنّ التخيير البدوى فى صورته تعدّد الوقائع يدور مدار أحد أمرين: إمّا من حرمة المخالفه القطعيّه شرعاً ليجب التجنّب والفرار عن حصولها ولو بعد ذلك، فيجب على المكلف عدم إيجاد ما يلزم منه المخالفه القطعيّه، وإمّا من ملاحظه الوقائع المتعدّده منضمّاً بعضها إلى بعض فى تعلّق التكليف بها حتّى يتمكّن المكلف من مخالفه التكليف بتبعض الوقائع واختياره فى البعض ما يخالف اختياره فى الآخر، وكلّ من الأمرين الذين يبتنى على أحدهما التخيير البدوى محلّ منع، فلا محيص من التخيير الاستمرارى وإن حصل العلم بالمخالفه، فتأمل جيّداً(١).

إنتهى ملخصاً وتغيير ما فى بعض العبارات.

ص: ٣١

وفيه: أنّ التعبير بالمخالفة القطعيّة وعدم حرمتها شرعاً لا يلائم ملاحظه كلّ واقعه مستقلّه، لعدم إمكان المخالفة القطعيّة في واقعه واحده، بخلاف ما إذا انضمّ بعضها إلى بعض، فإنّ المكلف يتمكّن حينئذٍ من الإتيان بصلاه الجمعه في اسبوع وتركها في اسبوع آخر، وحينئذٍ تتحقّق المخالفة القطعيّة لأحد العلمين الإجماليين المتولّدين من العلم الإجمالي الأصلي والموافقه القطعيّة للآخر، وحيث إنّّه لا- ترجيح بينهما كما عرفت يتخيّر المكلف بين الفعل والترك في الواقعه الثانيه وما بعدها كما كان مخيّرأ في الواقعه الأولى.

وبالجملة: إن أنكرتم العلمين الإجماليين المتولّدين من العلم الإجمالي الأصلي ولاحظتم كلّ واقعه مستقلّه فلا يقدر المكلف على المخالفة القطعيّة كي يبحث في قبورها العقلي وحرمتها الشرعيّه، وإن ضمتم بعض الوقائع إلى بعضها الآخر فلا بدّ من الالتزام بما اخترناه لإثبات استمراريّه التخيير.

هذا كلّّه فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة التوضّليين.

دوران الأمر بين الوجوب والحرمة فى التعبدات

وأما إذا كان فى البين أمرٌ تعبدى فله أيضاً صور:

أ - أن يكون الوجوب والحرمة كلاهما تعبديين(1).

وهذا لا يكون من دوران الأمر بين المحذورين اصطلاحاً، لتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه بإتيان العمل أو تركه خالياً عن قصد القربه، مع أنّ الدوران بين المحذورين يختصّ بما إذا لم يقدر المكلف لا على الموافقه ولا على المخالفه القطعيه.

نعم، لا فرق بينهما من حيث الحكم، لجريان التخيير هاهنا أيضاً، فلا بدّ له إمّا من الفعل بقصد القربه أو من الترك كذلك، لعدم تمكّنه من الموافقه القطعيه كما لا يخفى.

ب - أن يكون أحدهما المعين تعبدياً، كما إذا دار الأمر بين الوجوب التعبدى والحرمة التوصلية.

وهذا أيضاً خارج عن تحت الدوران بين المحذورين اصطلاحاً، لقدرة المكلف على المخالفه القطعيه بإتيان الفعل فاقداً لقصد التقرب، لكن يجرى عليه

ص: ٣٣

١- (١) للوجوب التعبدى أمثله كثيره واضحه، وأما الحرمة التعبدية فهى ما إذا كان ترك الحرام مشروطاً بقصد القربه، كما فى مفطرات الصوم، حيث لا يكفى تركها مطلقاً، بل لابدّ من كون الترك مقارناً لقصد القربه. منه مدّ ظله.

حكمه، فلا يجوز له المخالفة القطعيّة، بل يتخيّر بين الفعل مقارنةً لقصد التقرب، وبين الترك.

ج - أن يعلم إجمالاً بتبعديّه أحدهما وتوصّليّه الآخر لا على التعيين.

وهذا من مصاديق الدوران بين المحذورين، لأنّ المكلف إمّا أن يختار الفعل أو الترك مقارنةً لقصد القربه أو فاقداً له، ولا يصدق على شىء من هذه الحالات الأربع مخالفة قطعيّه، ولا موافقه كذلك، فهذه الصوره من جهه استحاله الموافقه والمخالفه القطعيّه نظير دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التوصّليتين فتجرى فيها أصاله التخيير.

والحاصل: أنّ أصاله التخيير تجرى فى جميع هذه الصور الثلاثه الأخيره، لكنّ الفرض الأخير يكون بحسب الاصطلاح أيضاً من مصاديق الدوران بين المحذورين، دون الفرضين الأولين.

هذا تمام الكلام فى أصاله التخيير.

ص: ٣٤

إذا كان التكليف معلوماً والمكلف به مردداً بين أمرين أو أكثر فهو مجرى أصالة الاشتغال.

والترديد تارة: يكون بين المتباينين، وأخرى: بين الأقل والأكثر.

فلا بد من البحث فى مقامين:

المقام الأول: فى دوران الأمر بين المتباينين

تحرير محل النزاع

وليعلم أنّ التكليف قد يكون معلوماً بجنسه ونوعه، كما إذا علم بأنّ التكليف هو الوجوب، لكن شكّ فى أنّ الواجب هل هو صلاة الجمعة أو صلاة الظهر؟ أو علم بأنّ التكليف هو الحرمة، لكن شكّ فى أنّ الخمر هل هى هذا الإناء أو ذلك الإناء؟

وقد يكون معلوماً بجنسه فقط، كما إذا شكّ فى أنّ صلاة الجمعة واجبه أو الغصب حرام؟ أو شكّ فى أنّ الزوجه الصغيره يجب وطئها أو الكبيره يحرم وطئها؟ فأصل التكلف الإلزامى فى هذين المثالين معلوم، لكن لا يعلم أنّه الوجوب أو الحرمة، كما أنّه لا يعلم أنّه تعلق بصلاة الجمعة أو الغصب،

أو بوطيء الزوجه الصغيره أو الكبيره.

ومحل البحث كما يعمّ موارد العلم بنوع التكليف، كذلك يعمّ موارد العلم بجنسه فقط، لأنّ «التكليف المعلوم» مطلق شامل لكلا النوعين.

وليعلم أيضاً أنّ البحث يعمّ موارد الشبهه الحكميّة، كما إذا شكّ في وجوب صلاه الظهر أو الجمع، والموضوعيّة، كما إذا شكّ في خمرية هذا الإناء أو ذلك الإناء الآخر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا في وجوب الموافقه القطعيّه وعدمه، وعلى فرض عدم وجوبها فهل تحرم المخالفه القطعيّه أم لا؟

ثم إنّ العقل هو الحاكم في باب الاشتغال، فلا بدّ من ملاحظه مقدار دلالتّه، فنقول:

نسب إلى المحقّق الخوانسارى والقمى رحمهما الله أنّهما قالا بعدم حرمة المخالفه القطعيّه.

الحقّ في المسأله

لكنّ الحقّ أنّ التكليف المعلوم بالإجمال على نوعين:

أحدهما: أن يكون تكليفاً جدّياً قطعياً بحيث يتعلّق غرض المولى به بأيّ نحو كان ولا يرضى بمخالفته بوجه من الوجوه حتّى في صورته كونه معلوماً بالإجمال، كحرمة قتل ولده، فإنّه لا يرضى به وإن كان الولد مردّداً بين أفراد غير محصوره.

ولا- ريب في وجوب الموافقه القطعيّه في هذه الصوره فضلاً عن جواز المخالفه القطعيّه، فلا يجوز قتل فرد واحد من ملايين شخص أحدهم ابن المولى.

وذلك لوضوح التناقض بين عدم الرضا بقتل ولده بوجه من الوجوه وبين

إجازه قتل شخص يحتمل كونه ولده.

والحكم بالاحتياط فى هذه المسأله بمثابه من الوضوح يدركه أصاغر الطلبة فضلاً عن مثل هذين المحققين الكبيرين رحمهما الله، فلا بد من حمل كلامهما على غير هذه الصوره.

الثانى: أن لا- نعلم بتكليف قطعى فعلى من جميع الجهات، لكن نعلم إجمالاً- بقيام أماره معتبره على التكليف، كما إذا علمنا بخمرية هذا الإناء أو ذلك الإناء وفرضنا أن آيه «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (١) تعم بإطلاقها الخمر المعلومه بالإجمال أيضاً.

وكما إذا قام خبر معتبر على وجوب صلاه فى يوم الجمعة، لكن لم تتضح دلالة على أن الواجب هو صلاه الظهر أو صلاه الجمعة.

ففى هذا الفرض لم يحصل لنا علم إجمالى بالتكليف، بل حصل العلم بقيام حجه معتبره عليه.

وهذه الصوره على نوعين:

الأول: أننا نعلم بأن الأماره لو كانت مطابقه للواقع لما رضى المولى بمخالفته بوجه من الوجوه حتى فى صوره تردده بين أمرين أو أكثر.

ولا يخفى لزوم الاحتياط التام والموافقه القطعيه فى هذه الصوره أيضاً؛ لأن الفرق بينها وبين الصوره السابقه إنما هو أن الترخيص فى الصوره السابقه كان يستلزم القطع باجتماع النقيضين، وفى هذه الصوره يستلزم احتمال اجتماعهما، أمّا القطع باجتماع النقيضين فى الصوره الأولى فلأننا نقطع فرضاً أن المولى حرّم قتل ابنه مثلاً- مطلقاً وبأى وجه من الوجوه، ثم أجاز قتله إذا كان مردداً بين

ص: ٣٩

شخصين أو أشخاص، وهذا تناقض ظاهر مقطوع به.

وأما احتمال الاجتماع في الصورة الثانية فلأنّ الخبر الدالّ على وجوب الصلاة المرّدده بين الظهر والجمعه لو لم يكن مطابقاً للواقع فلا- محذور، وأما إذا كان مطابقاً للواقع وكان الواجب صلاة الجمعة مثلاً فلو لم يرض المولى بترك صلاة الجمعة بأى وجه من الوجوه - كما هو المفروض - ثمّ أجاز في ترك أحد الصلاتين اللتين تردّد الخبر بينهما لكان تناقضاً، لاحتمال أن يترك العبد - باستناد الترخيص - صلاة الجمعة التي هي الواجبه في الواقع، فكأنّه قال: لا تترك صلاة الجمعة حتّى في صوره التريدي، ويجوز لك أن تتركها في صوره التريدي، وهذا تناقض ظاهر.

وبالجملة: حيث إنّنا نقطع بالتكليف في الصورة الأولى كان الترخيص في مخالفه أحد أطراف العلم الإجمالى يستلزم القطع باجتماع النقيضين، بخلاف الصورة الثانية؛ لأننا لانقطع بالتكليف في هذه الصورة، بل نقطع بقيام الأماره المعتره عليه التي يحتمل مطابقتها ومخالفتها للواقع، فالترخيص في مخالفه بعض الأطراف فيها يستلزم احتمال اجتماع النقيضين. لكن لا فرق بينهما من حيث الامتناع، فإنّ احتمال اجتماع النقيضين محال كالقطع به.

النوع الثانى من الصورة الثانية: أن نعلم إجمالاً- بقيام أماره معتبره على التكليف المرّدد بين أمرين، لكن ليس ذلك التكليف بمشابه نعلم بعدم رضا المولى بمخالفته مطلقاً وبأى وجه من الوجوه، بل يحتمل أن يرضى بمخالفته في موارد كونه مرّدداً بين أمرين أو أكثر لأجل مصلحه أقوى.

ثمّ لا إشكال في وجوب الاحتياط التامّ والموافقه القطعيه للتكليف لو لم يرخص المولى في تركه، إذ لا فرق بين العلم الإجمالى والأماره الإجماليه

فى تنجز التكليف بهما، لأن الأماره بدليل حجّيته تصير حجّه، كالعلم، فتجب الموافقه القطعيه للأماره الإجماليه كما تجب الموافقه القطعيه للعلم الإجمالى.

إنّما الإشكال فى أنّ الترخيص فى هذه الصوره جائز أو ممتنع؟ وعلى فرض الجواز فهل يمكن الترخيص فى المخالفه القطعيه أو لا يمكن إلتجوير المخالفه الاحتماليه فقط، ثمّ كيف التوفيق بين إطلاقات حجّيه الأماره وبين ترخيص الشارع بترك مفادها عند الإجمال، فلا بدّ من التكلّم فى مقام الثبوت أولاً ثمّ فى مقام الإثبات ثانياً، فنقول:

البحث فى مقام الثبوت

إنّ الترخيص فى هذه الصوره ليس ممتنعاً بحسب مقام الثبوت؛ إذ لا يلزم منه أحد المحذورين المتقدمين: أعنى القطع باجتماع النقيضين أو احتمال اجتماعهما.

إن قلت: لعلّ الأماره كانت مطابقه للواقع، فكيف يمكن أن يصدر حكم واقعى من قبل المولى ثمّ يجوز تركه بمقتضى الترخيص؟

قلت: يمكن أن يحدث فى صوره الإجمال والترديد مصلحه أقوى تقتضى أن يرضى المولى بترك التكليف الواقعى المدلول عليه بالأماره الإجماليه، كما أنّ الأمر كذلك فى الشبهات البدويّه، بل فى جميع موارد الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، فكما أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» ترخيص فى ارتكاب شرب التتن المشكوك الحكم الذى ربما كان حراماً فى الواقع، لأجل مصلحه التسهيل على العباد، كذلك الأمر فيما نحن فيه.

وبالجملة: أصل الترخيص فى مخالفه مدلول الأماره الإجماليه أمرٌ ممكن، فهل يجوز الإذن فى المخالفه القطعيه أو يختصّ بالمخالفه الاحتماليه بتجوير ترك

بعض الأطراف في الشبهات الوجوبيه وارتكاب بعضها في الشبهات التحريميه؟ وأمّا الترخيص في ترك جميع الأطراف في الأولى وارتكاب جميعها في الثانيه فلا يجوز.

كأنّ قائلاً يقول: لا يجوز الترخيص في المخالفه القطعيه لوجهين:

أ - أنه يستلزم الترخيص في معصيه المولى، ومعصيته قبيحه عقلاً، والترخيص في القبيح قبيح منافٍ للحكمه، فلا يصدر من المولى الحكيم.

ب - أنه يستلزم التناقض، لأنّ بين إطلاق دليل حرمه شرب الخمر والترخيص في ارتكاب كلا الإنائين الذين نعلم إجمالاً بخمريه أحدهما، وكذلك بين الخبر القائم بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه وبين الإذن في ترك كليهما تناقضاً بيناً. ويمكن المناقشه فيهما:

أولاً: بالنقض بالشبهات البدويه، فإنّ شرب التن المشكوك الحكم لو كان في الواقع حراماً لكان الترخيص في ارتكابه بأدله البراهه ترخيصاً بارتكاب الحرام الواقعي، وهو أيضاً يستلزم المحذورين المتقدمين، فما هو جوابكم هناك فهو جوابنا هاهنا.

وثانياً: أنّ المعصيه لم تتحقّق إلّا عند مخالفه تكليف واقعي فعلى من جميع الجهات، بحيث لا يرضى المولى بعدم رعايته أصلاً، كالصوره الأولى والثانيه، بل قد لا يرضى المولى بمخالفه التكليف المحتمل، ولو لم يكن معلوماً تفصيلاً ولا إجمالاً (1).

ص: ٤٢

١- (١) كما إذا خرج ابن المولى من الحجره واحتمل العبد أنه يسقط في الحوض ويغرق، فيجب عليه حينئذٍ أن يعقبه ويحفظه لو كان مشرفاً على الخطر، ولو لم يعتدّ بهذا الاحتمال وغرق ابن المولى لاستحقّق العقوبه، وليس له أن يعتذر بعدم علمه بذلك. منه مدّ ظلّه.

وفى ما نحن فيه وكذلك فى الشبهات البدويّه لم يقع إلامخالفه حكم واقعى، لكننا لانعلم بإصرار الشارع على رعايته على أى وجه وعدم رضاه بمخالفته مطلقاً حتى فى صورته الجهل والترديد.

والحاصل: أنّ إجراء البراءة فى الشبهات البدويّه وارتكاب جميع الأطراف فى المقام - على فرض الترخيص - وإن كان يستلزم مخالفه حكم واقعى، إلّا أنّ بعض موارد المخالفه لا- تعدّ معصيه، فلا- قبح فى تجويزها عقلاً، إذ يمكن أن يكون فى موردها مصلحه أقوى لأجلها رخص الشارع فيها.

وبهذا انقدح جواب مسأله التناقض، لأنّ التناقض يتوقّف على كون الشارع مصرّاً على رعايه الحكم الواقعى على أى حال، ومع ذلك أذن فى تركه.

وأما إذا رفع اليد عن إطلاق دليل حرمه شرب الخمر مثلاً عند اشتباهها بين إنائين ولم يلزم العبد برعايه هذا الحرام الواقعى حينئذٍ لأجل مصلحه أقوى فلم يكن الترخيص فى ارتكاب كلا الإنائين مستلزماً للتناقض.

كيفية الجمع بين المطلقات وبين الترخيص المخالف لها

ثمّ إنّ الترخيص يبدو فى بادئ النظر أن يكون مقيداً للمطلقات، فإنّ دليل حرمه شرب الخمر مثلاً مطلق شامل للخمر المرذده بين الإنائين، وما دلّ على إذن الشارع فى ارتكابهما يقيدده.

لكنّ الدقه فى المسأله تقتضى خلافه، لأنّ التقييد يختصّ بما إذا كان مورد المقيّد خارجاً من بدايه الأمر عن تحت المطلق بحسب المراد الجدّى، إلّا أنّنا كنّا نتخيل الإطلاق، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ دليل حرمه شرب الخمر مطلق واقعاً ويدلّ على أنّ الخمر - سواء كانت معلومه تفصيلاً أو إجمالاً - حرام واقعاً ويأراده جدّيه، لكنّ المولى أذن فى ترك هذا الحكم الواقعى فيما إذا

كان مردداً بين إنائين.

وبالجملة: إنّ الدليل المطلق باقٍ على إطلاقه حتّى بعد الظفر على الترخيص، لكنّ المكلف مأذون في مخالفته بالنسبة إلى مورد الترخيص لأجل مصلحه أقوى.

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت وإمكان الإذن في مخالفته التكليف المرّد الذي دلّ عليه أماره معتبره.

البحث في مقام الإنبات

إذا ثبت إمكان الترخيص من قبل الشارع في هذه الصورة الأخيرة، أعنى ما إذا دلّت أماره معتبره على الحكم المرّد ولم يحصل لنا العلم بإصرار الشارع على رعايته في هذه الصورة، فهل وقع هذا الترخيص من قبله عليه السلام أم لا؟

البحث حول دلالة «أصالة الحليّة» على الترخيص في المقام

قيل: نعم، لدلاله بعض أحاديث أصالة الحليّة (١) عليه:

١ - مثل ما روى عن معاوية بن عمّار، عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لطعامٌ يعجبني فسأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ شيءٍ فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام، فتدعه بعينه» (٢).

ص: ٤٤

١- (١) أصالة الحليّة شعبه من أصالة البراءة، والفرق بينهما أنّ أصالة البراءة تعمّ الشبهات الوجوبيّة، وأصالة الحليّة تختصّ بالشبهات التحريميّة، على أنّها في مقام جعل الحكم الذي هو الحليّة، دون أصالة البراءة. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١١٩:٢٥، كتاب الأُطعمه والأشربة، الباب ٦١ من أبواب الأُطعمه المباحه، الحديث ٧.

٢ - وما روى عن عبدالله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقال لى: «لقد سألتنى عن طعام يعجبنى، ثم أعطى الغلام درهماً، فقال: يا غلام، ابع لنا جيناً، ثم دعا بالغداء، فتغدينا معه، فأتى بالجبن، فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء قلت: ما تقول فى الجبن؟ قال: أولم ترنى آكله؟ قلت: بلى، ولكنى أحب أن أسمع منك، فقال: سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه» (١).

وتوجيه الاستدلال بهذين الخبرين أن موردهما وإن كان الجبن، إلا أن الإمام عليه السلام أعطى فى آخرهما قاعده كليته، وهى قوله عليه السلام: «كل شىء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه».

ويمكن المناقشه فيهما سنداً، لكون الأول مرسلًا وعبدالله بن سليمان فى الثانى مجهولاً.

أضف إلى ذلك أن المراد من الحرام فيهما هو أنفحه الميتة التى يصنع بها الجبن، فالمراد بالحديثين أن الجبن - الذى سألت عنه - على قسمين: حلال وحرام، فالحلال هو المصنوع بأنفحه المذكى، والحرام هو المصنوع بأنفحه الميتة.

وحيث إنه على خلاف فقه الإمامية، لكون القسم الثانى أيضاً حلالاً وطاهراً عندنا فلا بد من حملهما على التقيّه.

لكن يمكن دفعه بأن التقيّه إنما هى فى مورد الجبن، لا فى الكبرى الكليته، أعنى قوله: «كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه».

ص: ٤٥

١- (١) وسائل الشيعة ١١٧:٢٥، كتاب الأطعمه والأشربه، الباب ٦١ من أبواب الأطعمه المباحه، الحديث ١.

لكن قد عرفت الإشكال في سند الحديثين.

٣ - وصحيحه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كَلَّ شَيْءٌ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعَيْنَهُ فَتَدْعَهُ» (١).

البحث حول مدلول هذه الأحاديث الثلاثة

يحتمل في كلمه «الشيء» المأخوذ في المعنى ثلاثة وجوه:

أ - أن يكون بمعنى الطبيعه والجنس، أى كلما كان من الطبيعه ذات قسمين:

حلال وحرام - مثل طبيعه «المائع» (٢) التى لها قسم حلال، وهو الماء وقسم حرام وهو الخمر - فلو شككت فى فرد من أفراد هذه الطبيعه أنه من أى قسم منهما فهو لك حلال حتى تعلم أنه من القسم الحرام.

ب - أن يكون بمعنى «مجموع الشئين» الذين أحدهما حلال والآخر حرام، كالإنائين الذين نعلم أن أحدهما الماء والآخر الخمر، فكان معنى هذه الروايات أن كليهما حلالان حتى تعلم الحرام منهما بعينه.

ج - أن يكون له معنى عامّ لهما، فيعمّ «الجنس» و «مجموع الشئين».

ولا يخفى عليك أن هذه الأحاديث تختصّ بالشبهات البدويّه على الاحتمال الأوّل، وبالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى على الاحتمال الثانى، ويعمّ كليهما على الاحتمال الثالث.

هذا من حيث «المعنى».

وأما «الغايه» فهل المراد من «المعرفه» فيها خصوص العلم التفصيلى

ص: ٤٦

١- (١) وسائل الشيعه ١٧: ٨٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢- (٢) ومثل طبيعه «الجبن» التى منها قسم حلال، كالجبن المصنوع من أنفحه المذكى، وقسم حرام، كالمصنوع من أنفحه الميته على رأى العامّه. منه مدّ ظلّه.

أو الأعمّ منه ومن الإجمالي؟

فإن اخترنا الاحتمال الأول من الاحتمالات المتقدّمة في المعنى كان المراد من «المعرفة» أعمّ من العلم التفصيلي والإجمالي، فلم تكن هذه الروايات دالّة على الترخيص في المقام.

وإن اخترنا أحد الاحتمالين الأخيرين كان العلم الإجمالي داخلاً في المعنى، واختصّت الغاية بالعلم التفصيلي، فكانت هذه الأخبار دالّة على الإذن في المخالفه في ما نحن فيه.

هذا بحسب الوجوه المتصوّره في المقام.

ويمكن أن تميل النفس في بادئ النظر إلى الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاثة في المعنى.

ولكنّ التأمل يقضى بأنّ المراد بـ «الحلال» و «الحرام» ما كان موجوداً بالفعل منهما في نفس الواقعه المبتلى بها، وهو ينطبق على الاحتمال الثاني، لعدم وجود الحلال والحرام بالفعل في الاحتمال الأوّل، بل مورد الابتلاء فيه هو شيء مشكوك الحليّة والحرمة.

وحاصل ما وصلنا إليه إلى هنا: أنّه يمكن الاستدلال على وقوع الترخيص بصحيحه عبدالله بن سنان من الأخبار الثلاثة المتقدّمة.

٤ - ومما استدللّ به على أصالة الحليّة: ما روى عن مسعده بن صدقه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرٌّ قد باع نفسه (١)، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأه

ص: ٤٧

١- (١) المراد ببيع نفسه هو المصانعه والتباني مع شخص آخر لبيعه وهو يقرّ كونه عبداً له. منه مدّ ظلّه.

تحتك وهى اختك، أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئه»(١).

ولا ينبغي الإشكال فى دلالة صدر هذه الروايه على المقام، لأنّ غايه الحليّه فيها هو العلم بالحرمه، فكما تعمّ الشبهات البدويّه تعمّ أيضاً الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، لأنّ كلّاً من أطراف الشبهه يصدق عليه أنّه غير معلوم لنا.

لكنّ الأمثله التى ذكرت بعنوان مصاديق «أصالة الحليّه» لا ترتبط بها أصلاً، بل كلّها من مصاديق الأمارات أو الأصول الأخرى المتقدّمه على أصاله الحليّه.

أمّا حليّه الثوب المحتمل سرقة فى المثال الأوّل، والمملوك المحتمل كونه ممّن خُذع فبيع قهراً فى المثال الثالث فمستنده إلى كون اليد أماره للملكيه.

وأمّا المملوك المحتمل كونه حرّاً قد باع نفسه فى المثال الثانى، فهو من مصاديق «الإقرار» و «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»(٢).

إن قلت: لا ينفذ إقرار العبد، فهو خارج عن تحت مسأله الإقرار وداخل تحت «أصالة الحليّه».

قلت: إقرار العبد غير نافذ فيما إذا كان على المولى، وأمّا إذا كان على نفسه فهو نافذ، فحليّه التصرّف فى الإنسان المقرّ على عبوديته مستنده إلى الإقرار لا إلى أصاله الحليّه.

وأمّا حليّه الزوجه التى يحتمل الزوج كونها اخته الرضاعيه كما فى المثال الخامس، فهى مستنده إلى الاستصحاب؛ لأنّ الرضاع أمرٌ حادث بعد الولاده،

ص: ٤٨

١- (١) وسائل الشيعه ١٧: ٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٣: ١٨٤، كتاب الإقرار، الباب ٣ من أبواب الإقرار، الحديث ٢.

فإذا شكَّ فيه يستصحب عدمه.

وأما المثال الرابع - وهو احتمال كون الزوجه اخت الزوج نسباً - فهو أيضاً من مصاديق الاستصحاب بناءً على جريان مثل استصحاب عدم قرشيِّه المرأه، كما عليه بعض العلماء ومنهم المحقِّق الخراساني رحمه الله (١).

نعم، بناءً على عدم جريان هذا النوع من الاستصحابات (٢) كان حليِّه من احتمال كونها اخت الزوج نسباً مستنده إلى أصله الحليِّه.

هذا ما اقتضته الروايه.

وأما مع قطع النظر عنها فالقاعده تقتضى حرمه تزويج مرأه شكَّ في كونها اختاً للنسب، إذ لا يجوز إلانكاح الأجنبيِّه، فلا بدَّ من إحراز كون المرأه أجنبيِّه كي يترتب عليه جواز التزويج.

والحاصل: أنَّ الأمثله المذكوره في ذيل الروايه لا ترتبط بالقاعده الكليِّه المستفاده من صدرها، لعدم كون الحليِّه فيها مستده إلى تلك القاعده، بل إلى مثل «الإقرار» و«الاستصحاب» و«قاعده اليد» وهذه الأمور متقدِّمه على أصله الحليِّه، فمع جريانها لا تصل النوبه إليها، فذكر هذه الأمثله بعنوان مصاديق أصله الحليِّه يوجب وهن الاستناد بالروايه لإثبات الترخيص في ما نحن فيه.

نعم، بقى من بين الأحاديث الأربعة المتقدِّمه حديث واحد سليم من حيث السند، وتامَّ من حيث الدلاله على الترخيص في المقام، وهو صحيحه عبدالله بن سنان، كما تقدَّم.

ص: ٤٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٤١.

٢- (٢) كما عليه الأستاذ «مدَّ ظلَّه». راجع ص ٤٩٨-٥٠٧ من الجزء الرابع. م ح - ى.

وقد عرفت أنه لا محذور في تجويز مخالفه الحكم الواقعي من حيث العقل أيضاً، لعدم كونه ترخيصاً في المعصية ولا مستلزماً للتناقض.

هذا، ولكن المهم هو نظر العرف في معنى الروايات لا نظر العقل.

والعرف يقضى بأن ارتكاب كلا الإثنيين الذين علم إجمالاً بخمريه أحدهما، معصيه، فتجويزه ترخيص في المعصيه ومستلزم للتناقض، فالعرف بلحاظ هذين المحذورين يحكم باختصاص صحيحه عبدالله بن سنان بالشبهات البدويه وأنها لا ترتبط بموارد العلم الإجمالي أصلاً.

أضف إلى ذلك أننا وإن استظهرنا الاحتمال الثاني من بين الاحتمالات الثلاثة المتصوره في «المعني» وهو أن يكون المراد من «الشيء» مجموع الشئيين، إلا أنه يمكن أن يقال برجحان الاحتمال الأول، لأن إرادته مجموع شئيين من كلمه «شيء» بعيدة، وأما إرادته «الطبيعه» منه فلا- بعد فيه أصلاً، فالاحتمال الأول راجح، وإن أبيت عن رجحانه فلا يمكن إنكار تساويه مع الاحتمالين الأخيرين.

فلا يصح الاستدلال بهذه الروايه على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي، لظهورها في الشبهات البدويه بناءً على رجحان الاحتمال الأول، ولكونها مجمله بناءً على تساويه مع الاحتمالين الأخيرين.

على أنه نسب إلى صاحب الجواهر أنه قال: العمل بهذه الروايه نادر بين الأصحاب. فهي وإن كانت صحيحه إلما أنه يشكل الاستدلال بها بعد ندره العمل بها من قبل الفقهاء.

والحاصل: أنه لا يمكن إثبات الترخيص في مخالفه العلم الإجمالي بأحاديث أصاله الحليّه.

البحث حول دلالة «أصالة البراءة» على الترخيص في المقام

وبهذا ينقدح عدم صحه الاستدلال في ما نحن فيه بالبراءة الشرعيه مثل «رفع ما لا يعلمون»^(١) و «الناس في سعه ما لم يعلموا»^(٢)؛ لشهاده العرف باختصاص هذه الروايات بالشبهات البدويه، لأن العلم الإجمالي وإن كان له إضافة إلى العلم وإضافه اخرى إلى الجهل، إلا أن العرف لا ينظر إلا إلى إضافته العلميه، فيقضى بأنه علم.

فلا يصلح «رفع ما لا يعلمون» و «الناس في سعه ما لم يعلموا» وأمثالهما لإثبات الترخيص في موارد العلم الإجمالي.

البحث حول دلالة «الاستصحاب» على الترخيص في المقام

وهل يمكن إثباته بقوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» فإذا علمنا بخمريه أحد الإنائين الذين كان كلاهما خللاً فيما سبق فهل يجرى استصحاب الخليه في كل منهما أم لا؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

ذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى عدم جريان الأصول العمليه - سيما الاستصحاب - في موارد العلم الإجمالي، وعلله بوجهين:

١ - ظاهر كلامه في رساله «الاشتغال» وصريره في رساله «الاستصحاب» أن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي يستلزم التناقض في أدله

ص: ٥١

١- (١) وسائل الشيعه ٣٦٩:١٥، كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ١.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ٢٠:١٨، كتاب الحدود والتعزيرات، الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٤.

الأصول (١)، إذ قال عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك وإنما تنقضه بيقين آخر» (٢)، وهو متضمن لحكمين: أحدهما: حرمة نقض اليقين بالشك، والآخر: وجوب نقضه بيقين آخر، فلو أجرينا الاستصحاب في كلا المشتبهين لاستلزم الحكم بحليته كلا الإنائين، وحيث علمنا بتبدل أحدهما خماً فلا بد من الحكم بحرمة أحدهما بمقتضى ذيل الدليل، وبين دلالة الصدر بحليته كليهما والذيل بحرمة أحدهما تناقض بين.

ويستنتج من هذا البيان أولاً: أنّ عدم جريان الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي مربوط بمقام الإثبات، وإلا فلو لم يستلزم التناقض في دليله لأمكن جريانه بحسب مقام الثبوت.

ص: ٥٢

١- (١) قال رحمه الله في «الاشتغال»: فالحقّ حرمة المخالفه القطعيه، لوجود المقتضى للحرمة، وعدم المانع عنها. ثم قال في وجه عدم المانع الشرعي: لم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» و «كلّ شيء فيه حلال وهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» وغير ذلك، ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع، لأنّها كما تدلّ على حليته كلّ واحد من المشتبهين، كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً، لأنّه أيضاً شيء علم حرمة، إنتهى ملخصاً. فرائد الأصول ٢: ٢٠٠. وقال في «الاستصحاب»: العلم الإجمالي بانتقاض أحد اليقينين يوجب خروجهما عن مدلول «لا تنقض» لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله» يدلّ على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع حاله السابقه في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، ولا إبقاء أحدهما المعين، لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح، وأمّا أحدهما المخير فليس من أفراد العام، إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج، فإذا خرج لم يبق شيء، وقد تقدّم نظير ذلك في الشبهه المحصوره وأنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» لا يشمل شيئاً من المشتبهين، إنتهى. فرائد الأصول ٣: ٤١٠.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٢٤٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

وثانياً: أنه لا فرق على هذا المبنى في عدم الجريان بين كون حاله السابقه عدم التكليف وكان التكليف معلوماً بالإجمال كما في المثال السابق، وبين ما إذا كان الأمر بالعكس، كأن كان كلا الإنائين فيما سبق نجسين ثم علمنا بصيروره أحدهما طاهراً.

إذ لا فرق بين الصورتين في لزوم التناقض في أدله الأصول في صورته جريان الاستصحاب.

هذا كلام الشيخ وما يستنتج منه في رسالتي «الاشتغال» و«الاستصحاب».

٢ - لكنّه رحمه الله ذهب في رساله «القطع»^(١) وبعض كلماته الأخر إلى أنّ عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي لأجل استلزامه الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه للحكم الواقعي^(٢)؛ لأنّ إجراء استصحاب الخليّه مثلاً في كلّ من الإنائين الذين علم بصيروره أحدهما خمرّاً يستلزم الترخيص في ارتكاب الخمر الواقعي الذي هو مخالفه قطعيه عمليه للحكم بحرمة الخمر، وهو تجويز المعصيه، وصدوره عن الحكيم محال.

ويستنتج من هذا البيان خلاف الأمرين المتقدمين آنفاً، ضروره أنّ المنع - بناءً على هذا الوجه - مربوط بمقام الثبوت أولاً، ومخصوص بما إذا كان الأصل رافعاً للتكليف ثانياً، كما في مثال العلم بصيروره أحد الخليّن خمرّاً، بخلاف ما إذا كان الأصل مثبتاً للتكليف، كما في مثال العلم بصيروره أحد

ص: ٥٣

١- (١) قال رحمه الله: أصاله الطهاره في كلّ منهما بالخصوص إنّما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو، وأمّا الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدلّ على طهارته، لأنّه نجس يقيناً، فلا بدّ إمّا من اجتنابهما، تحصيلاً للموافقه القطعيه، وإمّا أن يجتنب أحدهما، فراراً عن المخالفه القطعيه، على الاختلاف المذكور في محلّه، إنتهى موضع الحاجه من كلامه. فرائد الأصول ١: ٩٣.

٢- (٢) ظاهر كلامه هذا أنّ صرف مخالفه الحكم الواقعي تعدّد معصيه في نظره رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

الإثنين النجسين طاهراً، فإنَّ استصحاب نجاسه كلِّ منهما والاجتناب عنهما لا يستلزم مخالفة قطعیه للحكم الواقعي كما هو واضح.

نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله

والجواب عن دليله هذا: أنَّ صرف مخالفه التكليف الواقعي لا- تعدّ معصيه، فلايستلزم تجويزها ترخيصاً في المعصيه، كما تقدّم (١).

ويمكن الجواب عن دليله الأول بوجهين:

الأول: أنا لانسلّم استفاده حكيم من دليل الاستصحاب.

توضيح ذلك: أنَّ المراد بـ «اليقين» في أدله الاستصحاب إمّا خصوص القطع أو مطلق الحجّه المعبره، وسيجيء تحقيقه في محله إن شاء الله تعالى.

فإن كان خصوص القطع فلايمكن أن يكون قوله: «وإنما تنقضه بيقين آخر» في مقام جعل حكم شرعي تكليفي، لأنّ مفاده حينئذٍ أنه يجب عليك العمل بالقطع اللاحق ونقض القطع السابق به، وقد عرفت أنَّ حجّيه القطع ذاتيه لا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفيّاً (٢)، فكيف يمكن جعل الحجّيه للقطع بقوله عليه السلام: «وإنما تنقضه بيقين آخر».

فلابدّ من جعل هذه الجملة بمنزله الغايه للحكم السابق، فكان مفاد المجموع أنَّ حرمة نقض اليقين السابق تستمرّ إلى زمان القطع بالخلاف، فكأنه قال: «لاتنقض اليقين بالشكّ حتّى يحصل لك يقين آخر» فلايستفاد من أدله الاستصحاب إلّا حكم واحد.

وإن كان المراد من «اليقين» مطلق الحجّه المعبره الشامله للقطع

ص: ٥٤

١- (١) راجع ص ٤٢.

٢- (٢) راجع ص ٣٣-٣٤ من الجزء الرابع.

والأمارات، وكان معنى الرواية: «لا تنقض الحجّة المعتره باللاحجّه وإنّما تنقضه بحجّه معتبره اخرى» فلا يمكن أن يجعل ذيل الروايه بالنسبه إلى أحد مصداقيه - وهو القطع - في مقام جعل الحجّيه، فلا بدّ من أن يكون بالنسبه إليه غايه للحكم المستفاد من الصدر، لا مفيداً للحكم آخر.

نعم، يمكن أن يكون في مقام جعل الحجّيه وبيان حكم آخر بالنسبه إلى مصداقه الآخر - وهو الأماره - فلو قامت البيئه على طهاره ثوبك مثلاً ثمّ قامت بعد ساعه على نجاسته لدلّ قوله عليه السلام: «وإنّما تنقضه بيقين آخر» على حجّيه البيئه الثانيه ونجاسته الثوب في الزمن الثاني.

لكن حيث لا يمكن الجمع بين كون ذيل الروايه - وهو قوله عليه السلام: «وإنّما تنقضه بيقين آخر» - مفيداً للحكم بلحاظ أحد مصداقيه، وغير مفيد له بلحاظ مصداقه الآخر، لعدم قدر جامع بين تحقّق الحكم وعدم تحقّقه، فلا بدّ من حمله مطلقاً على بيان الغايه ومقدار استمرار الحكم المستفاد من صدره.

الثاني: سلّمنا فرضاً إمكان جعل الحجّيه للقطع، لكن لا بدّ من أن يكون ما تعلّق به اليقين في ذيل الروايه عين ما تعلّق به اليقين الواقع في الصدر، وما نحن فيه ليس كذلك.

وبعباره أوضح: كما أنّ «الشكّ» في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» تعلّق بعين ما تعلّق به «اليقين» كذلك اليقين اللاحق في قوله: «وإنّما تنقضه بيقين آخر» تعلّق بعين ما تعلّق به اليقين السابق، والمسأله ليست كذلك في أطراف العلم الإجمالي، ضروره أنّ اليقين السابق تعلّق بكلّ من طرفي العلم الإجمالي مشخّصاً، بخلاف اليقين اللاحق، فإنّه تعلّق بأحدهما لا على التعيين، لأننا نبحت في أنّه إذا علم طهاره كلّ من هذين الثوبين معيّنات ثمّ قطعنا

بصيروره أحدهما نجساً فهل يجرى استصحاب طهاره كلّ منهما أم لا؟

والحاصل: أنّ ما ذكره الشيخ الأعظم من الدليلين لتوجيه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي غير تامّ.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

وفصّل المحقّق النائيني رحمه الله بين الأصول التنزيلية وغيرها (1)، فذهب إلى عدم جريان القسم الأوّل في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، سواء استلزم جريانه المخالفه القطعيه العمليه أو لم يستلزم، وكذلك القسم الثاني فيما إذا استلزمها، وأمّا إذا لم يستلزم فلا ضير في جريانه.

وقال رحمه الله في تفصيله:

توضيح ذلك: هو أنّ المجموع في الأصول التنزيلية إنّما هو البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع وإلقاء الطرف الآخر وجعل الشكّ كالعدم في عالم التشريع، فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام في أخبار الاستصحاب: «لاتنقض اليقين بالشكّ» هو البناء العملي على بقاء المتيقّن وتنزيل حال الشكّ منزله حال اليقين والإحراز.

وهذا المعنى من الحكم الظاهري في الشبهات البدويّه الغير المقرونه بالعلم الإجمالي يمكن جعله، وكذا المقرونه بالعلم الإجمالي، لكن بالنسبه إلى بعض

ص: ٥٦

١- (١) أراد ب «الأصل التنزيلي» الذي عبّر عنه ب «الأصل المحرز» أيضاً ما نزلّه الشارع منزله القطع تعييداً، ك «الاستصحاب» فإذا كان المكلف متطهراً في أوّل الصباح، ثم شكّ في بقاء طهارته، فلا بدّ له من أن يرى نفسه قاطعه ببقائها تعييداً ويلغى احتمال عروض الحدث ويفرض الشكّ كالعدم في عالم التشريع. وب «الأصل غير التنزيلي»: ما كان في مقام جعل الحكم الظاهري في فرض الشكّ من دون أن يوظّف المكلف بإلغاء احتمال الخلاف وبرؤيه نفسه قاطعه تعييداً، مثل «أصالة الطهاره والبراءه والحلّ». منه مدّ ظله توضيحاً لكلام المحقّق النائيني رحمه الله.

الأطراف، وأما بالنسبة إلى جميع الأطراف، فلا يمكن مثل هذا الجعل، للعلم بانتقاض الحالة السابقه في بعض الأطراف وانقلاب الإحراز السابق الذى كان في جميع الأطراف إلى إحراز آخر يضادّه، ومعه كيف يمكن الحكم ببقاء الإحراز السابق في جميع الأطراف ولو تعبدًا، فإنّ الإحراز التعبدى لا يجتمع مع الإحراز الوجدانى بالخلاف.

والحاصل: أنه لا يمكن الحكم ببقاء الطهاره الواقعيه في كلّ من الإنائين مع العلم بنجاسه أحدهما.

نعم، يمكن الحكم ببقاء الطهاره الواقعيه في أحد الإنائين دون الآخر، لأنّه لا يعلم بنجاسته بالخصوص، فالذى لا يمكن هو الجمع بين الحكمين وجعل الاستصحابين معاً، وهذا من غير فرق بين أن يلزم من جريان الاستصحابين مخالفه عمليه كالمثال، حيث إنّ استصحاب طهاره كلّ من الإنائين يقتضى جواز استعمال كلّ منهما في مشروط الطهاره، فيلزم مخالفه عمليه للتكليف المعلوم في البين، وهو وجوب الاجتناب عن النجس منهما وعدم جواز استعماله في مشروط الطهاره، وبين أن لا يلزم من جريانهما مخالفه عمليه، كما إذا كان الإناء ان مقطوعى النجاسه سابقاً وعلم بطهاره أحدهما لاحقاً، فإنّه لا يلزم من استصحاب نجاسه كلّ منهما مخالفه عمليه، لأنّ العلم بطهاره أحدهما لا يقتضى تكليفاً ليلزم من جريانهما مخالفه عمليه، لما عرفت من عدم إمكان الحكم ببقاء المستصحبين مع العلم بانتقاض أحدهما، وهذا يرجع إلى عدم إمكان الجعل ثبوتاً، ولا دخل للمخالفه العمليه وعدمها في ذلك.

ويتربّب على ذلك عدم نجاسه الملاقى لأحد الإنائين فى المثال الأخير، لعدم جريان استصحاب النجاسه فيهما ليحكم بنجاسه الملاقى لأحدهما، وسيأتى فى أواخر الاستصحاب مزيد توضيح لذلك مع بعض ما يرد عليه من النقوض

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المانع من جريان الأصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي ليس هو انتفاء الموضوع (١) ولا المخالفه العمليه (٢)، بل لأنّ المجعول فيها معنى لا يعقل ثبوته في جميع الأطراف.

وأما الأصول الغير التنزيلية - كأصالة الطهاره والبراءه والحلّ ونحو ذلك - فلا مانع من جريانها في أطراف العلم الإجمالي إلّا المخالفه القطعيه العمليه للتكليف المعلوم في البين، فهي لا تجرى إن لزم من جريانها مخالفه عمليه للتكليف المعلوم بالإجمال، وتجرى إن لم يستلزم ذلك.

والسرّ فيه: هو أنّ المجعول فيها مجرّد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ من دون تنزيل المؤدّي منزله الواقع المشكوك فيه، كما كان هو المجعول في الأصول التنزيلية، فإنّ مفاد أصاله الإباحه هو مجرّد الترخيص الظاهري وعدم المنع من الفعل والترك، ولا مانع من الترخيص الظاهري في كلّ واحد من الأطراف من حيث نفسه مع قطع النظر عن استلزامه المخالفه العمليه، فإنّه لا يضاّد نفس المعلوم بالإجمال، لأنّ الترخيص يرد على كل طرف بخصوصه في غير دوران الأمر بين المحذورين، وكلّ طرف بالخصوص مجهول الحكم، فالموضوع للترخيص الظاهري محفوظ في كلّ واحد من الأطراف، وليس فيه جهه إحراز وتنزيل للواقع المشكوك فيه حتّى يضاّد الإحراز التعدي في كلّ طرف للإحراز الوجداني بالخلاف في أحد الأطراف، فينحصر المانع بالمخالفه

ص: ٥٨

-
- ١- (١) عدم جريان الأصل لأجل انتفاء الموضوع ينحصر - عند المحقق النائيني رحمه الله - بأصاله الإباحه عند دوران الأمر بين المحذورين، كما أفاده رحمه الله تفصيلاً في فوائد الأصول ١٢:٤. م ح - ي.
- ٢- (٢) كما سيأتى في الأصول غير التنزيلية. م ح - ي.

العملية للتكليف المعلوم بالإجمال.

ودعوى أنه لا- مانع من الترخيص الظاهري في المخالفه العمليه واضحه الفساد، فإنّ المخالفه العمليه ممّا لا يمكن أن تنالها يد الإذن والترخيص، لأنها عباره عن المعصيه، ولا يعقل الإذن في المعصيه، لاستقلال العقل بقبح المعصيه، كاستقلاله بحسن الطاعه وليست من المجعولات الشرعيّه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ عدم انحفاظ رتبه الحكم الظاهري يكون لأحد امور:

إمّا لانتفاء الموضوع، وينحصر ذلك في أصاله الإباحه عند دوران الأمر بين المحذورين.

وإمّا لقصور المجعول عن شموله للأطراف كما في الأصول التنزيليه، سواء كانت نافيه للتكليف المعلوم بالإجمال أو مثبتّه له.

وإمّا لعدم إمكان تطبيق العمل على المؤدى كما في الأصول الغير التنزيليه النافيه للتكليف المعلوم بالإجمال، كأصاله الإباحه والبراءه عند العلم بوجود أحد الشئيين.

وأمّا إذا كانت مثبتّه للتكليف المعلوم فلا- مانع من جريانها، كما في أصاله الحرمة في باب الدماء والفروج والأموال عند العلم بحرمة إراقه دم أحد الشخصين أو حرمة إحدى المرأتين أو المالين وحلّيه الآخر، فإنّ أصاله الحرمة في كل من الشخصين والمرأتين والمالين تجرى من دون أن يلزم منها مخالفه عمليّه، لأنّ مؤداهها موافق للمعلوم بالإجمال(1).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله بطوله.

ص: ٥٩

١- (١) فوائد الأصول ١٤:٤.

ويرد عليه أولاً: أن تقسيم الأصول إلى التنزيلية وغيرها غير صحيح، إذ لا فرق بين المجعول في دليل أصله الطهارة مثلاً وبين المجعول في دليل الاستصحاب.

توضيح ذلك: أن قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»^(١) يدل على أن للمكلف أن يعامل مع الشيء المشكوك الطهارة والنجاسة معاملة الشيء الطاهر في مقام العمل، فيجوز له استعماله في مشروط الطهارة.

وقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك»^(٢) أيضاً يفيد نحو هذا المعنى، فإن العرف الذي هو الحاكم في تعيين معاني الأخبار يقضى بأن معناه هو لزوم ترتيب آثار اليقين السابق عملاً في زمان الشك، فالشارع المقدس مع لحاظ وجود الشك يحكم بعدم الاعتناء به في مقام العمل، وأين هذا من تنزيل الشك منزله اليقين وإلغاء احتمال الخلاف وكون الشاك متيقناً في عالم التشريع!؟

بل الذي هو مقدور المكلف ويمكن أن يتعلّق به التكليف هو العمل، لا الشك واليقين كما لا يخفى.

فأخبار الاستصحاب أيضاً في مقام جعل حكم ظاهري في مقام العمل، فلا فرق بينه وبين سائر الأصول من هذه الجهة.

وثانياً: سلّمنا أن الاستصحاب أصل تنزيلي، لكنّه لا يقتضى عدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي، فلا مانع من جريان استصحاب طهاره كلا الإنائين بعد العلم بصيروره أحدهما نجساً.

ص: ٦٠

١- (١) وسائل الشيعه ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

ولا يصغى إلى ما ادّعه هذا المحقق الكبير من أنّ «الإحراز التعبدى لا يجتمع الإحراز الوجدانى بالخلاف».

بل يمكن الجمع بين التعبد وبين العلم التفصيلى بالخلاف، فضلاً عن الإجمالى، ألا ترى أنّه لا منع من أن يحكم الشارع بكون المرتدّ الذى أحد أبويه مسلم (1) ميّناً فى عالم التشريع، فيقسّم أمواله بين ورثته وتزوّج زوجته بعد انقضاء عدّتها، مع أنّا نراه حيناً يمشى فى الأسواق، وهل هذا إلّا التعبد على خلاف الإحراز الوجدانى التفصيلى؟

والحاصل: أنّ جريان الاستصحاب فى جميع أطراف العلم الإجمالى غير ممتنع، ولو قلنا بكونه أصلاً محرزاً.

لا- يقال: بناءً على كون مثل الاستصحاب أصلاً محرزاً فلا فرق بينه وبين الأمارات، فإنّ الأمارات كما نزلت منزله القطع فى جوّ الشرع، نزل الاستصحاب أيضاً منزله، فكان الأصل التنزىلى باصطلاح المحقق النائى رحمه الله أماراً لا أصلاً.

فإنّه يقال: بينهما بونٌ بعيد، فإنّ الأمارات بنفسها كاشفه عن الواقع، بخلاف الأصول المحرزه التى لا طريقيه لها إلى الواقع أصلاً، غاية الأمر نزل الشارع مؤدّاها منزله الواقع تعبداً، من دون أن يكون لأنفسها نظر إلى الواقع.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المحقق النائى رحمه الله ذهب إلى عدم جريان الأصول المحرزه فى أطراف العلم الإجمالى أصلاً، وكذلك الأصول غير المحرزه فيما إذا استلزم جريانها مخالفه عمليّه، بخلاف ما إذا لم يستلزم ذلك، وقد عرفت ما استدلّ به على هذا التفصيل مع جوابه.

ص: ٤١

١- (١) وهو الذى يعبر عنه ب «المرتدّ الفطرى». م ح - ٥.

ثم إن هذا المحقق الكبير رحمه الله أورد على نفسه في مبحث تعارض الاستصحابين إشكالاً وأجاب عنه، حيث قال:

ربما يناقش فيما ذكرناه - من عدم جريان الأصول المحرزه في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، وإن لم يلزم منها مخالفه عمليه - بأنه يلزم على هذا عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيين، كطهاره البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بما يعمرّد بين البول والماء؛ لأن استصحاب بقاء الحدث وطهاره البدن ينافي العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدهما، لأنه إن كان المايح ماءً فقد ارتفع الحدث، وإن كان بولاً فقد تنجس البدن، فالتعبد بالجمع بينهما لا يمكن.

بل يلزم عدم جواز التفكيك بين المتلازمين العقلين أو العاديين، فإن استصحاب حياه زيد وعدم نبات لحيته (١) ينافي العلم بعدم الواقع في أحدهما، لما بين الحياه والنبات من الملازمه، وكذا التعيد ببقاء الكلّي وعدم حدوث الفرد (٢) ونحو ذلك من الأمثله التي تقتضى الأصول العمليه فيها التفكيك بين المتلازمين.

ص: ٦٢

-
- ١- (١) فيما إذا كان نبات لحيه زيد ذا أثر شرعي، كما إذا نذر التصدق بدرهم لو نبتت لحيته، فيستصحب عدم نباتها، ليرتب عليه عدم وجوب التصدق. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام المحقق النائيني رحمه الله.
- ٢- (٢) ويعبر عنه بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي، وهو ما إذا شكّ في بقاء الكلّي من جهه الشكّ في تعيين ذلك الفرد الذي تحقّق الكلّي في ضمنه بين ما هو باقٍ جزماً أو مرتفع قطعاً، فالتحقيق حينئذٍ جريان استصحاب الكلّي واستصحاب عدم حدوث الفرد المقطوع بقاءه على تقدير حدوثه، فلو كان لكلّ من الكلّي والفرد أثر شرعي ليرتب أثر الكلّي وانتفى أثر الفرد، لأجل استصحاب الوجود في الأوّل والعدم في الثاني، مع أنّ الحادث لو كان هو الفرد المقطوع بقاءه لبقى الكلّي والفرد كلاهما، ولو كان هو الفرد المقطوع ارتفاعه لارتفع كلاهما، فاستصحاب بقاء الكلّي وعدم حدوث الفرد يستلزم التفكيك بين المتلازمين. م ح - ي.

والالتزام بعدم جريان الاستصحابين إذا أوجبا التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين والعاديين بعيد غايته، بل لا يمكن الالتزام به، فإن ثمره القول بعدم حجّيه الأصل المثبت إنّما تظهر في التفكيك بين المتلازمين، فدعوى عدم جريان الأصول المحرزه إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين، تنافي القول بعدم حجّيه الأصل المثبت.

هذا، والتحقيق في دفع الشبهه هو أن يقال:

إنّه تارة: يلزم من التعبد بمؤدى الأصلين العلم التفصيلي (1) بكذب ما يؤدّيان إليه، لأنهما يتفقان على نفي ما يعلم تفصيلاً ثبوته أو على ثبوت ما يعلم تفصيلاً نفيه، كما في استصحاب نجاسه الإنائين أو طهارتهما مع العلم بطهاره أحدهما أو نجاسته، فإنّ الاستصحابين يتوافقان في نفي ما يعلم تفصيلاً من طهاره أحدهما أو نجاسته.

وأخرى: لا- يلزم من التعبد بمؤدى الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه، بل يعلم إجمالاً بعدم مطابقه أحد الأصلين للواقع من دون أن يتوافقا في ثبوت ما علم تفصيلاً نفيه أو نفي ما علم تفصيلاً ثبوته، بل لا يحصل من التعبد بمؤدى الأصلين إلّا العلم بمخالفه أحدهما الواقع، كما في الأصول الجاربه في الموارد التي يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين، فإنّه لا يلزم من استصحاب طهاره البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بما يعرّد بين البول والماء أو من استصحاب بقاء الحياه وعدم نبات اللحيه العلم التفصيلي بمخالفه ما يؤدّيان إليه، لأنهما لم يتحدا في المؤدى، بل كان

ص: ٦٣

١- (١) عبّر هاهنا ب «العلم التفصيلي» لأجل تعبيره عن الإناء المعلوم بالإجمال ب «أحدهما» لا ب «هذا الإناء أو ذلك الإناء». منه مدّ ظلّه.

مؤدى أحدهما غير مؤدى الآخر، غايته أنه يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين، بخلاف استصحاب النجاسه أو الطهاره فى كل من الإنائين، فإن الاستصحابين متّحدان فى المؤدى مع العلم التفصيلى بالخلاف.

فالفرق بين القسم الأوّل والثانى ممّا لا يكاد يخفى، والذى منعنا عن جريانه فى أطراف العلم الإجمالى هو القسم الأوّل؛ لأنّه لا يمكن التعبّد بالجمع بين الاستصحابين الذين يتوافقان فى المؤدى مع مخالفه مؤداهما للمعلوم بالإجمال.

وأما التعيّد بالجمع بين الاستصحابين المتخالفين فى المؤدى الذى يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين، فلا محذور فيه، فإنّ التلازم بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر، لأنّه يجوز التفكيك الظاهرى بين المتلازمين الواقعيّين.

فظهر أنّ القول بعدم جريان الأصول المحرزه فى أطراف العلم الإجمالى لا يلازم القول بعدم جريانهما إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين أو العقليّين أو العاديّين^(١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى مبحث الاستصحاب

ويمكن المناقشه فيه بوجهين:

أ - أنك عرفت^(٢) أنّ من موارد الدوران بين المتباينين ما إذا كان جنس التكليف معلوماً دون نوعه، كما إذا شكّ فى أنّ صلاه الجمعه واجبه أو الغصب حرام؟

ص: ٦٤

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٦٩٤.

٢- (٢) راجع ص ٣٧.

وما ادّعه المحقق النائيني رحمه الله من عدم جريان الأصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي يعمّ هذا المورد أيضاً، فلو كان كلّ واحد من وجوب صلاة الجمعة و حرمة الغضب مسبوqاً بالعدم لم يجر استصحاب عدم وجوبها وعدم حرمة كليهما، مع أنّ ما أجب به عن الإشكال لا يكفي لهذا المورد، لأنّ عدم وجوب صلاة الجمعة وعدم حرمة الغضب لا يرتبط أحدهما بالآخر، فلا يتوافقان في نفي ما علم تفصيلاً، غاية الأمر أنّنا نعلم من الخارج أنّ أحد الاستصحابين يخالف الواقع.

والحاصل: أنّ ما أجب به المحقق النائيني رحمه الله عن الإشكال لو فرض صحّته لا ينطبق على جميع موارد دعواه، بل يختصّ بما إذا كان نوع التكليف أيضاً - مضافاً إلى جنسه - معلوماً، كما إذا شككنا في وجوب صلاة الظهر أو الجمعة.

ب - أنّ ما ذكره رحمه الله من الفرق بين المتلازمين وبين العلم الإجمالي ليس بفارق، لتعدّد الاستصحاب وتغاير موضوع الاستصحابين في العلم الإجمالي أيضاً، فلا يرتبط استصحاب طهاره الإناء الواقع في اليمين باستصحاب طهاره الإناء الواقع في اليسار، غاية الأمر أنّنا نعلم - لأجل العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما - بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، نظير ما تقدّم في المتلازمين.

نعم، لو كان في طرفي العلم الإجمالي استصحاب واحد وكان مقتضاه طهاره مجموع كلا الإنائين مثلاً لكان لما ذكره من الفرق وجه.

لكنّك عرفت كون الاستصحاب متعدّداً في المقام، مثل موارد المتلازمين.

وصرف كون المستصحب في ما نحن فيه هو الطهاره مثلاً - في كلا - طرفي العلم الإجمالي وفي باب المتلازمين طهاره مواضع الوضوء مثلاً في أحدهما وبقاء الحدث المعنوي في الآخر لا يكاد يكون فارqاً بينهما بعد اشتراكهما في تغاير

الموضوع كما عرفت.

على أنّ التعبير بكون الاستصحابيين - على فرض جريانهما في المقام - متفقين على نفي المعلوم بالتفصيل تعبير فاسد، لعدم تحقّق علم تفصيلي في أطراف العلم الإجمالي، وكون المعلوم فيها عنوان «أحدهما» لا يقتضى صيروره العلم الإجمالي تفصيلياً، فإنّ قوام العلم الإجمالي إنّما هو بتعلّقه بأحد الطرفين أو الأطراف، ولو كان التعبير بأنّ المعلوم هو «أحدهما» موجباً لصيروره العلم تفصيلياً لكانت جميع العلوم الإجماليه تفصيليه، لتعلّقها بأحد الطرفين أو الأطراف كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ ما أفاده الشيخ الأعظم والمحقّق النائيني * في مسأله جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي غير تامّ.

عود إلى أصل البحث، وبيان الحقّ في المسأله

والحقّ أن يقال: إنّ التكليف المعلوم بالإجمال على نوعين:

أ - أن يكون تكليفاً فعلياً قطعياً بحيث يتعلّق غرض المولى به بأيّ نحو كان، ولا- يرضى بمخالفته بوجه من الوجوه حتّى في صورته كونه معلوماً بالإجمال.

ولاريب في كون العلم الإجمالي في هذه الصوره علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه.

وبعباره اخرى: يحكم العقل ثبوتاً بأنّه ليس للمولى تجويز مخالفه هذا النوع من العلم الإجمالي في جميع الأطراف ولا في بعضها، حتّى في الشبهات غير المحصوره، فضلاً عن المحصوره.

فلا تصل النوبه إلى مقام الإثبات وملاحظه ظهور الأدلّه، فلو كان لنا دليل

ظاهر فى الترخيص فى هذه الصورة فلا بدّ من توجيهه وحمله على معنى غير منافٍ لحكم العقل القطعى.

ب - أن نعلم إجمالاً- بقيام حجّه معتبره على التكليف المرّدّ بين أمرين أو أكثر من دون أن نعلم بعدم رضا المولى بمخالفته مطلقاً وبأى وجه من الوجوه.

وقد تقدّم حكم المخالفه القطعيه فى هذه الصورة ثبوتاً وإثباتاً.

وثبت (١) أن الترخيص فيها لا يمتنع عقلاً، لجواز أن يحدث فى صوره الإجمال والترديد مصلحه أقوى تقتضى أن يرضى المولى بترك التكليف الواقعى المدلول عليه بالأماره الإجماليه.

وبعباره اخرى: ليس العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه فى هذه الصورة، فيتمكّن الشارع من تجويزها.

هذا بحسب حكم العقل.

لكنّك عرفت (٢) أن العرف يقضى بكونه علّه تامّه لحرمتها وأن ارتكاب كلا الإنائين الذين قامت الأماره على خمريه أحدهما معصيه، فتجويزه ترخيص فى المعصيه، فلو ظهر دليل فى تجويز المخالفه القطعيه حمله العرف على معنى آخر لا يلزم منه ارتكاب المعصيه، وهذا هو المتبع، لأنّ الحاكم فى معانى الأدله الشرعيه هو العرف.

وثبت (٣) أيضاً أنّه لا دليل على الترخيص فى المخالفه القطعيه بحسب مقام

ص: ٤٧

١- (١) راجع ص ٤١.

٢- (٢) راجع ص ٥٠.

٣- (٣) راجع ص ٤٤ وما بعدها.

الإثبات، ولو كان للزم حمله على معنى لا يستلزم المخالفه القطعيه، لما عرفت من أنها تعدّ معصيه عند العقلاء.

البحث حول المخالفه الاحتماليه

وفى المخالفه الاحتماليه مقامان من البحث:

الأول: فى إمكان الترخيص فى بعض الأطراف ثبوتاً.

الثانى: فيما اقتضته الأدله إبتاتاً، بعد الفراغ عن إمكان الترخيص فى بعض الأطراف.

أمّا المقام الأول: فالحقّ فيه أنه لا تمتنع المخالفه الاحتماليه عقلاً ولا عرفاً، فإنّ العقل والعقلاء كلاهما يحكمان بعدم كون العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، بل هو مقتضٍ له، فللشارع تجويز ارتكاب بعض الأطراف فى الشبهات التحريميه وتجويز ترك بعضها فى الشبهات الوجوبيه.

أمّا العقل: فلأنّ الترخيص فى المخالفه القطعيه إذا كان ممكناً عنده فالترخيص فى المخالفه الاحتماليه كان ممكناً بطريق أولى.

وأمّا العقلاء: فلأنّ الترخيص فى جميع الأطراف يعدّ عندهم ترخيصاً فى المعصيه لا فى بعضها.

وأمّا المقام الثانى: فلا بدّ من ملاحظه الأدله وأنها هل تدلّ على جواز المخالفه فى بعض الأطراف أم لا؟

فلو دلّت على ذلك لما كان للعلم الإجمالى أثر بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، وإلّا لأثر أثره وكانت الموافقه القطعيه واجبه كما كانت المخالفه القطعيه محرّمه.

أما «أصالة الحديث» فقد عرفت (١) المناقشه في سند حديثين من أحاديثها الأربعة المتقدمه، فإن الحديث الأول - وهو روايه معاويه بن عمّار - مرسل، وعبدالله بن سليمان في الحديث الثاني مجهول، وأما الحديث الرابع - أعنى روايه مسعده بن صدقه - فقد عرفت (٢) الاغتشاش في متنها بحيث يصير الاستدلال بها في المقام موهوناً، على أنّ في النفس من مسعده بن صدقه شيئاً على ما يستفاد من كتب الرجال.

نعم، الحديث الثالث - وهو روايه عبدالله بن سنان - كان صحيحاً سنداً وشاملاً - لموارد العلم الإجمالى دلالة بناءً على ما قوّيناه (٣) من بين الاحتمالات المتصوّره في مدلوله، من أنّ المراد بـ «الشيء» المأخوذ في المعنى هو «مجموع الشيين» الذين أحدهما حلال والآخر حرام، كالإنائين الذين نعلم أنّ أحدهما ماء والآخر خمر، فكان معنى الروايه أنّ كليهما حلالان حتّى تعلم الحرام منهما بعينه.

لكنّه تجويز في المخالفه القطعيّه، وقد عرفت أنّه وإن كان ممكناً عقلاً، إلّا أنّه ممتنع عرفاً، فلا بدّ من حملها على الشبهات البدويّه كما تقدّم.

وأما روايه مسعده بن صدقه فلا يرد عليها هذا الإشكال لو اغمض عن اغتشاشها المتنى وإشكالها السندى، وذلك لأنّ لسانها هو «كلّ شيء هو لك»

ص: ٤٩

١- (١) راجع ص ٤٥.

٢- (٢) راجع ص ٤٨.

٣- (٣) راجع ص ٤٦.

حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»(١)؛ أى «كلّ شيء شكّ في حلّيته وحرّمته(٢) هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» وهو مضافاً إلى الشبهات البدويّة يعمّ كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالى، لأنّ كلّاً من أطرافه مشكوك الحلّيه والحرمه، فتعمّه هذه الروايه مستقلاً، ولا تعمّ مجموع الطرفين أو الأطراف معاً كى يرد عليها الإشكال الذى كان يرد على صحيحه عبدالله بن سنان.

لكن ربما يستشكل عليه بأنّ الترخيص فى جميع الأطراف ممتنع عرفاً كما عرفت، وفى بعضها - كالترخيص فى الإناء الواقع فى اليمين مثلاً - ترجيح من غير مرجح.

إن قلت: يمكن تجويز «أحدهما» لا على التعيين.

قلت: عنوان «أحدهما» أمرٌ اعتبارى، وليس له حقيقه خارجيه كى يتعلّق به الحكم.

وبعباره اخرى: «الشيء المشكوك الحلّيه والحرمه» الذى حكم فى الحديث بحلّيته، له فى المقام فردان: الإناء الواقع فى طرف اليمين، والإناء الواقع فى طرف اليسار، وليس لنا شيء ثالث باسم «أحدهما» كى يدلّ الحديث على جواز ارتكابه.

وأجيب عن هذا الإشكال بما يحتاج توضيحه إلى ذكر مقدّمه:

وهى أنّ العامّ أو المطلق قد لا يعمّ شيئاً مباشراً إلّا أنّه يعمّه بمعونه حكم العقل.

ص: ٧٠

١- (١) فليس فيها جملة «فيه حلال وحرام» كى نفسّرها ب «مجموع الشئيين» اللذين أحدهما حلال بالفعل والآخر حرام بالفعل. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) يستفاد قيد «شكّ فى حلّيته وحرّمته» من «العلم» الذى جعل غايه للحلّيه. منه مدّ ظلّه.

توضيح ذلك: أنا نستفيد من العامّ والمطلق أمرين: أ - جريان الحكم في جميع الأفراد، ب - تحقّق ملاك الحكم فيها، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» يستفاد منه أنّ كلّ واحد من أفراد العالم يجب إكرامه وهو واجد لملاك وجوب الإكرام، وإذا قال: «أعتق رقبة» يستفاد منه أنّ كلّ واحد من أفراد الرقبة يجب عتقه وهو واجد لملاك وجوب العتق.

ثمّ إنّ التخصيص والتقييد تارةً يتعلّق بالمادّة وأخرى بالهيئته والحكم.

مثال الأوّل: ما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» وقال في دليل آخر:

«لا-تكرم الفسّاق من العلماء» فإنّ هذا الدليل المخصّص يضيّق دائره المتعلّق، فكأنّه قال من بدايه الأمر: «أكرم كلّ عالم غير فاسق».

فالحكم وملا-كه في هذا القسم من التخصيصات والتقييدات يختصّ بما بقى تحت العامّ والمطلق، وأمّا ما خرج من تحتها بواسطة التخصيص والتقييد فلا يعمّه الحكم ولا ملا-كه.

ومثال الثانى: ما إذا قال: «أنقذ الغريق» وكان زيد وعمرو مشرفين على الغرق ولم يقدر المكلّف إلّاعلى إنقاذ واحد منهما.

ففى هذا المثال لو عمّ قوله: «أنقذ الغريق» كليهما لكان تكليفاً بما لا يطاق، ولو اختصّ بخصوص «زيد» أو خصوص «عمرو» لكان ترجيحاً بلا مرجّح، فلا بدّ من القول بعدم دلالاته على وجوب إنقاذ واحد منهما مباشرةً، لكنّ كلّاً منهما مشتمل على ملاك الحكم، فيحكم العقل بملاحظه قوله: «أنقذ الغريق» بلزوم إنقاذ أحدهما مخيراً.

وبالجمله: قوله: «أنقذ الغريق» وإن لم يدلّ على وجوب إنقاذ زيد أو عمرو مباشرةً، إلّا أنّه يدلّ على وجوب إنقاذ أحدهما بمعونه حكم العقل.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه اجيب عن الإشكال بأن ما نحن فيه يكون من قبيل قوله: «أنقذ الغريق» فإنّ كلّاً من أطراف العلم الإجمالي مشتمل على ملاك الحكم بالحليّة في حديث مسعده بن صدقه، فهو وإن لم يمكن أن يدلّ مستقيماً على حليّته لأجل المحذور المتقدّم، إلّا أنّ العقل بملاحظته يحكم بحليّته بعض الأطراف مخيراً.

نقد هذا الجواب من قبل المحقّق اليزدي رحمه الله

وناقش فيه المحقّق الحائري اليزدي رحمهما الله بأنّ هذا الحكم من العقل إنّما يكون فيما يقطع بأنّ الجرى على طبق أحد الاقتضائين لا- مانع فيه، كما في مثال الغريقين، وأمّا فيما نحن فيه فكما أنّ الشكّ يقتضى الترخيص كذلك العلم الإجمالي يقتضى الاحتياط، ولعلّ اقتضاء العلم يكون أقوى في نظر الشارع، فلا وجه لقطع العقل بالتخصيص (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

ثمّ إنّ المحقّق النائيني رحمه الله قرّر التخيير ببيان آخر، بقوله:

فإن قلت: نعم (2)، وإن كانت نسبة الأصول إلى كلّ واحد من الأطراف على حدّ سواء، إلّا أنّ ذلك لا يقتضى سقوطها جميعاً، بل غاية ما يقتضيه هو التخيير في إجراء أحد الأصليين المتعارضين، لأنّه بعد الاعتراف بعموم أدلّه

ص: ٧٢

١- (١) درر الفوائد: ٤٥٩.

٢- (٢) أى نعم، نسبة الأصول العمليّة إلى كلّ من أطراف العلم الإجمالي على حدّ سواء، ولا يمكن أن تجرى في الجميع، لأنّه يلزم المخالفه القطعيّة، ولا في الواحد المعين، لأنّه يلزم الترجيح بلا مرجّح، ولا في الواحد لا بعينه، لأنّ الأصول إنّما تجرى في كلّ طرف بعينه. فوائد الأصول ٤: ٢٥.

الأصول وشمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى - كما تقدّم - تكون حال الأصول العمليّة حال الأمارات على القول بالسببيّه فيها.

وتوضيح ذلك: هو أنّ التخيير فى باب الأمارات المتعارضه على ذلك القول إنّما هو لأجل وقوع المزامه بينهما فى مقام الامتثال، لعدم القدره على الجمع بين الأمارات المتضادّه فى المؤدى.

ولابدّ حينئذٍ إمّا من تقييد إطلاق الأمر بالعمل بمؤدى كلّ من الأمارتين المتعارضتين بحال عدم العمل بالأخرى - إن لم يكن أحد المؤدّيين أهمّ وأولى بالرعايه من الآخر، وإلّا فيقتيد إطلاق أمر المهمّ فقط ويبقى إطلاق أمر الأهمّ على حاله - وإمّا من سقوط الأمرين معاً واستكشاف العقل حكماً تخييرياً لأجل وجود الملاك التامّ فى متعلّق كلّ من الأمارتين على الوجهين المذكورين فى باب التراحم: من أنّ التخيير بين المتراحمين هل هو لأجل تقييد إطلاق الخطاب من الجانبين مع بقاء أصله؟ أو هو لأجل سقوط الخطابين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً؟

والأقوى: هو الوجه الأوّل، لأنّ التراحم إنّما ينشأ من عدم القدره على الجمع بين المتراحمين فى مقام الامتثال، والمقتضى لإيجاب الجمع إنّما هو إطلاق كلّ من الخطابين لحال امتثال الآخر وعدمه، إذ لو لم يكن للخطابين هذا الإطلاق وكان كلّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر لما كاد يحصل إيجاب الجمع الموجب لوقوع التراحم بينهما، ومن المعلوم أنّ الذى لابدّ منه هو سقوط ما أوجب التراحم، وليس هو إلّا إطلاق الخطابين، فلا موجب لسقوط أصلهما، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

ومن جمله أفراد التراحم: تراحم الأمارات المتعارضه على القول بالسببيّه فيها، لأنّه على هذا القول تندرج الأمارات المتعارضه فى صغرى التراحم،

ولابدّ من الحكم بالتخيير فى الأخذ بإحدى الأمارتين، لتقييد إطلاق الأمر بالعمل بكلّ منهما بحال عدم العمل بالأخرى.

وحينئذٍ يستقيم تنظير باب الأُصول العمليّة بباب الأمارات، بتقريب: أنّ حجّته كلّ أصل عملي إنّما تكون مطلقه بالنسبه إلى ما عداه من سائر الأُصول، لإطلاق دليل اعتباره، وهذا الإطلاق يكون محفوظاً فى الشبهات البدويّة والمقرونه بالعلم الإجمالى إذا لم يلزم من جريان الأُصول فى الأطراف مخالفة عمليّة لعدم التعارض بينها، فلا- موجب لتقييد إطلاق حجّيتها، وأمّا إذا لزم من جريانها فى الأطراف مخالفة عمليّة فلا يمكن بقاء إطلاق الحجّية لكلّ من الأُصول الجارية فى الأطراف، لأنّ بقاء الإطلاق يقتضى صحّته جريانها فى جميع الأطراف، والمفروض عدم صحّته ذلك، لأنّه يلزم من جريانها فى الجميع مخالفة قطعيه عمليّة، فلا بد من رفع اليد عن إطلاق الحجّية.

ولكن هذا لا يوجب سقوط أصل الحجّية من كلّ أصل فى كلّ واحد من الأطراف، بل غايه ما يلزم هو تقييد إطلاق حجّية كلّ من الأصليين المتعارضين أو الأُصول المتعارضه بحال عدم جريان الأصل الآخر فى الطرف المقابل.

ونتيجه هذا التقييد: هو التخيير فى إجراء أحد الأصليين لا سقوطهما رأساً، فإنّ المانع من إجراء الأصليين معاً ليس هو إلّا المخالفة العمليّة، وهى لا- تلزم من نفس حجّية الأصليين، بل من إطلاق حجّيتهما لحال إجراء الآخر وعدمه، إذ لو كان حجّية كلّ أصل مشروطاً بحال عدم إجراء الأصل الآخر لم تحصل المخالفة العمليّة، فالمخالفة العمليّة إنّما نشأت من إطلاق الحجّية لكلّ من الأصليين المتعارضين، فلا بدّ من تقييد حجّية كلّ من الأصليين بحال عدم إجراء الآخر، كتقييد الأمر بالعمل بكلّ من الأمارتين المتعارضتين بحال عدم العمل

بالأخرى من غير فرق بينهما، سوى أنّ الموجب للتقييد في الأمارتين المتعارضتين هو عدم القدره على العمل بهما جمعاً، وفي الأصليين المتعارضين هو لزوم المخالفه العمليّه من إجرائهما معاً.

وحاصل الكلام: أنّ حجّيه كلّ أصل عملي إنّما تكون مشروطه بانحفاظ رتبه الأصل، كاشتراط كلّ تكليف بالقدره على متعلقه، وكما أنّه في باب التكاليف الواقعيّه تكفى القدره على امتثال أحد التكليفين المتزاحمين في الحكم بالتخير بينهما، فكذلك في باب الأصول العمليّه يكفى انحفاظ رتبه أحد الأصليين المتعارضين في الحكم بالتخير بينهما، ولا إشكال في انحفاظ رتبه كلّ من الأصليين عند عدم إجراء الآخر، فلا وجه لسقوطهما معاً^(١)، إنتهى.

ثمّ أجاب عنه بقوله:

قلت: هذا غايه ما يمكن أن توجه به مقاله التخير.

ولكنّ الإنصاف: أنّ القول بالتخير في الأصول المتعارضه في غايه الوهن والسقوط، لأنّه قول بلا دليل، ولا يساعد عليه العقل ولا النقل، فإنّ التخير في إعمال أحد الأصليين المتعارضين لا بدّ وأن يكون لأحد أمرين: إمّا لكون المجعول في باب الأصول العمليّه معنى يقتضى التخير في تطبيق العمل على أحد الأصليين المتعارضين، وإمّا لأجل اقتضاء أدلّه الحجّيه ذلك، ومن الواضح أنّ المجعول في الأصول ودليل حجّيتها لا يقتضى التخير في إجراء أحد الأصليين المتعارضين، وقياس الأصول العمليّه بالأمارات في غير محلّه، فإنّ التخير في الأخذ بإحدى الأمارتين المتعارضتين على القول بالسبب فيها إنّما

ص: ٧٥

هو لأجل كون المجعول في الأمارات معنى يقتضى التخيير في الأخذ بإحدى الأمارتين المتعارضتين.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الموارد التي نقول فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص (١) لا تخلو عن أحد أمرين:

أحدهما: اقتضاء الكاشف والدليل الدالّ على الحكم التخيير في العمل.

ثانيهما: اقتضاء المنكشف والمدلول ذلك، وإن كان الدليل يقتضى التعيية.

فمن الأول: ما إذا ورد عامّ، كقوله: «أكرم العلماء» وعلم بخروج زيد وعمرو عن العامّ، ولكن شكّ في أنّ خروجهما هل هو على وجه الإطلاق، بحيث لا- يجب إكرام كلّ منهما في حال من الأحوال؟ أو أنّ خروجهما ليس على وجه الإطلاق، بل كان خروج كلّ منهما مشروطاً بحال عدم (٢) إكرام الآخر؟ بمعنى أن يكون عدم وجوب إكرام كلّ منهما مقيداً بحال إكرام الآخر، بحيث يلزم من خروج أحدهما عن العموم دخول الآخر فيه.

وبعبارة أوضح: يدور أمر المخصّص بين أن يكون أفرادياً وأحوالياً لو كان خروج الفردين على وجه الإطلاق، أو أحوالياً فقط لو كان خروج أحدهما في حال دخول الآخر.

والوظيفة في مثل هذا الفرض هو التخيير في إكرام أحد الفردين وترك إكرام الآخر، ولا- يجوز ترك إكرام كلّ منهما، لأنّ مرجع الشكّ في ذلك إلى الشكّ

ص: ٧٤

١- (١) كالتخيير في باب خصال كفّاره الإفطار في شهر رمضان، حيث يدلّ عليه دليل خاصّ، وهو قوله عليه السلام - في رجل أفطر من شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر -: «يعتق نسمة»، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً». وسائل الشيعة ٤٤:١٠، كتاب الصوم، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٢- (٢) الصحيح حذف كلمه «عدم». م ح - ي.

فى مقدار الخارج عن عموم وجوب إكرام العلماء، ولا بدّ من الاقتصار على المتيقّن خروجّه، وهو التخصيص الأحوالى فقط، لأنّه لو قلنا بخروج الفردين مطلقاً فى جميع الأحوال يلزم زياده تخصيص على ما إذا كان الخارج كلّ منهما مشروطاً بدخول الآخر، فإنّه على هذا يدخل أحد الفردين تحت العموم على كلّ حال، فلا محيص عن القول بالتخيير فى إكرام أحدهما وعدم إكرام الآخر، ولكنّ الحكم بالتخيير فى مثل هذا الفرض إنّما نشأ من اجتماع دليل العامّ وإجمال دليل الخاصّ بضميمه وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن فى التخصيص، فإنّ اجتماع هذه الأمور أوجب التخيير فى العمل، وليس التخيير فيه لأجل اقتضاء المجعول ذلك، بل المجعول فى كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيينى، والتخيير فيه إنّما نشأ من ناحيه الدليل لا المدلول، بالبيان المتقدّم.

ومن الثانى: ما إذا تراحم الواجبان فى مقام الامتثال لعدم قدره على الجمع بينهما، فإنّ التخيير فى باب التراحم إنّما هو لأجل أنّ المجعول فى باب التكليف معنى يقتضى التخيير فى امتثال أحد المتراحمين، لأنّه يعتبر عقلاً فى المجعولات الشرعيّه قدره على امتثالها، لقبح تكليف العاجز، والمفروض حصول قدره على امتثال كلّ من المتراحمين عند ترك امتثال الآخر، ولا موجب لتعين صرف قدره فى امتثال أحدهما بالخصوص، لأنّ كلّاً من المتراحمين صالح لأن يكون معجزاً مولوياً وشاغلاً عن الآخر، إذ كلّ تكليف يستدعى نفي الموانع عن وجود متعلّقه وحفظ قدره عليه، وحيث لا يمكن الجمع بينهما فى الامتثال فالعقل يستقلّ حينئذٍ بصرف قدره فى أحدهما تخييراً، إمّا لأجل تقييد التكليف فى كلّ من المتراحمين بحال عدم امتثال الآخر، وإمّا لأجل سقوط التكليفين معاً واستكشاف العقل حكماً تخييراً، لوجود الملاك التامّ فى

كُلّ منهما، على اختلاف المسلكين في ذلك، كما تقدّمت الإشارة إليهما(١).

وعلى كِلِّ حال: التخيير في باب التراحم لم ينشأ من ناحية الدليل الدالّ على وجوب كِلِّ من المتراحمين، بل نشأ من ناحية المدلول والمنكشف، لما عرفت من أنّ المجعول في باب التكاليف إنّما يقتضى التخيير في امثال أحد التكليفين عند تعذّر الجمع، بالبيان المتقدّم.

والفرق بين التخيير الجائى من قبل الدليل والتخيير الجائى من قبل المدلول، هو أنّ التخيير فى الأوّل ظاهرى وفى الثانى واقعى، كما لا يخفى وجهه.

إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ القول بالتخيير فى باب تعارض الأصول ممّا لا شاهد عليه، لا من ناحية الدليل والكاشف، ولا من ناحية المدلول والمنكشف.

أمّا انتفاء الشاهد من ناحية الدليل: فهو ممّا لا يكاد يخفى، فإنّ دليل اعتبار كِلِّ من الأصول العمليّة إنّما يقتضى جريانه عيناً، سواء عارضه أصل آخر أو لم يعارضه، وليس فى الأدلّه ما يوجب التخيير فى إجراء أحد الأصلين المتعارضين.

وأما انتفاء الشاهد من ناحية المدلول: فلأنّ المجعول فى باب الأصول العمليّة ليس هو إلّا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّى الأصل، إمّا بقيد أنّه الواقع، وإمّا لا بقيد ذلك - على اختلاف المجعول فى باب الأصول التنزيليّة وغيرها - ولكنّ الحكم بذلك ليس على إطلاقه، بل مع انحفاظ رتبه الحكم الظاهرى باجتماع قيود ثلاثه: وهى الجهل بالواقع، وإمكان الحكم على المؤدّى، وعدم لزوم المخالفه العمليّة، فعند اجتماع هذه القيود الثلاثه يصحّ جعل الحكم

ص: ٧٨

١- (١) راجع ص ٧٣.

الظاهرى بتطبيق العمل على المؤدى، ومع انتفاء أحدها لا يكاد يمكن جعل ذلك، وحيث إنه يلزم من جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى مخالفه عملئيه فلا يمكن جعلها جمعاً، وكون المجعول أحدها تخييراً وإن كان بمكان من الإمكان، إلا أنه لا دليل عليه، لا من ناحيه أدله الأصول، ولا من ناحيه المجعول فيها.

والحاصل: أن مجرد عدم صحه الجمع فى إجراء الأصلين المتعارضين لا يوجب الحكم بالتخير بينهما، فإن الحكم التخييرى - كسائر الأحكام - يحتاج إلى قيام الدليل عليه.

وقياس باب الأصول العملئيه باب الأمارات على القول بالسببئيه فيها ليس فى محلّه، لما عرفت من أن التخير فى العمل بإحدى الأمارتين المتعارضتين على ذلك القول إنما هو لأجل أن المجعول فى الأمارات يقتضى التخير فى صورته التعارض، لاندراجها فى باب التراحم الذى قد عرفت أن التخير فيه ينشأ من ناحيه المجعول، بالبيان المتقدم، وأين هذا من باب الأصول العملئيه المجعوله وظيفه للشاكّ فى الحكم أو الموضوع؟

فظهر أن القول بالتخير فى إجراء أحد الأصلين المتعارضين ممّا لا دليل عليه، وإنما أطلنا الكلام فى ذلك، لأن شبهه التخير قد غرست فى أذهان بعض طلبه العصر، وبعد البيان المتقدم لا أظنّ بقاء شبهه فى الأذهان.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أن القاعده فى مورد تعارض الأصول تقتضى السقوط، ويبقى التكليف المنجز المعلوم بالإجمال على حاله، والعقل مستقلّ بوجوب موافقته والخروج عن عهده، إمّا بالوجدان، وإمّا بالتعبّد من الشارع (١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ٧٩

١- (١) فوائد الأصول ٢٧:٤.

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بوجه دقيقه متينه، حيث قال:

وفيه مواقع للنظر، نشير إلى بعض:

منها: أنّ ما أفاد - من أنّ التخيير في الصورة الأولى من مقتضيات الكاشف والدادل لا المنكشف والمدلول، فإنّ المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيني - ليس في محلّه، فإنّ دوران الأمر في المخصّص بين التعيين والتخيير - أي خروج الفردين مطلقاً، أو خروج كلّ منهما مشروطاً بدخول الآخر - موجب للحكم بالتخيير، فإنّه القدر المتيقّن من التصرف في العامّ، وإلا فلو علم أنّ المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيني، فلا مجال للحكم بالتخيير، وهذا واضح.

ومنها: أنّ ما أفاد في الصورة الثانية - من أنّ التخيير في باب تراحم الواجين من ناحيه المدلول والمنكشف، لا الدالّ والكاشف - ليس في محلّه، فإنّ التخيير فيه لأجل إطلاق العامّ أحوالاً، ولزوم الأخذ بالقدر المتيقّن في التصرف فيه، فالتخيير إنّما نشأ من إطلاق الدليل، وعدم الدليل على التصرف فيه إلّابمقدار يحكم العقل بامتناع العمل بالعامّ، وهو الأخذ بالإطلاق الأحوالي في كلا الفردين، فلا بدّ من التصرف فيه من تلك الجهة، ونتيجته الحكم بالتخيير.

وبالجمله: لا فرق بين الصورة الأولى والثانية إلّا من ناحيه المخصّص، فإنّ المخصّص في الأولى دليل لفظي مجمل دائر بين الاقلّ والأكثر، وفي الثانية دليل عقلي يحكم بخروج القدر المتيقّن من العامّ.

نعم، لو بنينا على أنّ التكليفين يسقطان معاً، ويستكشف العقل لأجل الملاك التامّ حكماً تخييرياً، يمكن أن يقال: إنّ التخيير بينهما إنّما يكون لأجل المدلول لا الدليل على إشكال فيه، لكنّه خلاف مسلكه (١).

ومنها: أنّ لنا أن نقول: إنّ التخيير في الأصلين المتعارضين من مقتضيات الدالّ والكاشف، ومن مقتضيات المدلول والمنكشف:

أمّا الأول: فلأنّ اجتماع دليل العامّ وإجمال دليل الخاصّ بضميمه وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن في التخصيص كما أوجب الحكم بالتخيير، كذلك اجتماع دليل الأصول - مثل قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» (٢) - مع لزوم التخصيص، ودورانه بين خروج الفردين مطلقاً وفي جميع الأحوال، أو خروج كلّ منهما في حال عدم ارتكاب الآخر، موجب للحكم بالتخيير.

وبالجملة: الإطلاق الأحوالي لدليل العامّ ولزوم الأخذ بالقدر المتيقّن في التخصيص، هو الملاك فيما نحن فيه وفيما ذكر من المثال، بل فيما نحن فيه أولى ممّا ذكره، لأنّ التخصيص فيه عقلي، والعقل يحكم جزماً بأنّ ما يوجب الامتناع هو إطلاق الدليل لا عمومته الأفرادي، فالمخصّص لم يكن أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر كالمثال المذكور، بل يحكم العقل بأنّ ملاك التصرف في العامّ - أي أدلّه الأصول في أطراف العلم الإجمالي - ليس إلّافي تقييد الإطلاق، لا تخصيص الأفراد.

وأما الثاني: فلأنّ الترخيص المستفاد من أدلّه الأصول مقيد عقلاً بعدم

ص: ٨١

١- (١) فإنّه ذهب إلى أنّ الأقوى أنّ التخيير بين المتزاحمين هو لأجل تقييد إطلاق الخطاب من الجانبين مع بقاء أصله، لا لأجل سقوط الخطابين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً. فوائد الأصول ٢٦:٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧:٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

لزوم الإذن في المعصية القطعيّة، أي بكون المكلف قادراً تشريعاً على إتيانه، وكلّ واحد من المتعارضين يقتضى صرف قدره المكلف إلى متعلّقه، ونفى الموانع عن وجوده، فلمّا لم يكن للعبء إلّا صرف قدرته في واحد منهما - أي يكون عاجزاً عن إتيانهما - يقع التعارض بينهما، فحينئذٍ إمّا أن نقول بسقوط التكليفين واستكشاف العقل تكليفاً تخييرياً، أو نقول بتقييد إطلاق كلّ منهما بحال امتثال الآخر.

وبالجملة: يكون حال ما نحن فيه حال المتزاحمين طابق النعل بالنعل.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ جوابه مع طوله ممّا لا طائل تحته (1)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

هذا كلّه مبنئ على الإغماض عن اغتشاف حديث «مسعده بن صدقه» متناً، وإلّا فلم يكن قابلاً للاستناد في المقام كما تقدّم، وقد عرفت عدم تماميّة الاستدلال بسائر أحاديث الباب أيضاً.

والحاصل: أنّه لا- يمكن إثبات الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي باستناد أصاله الحليّه، كما لم يمكن إثباته في جميع الأطراف باستنادها.

البحث حول جريان الاستصحاب في بعض الأطراف

ولا يمكن أيضاً التمسك بالاستصحاب لإثبات الترخيص في بعض الأطراف، لما سيجيء في مبحث الاستصحاب، من أنّ المراد من «اليقين» و«الشك» في قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين أبداً بالشك» (2) هو الحجّه المعتمده

ص: ٨٢

١- (١) أنوار الهدايه ٢: ٢٠٢، وتهذيب الأصول ٣: ٢١١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٢٤٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

واللاحجّه، وحيث إنّ العلم الإجمالي أيضاً حجّه معتبره فجريان الاستصحاب في أطرافه يستلزم نقض الحجّه الذي ينهى عنه نفس دليل الاستصحاب.

والحاصل: أنّ الأصول العمليّه لا- تجرى في أطراف العلم الإجمالي أصلاً، لا- بالنسبه إلى المخالفه القطعيّه، ولا- بالنسبه إلى المخالفه الاحتماليّه، فلا بدّ للمكّلف من الموافقه القطعيّه.

هذا تمام الكلام في أصل مبحث دوران الأمر بين المتباينين من مباحث الاشتغال.

ص: ٨٣

فى منجزيه العلم الإجمالى فيما إذا كانت أطرافه تدريجيّه

تنبيهات المتباينين

إشاره

وينبغى التنبيه على امور:

الأول: فى منجزيه العلم الإجمالى فيما إذا كانت أطرافه تدريجيّه

لو تعلق العلم الإجمالى بأطراف تدريجيّه لكان منجزاً أيضاً ووجب موافقته، كما إذا دار الأمر بين كون أداء الدين واجباً منجزاً وبين كون الحجّ واجباً معلقاً، لأننا نعلم بتعلق التكليف الآن بأحد الأمرين، وكون المتعلق فى أحدهما حالياً وفى الآخر استقبالياً لا يمنع من تأثير العلم الإجمالى، بل هو منجز أيضاً فيما إذا كان أحد طرفيه واجباً مطلقاً والطرف الآخر مشروطاً.

خلافاً لما هو ظاهر كلام المحقق الخراسانى رحمه الله من أنّ تدريجيّه الأطراف تنحصر فيما إذا كان بعضها واجباً منجزاً والآخر معلقاً، حيث قال: لو كان بين أطراف تدريجيّه لكان منجزاً ووجب موافقته، فإنّ التدرّج لا يمنع عن الفعلية، ضروره أنه كما يصحّ التكليف بأمر حالى، كذلك يصحّ بأمر استقبالى، كالحجّ فى الموسم للمستطيع (١).

وذلك لعدم الفرق فى تأثير العلم الإجمالى بين ما إذا كان التدرّج بنحو

ص: ٨٥

الواجب المنجَز والمعلَّق وبين ما إذا كان بنحو الواجب المطلق والمشروط.

إن قلت: كيف يكون العلم الإجمالي مؤثراً، مع أنّ التكليف لم يتحقق بعدُ في أحد الطرفين، وهو الواجب المشروط؟

قلت: لو تساهل المكلف في رعايه العلم الإجمالي هنا لكان لاعباً بأمر المولى.

توضيح ذلك: أنّ تحصيل غرض المولى واجب، وإن لم يأمر به أو ببعض مقدماته، ولذلك قلنا بوجوب تحصيل مقدمات الواجب قبل وجوب ذى المقدمه فيما إذا علم بعجزه عن تحصيلها عند وجوبه، كما إذا قال المولى: «إذا غربت الشمس يجب عليك الكون على السطح» وكان العبد قادراً على نصب السلم قبل الغروب وعاجزاً عنه بعده، فالكون على السطح وإن لم يكن واجباً عليه قبل الغروب كى يترشّح منه وجوب مقدمى إلى نصب السلم - بناءً على وجوب مقدمه الواجب - إلّا أنّه مع ذلك يجب عليه نصبه كى يتمكّن من تحصيل غرض المولى فى وقته، ولو لم ينصبه قبل الغروب معتذراً بعدم توجّه تكليف عليه حينئذٍ كى يجب تحصيل مقدماته، ولم يأت بالمأمور به فى وقته معتذراً بعدم القدره عليه حينئذٍ، حكم العقل بكونه لاعباً بأمر المولى ومستحقاً للعقوبه، لاستقلال العقل بلزوم تحصيل غرض المولى، وإن لم يلتفت نفسه إلى بعض مقدماته.

ولأجل ذلك نحكم بوجوب إنقاذ ولد المولى إذا كان مشرفاً على الغرق، ولا يجوز على العبد الإهمال فى ذلك، معتذراً بأنّ المولى لم يأمره بإنقاذه، إذ يكفى فى وجوب الإنقاذ علم العبد بتعلّق غرضه بحفظ ولده.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ من تيقّن بصدور أمر من قبل المولى، إمّا

بنحو الواجب المطلق، أو بنحو الواجب المشروط، فلو أهمل في الامتثال لكان لاعباً بأمر المولى ومستحقاً لعقوبته، فلا بد له من موافقه العلم الإجمالي بالإتيان بالواجب المطلق، وتحصيل مقدمات الواجب المشروط كي يقدر على إتيانه أيضاً في ظرفه.

ص: ٨٧

فيما إذا اضطرَّ إلى بعض الأطراف

التنبيه الثاني: فيما إذا اضطرَّ إلى بعض الأطراف

إشاره

لو اضطرَّ إلى ارتكاب بعض الأطراف في الشبهات التحريميه، أو ترك بعضها في الشبهات الوجوبيه فهل هو مانع عن تأثيره في سائر الأطراف أم لا؟

اعلم أنّ الاضطرار قد يتعلّق بواحد معيّن وقد يتعلّق بغير معيّن، وفي كلّ منهما تارة: يتحقّق الاضطرار قبل التكليف، وأخرى: بعده وقبل العلم الإجمالي به، وثالثه: بعد العلم الإجمالي.

حكم ما إذا اضطرَّ إلى واحد معيّن

فلو كان الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّنًا، كما إذا اضطرَّ إلى ارتكاب الإساءة الواقع في اليمين، فالظاهر أنّه لا أثر للعلم الإجمالي في صورتين: وهما ما إذا كان الاضطرار قبل تعلّق التكليف، أو بعده وقبل العلم به.

أمّا على مسلك المشهور من أنّ الأعذار - كالاضطرار وعدم القدره - توجب سقوط الأحكام عن الفعلية، فواضح، لأنّ العلم بتكليف دائر أمره بين كونه إنشائيًا لو صادف مورد الاضطرار، وفعليًا لو كان في الطرف الآخر، لا يوجب علمًا بالتكليف الفعلي على أيّ تقدير، فلا معنى للتنجيز.

وأمّا على ما اختاره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في باب الأعذار

من بقاء الأحكام على فعليتها، كان المكلف قادراً أو عاجزاً، مختاراً أو مضطراً، من دون أن يكون الاضطرار موجباً لتحديد التكليف وتقييد فعليته، غاية الأمر يكون المكلف معذوراً في ترك الواجب الفعلي أو ارتكاب الحرام الفعلي (١)، فلائذ (٢) العلم الإجمالي لا يكون مؤثراً إلا إذا تعلق بتكليف فعلي قابل للاحتجاج، ولا علم لنا بتكليف كذلك في المقام، لأنّ التكليف لو كان في الطرف المضطرّ إليه فهو وإن كان فعلياً، إلماً أنه غير قابل للاحتجاج، وإن كان في الطرف الآخر كان تكليفاً فعلياً قابلاً للاحتجاج.

وبالجملة: قابلية التكليف الفعلي المعلوم بالإجمال للاحتجاج أمر محتمل لا معلوم، فلا ينجزه العلم الإجمالي.

والحاصل: أنه لا أثر للعلم الإجمالي في هاتين الصورتين، لا على مسلك المشهور ولا على مسلك الإمام «مدّ ظله».

إن قلت: لا- ريب في لزوم الاحتياط عند الشكّ في قدره إلى أن يقف على عذر مسلم، وليس له مخالفه التكليف الفعلي المعلوم بمجرد الشكّ في قدره على امتثاله، بل لا بدّ له الإقدام على الامتثال إلى أن يظهر عجزه. ومثله المقام على مسلك الإمام «مدّ ظله» فإنّ العلم الإجمالي قد تعلق بالتكليف الفعلي، والمكلف شاكّ في كونه مضطراً إلى الإتيان بمتعلق التكليف، فيكون من قبيل الشكّ في قدره، فيجب له الاحتياط، من غير فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والإجمالي.

قلت: بين المقامين فرق واضح، فإنّ التكليف هناك قطعي، والشكّ في

ص: ٩٠

١- (١) تهذيب الأصول ٣: ٢١٧.

٢- (٢) جواب «أما». م ح - ي.

وجود العذر، وأما المقام فالتكليف وإن كان محققاً إلا أن العذر مقطوع الوجود.

توضيحه: أن المكلف بعد ما وقف على التكليف الفعلي - أي غير المقيّد بالقدرة - يجب له الاحتياط وترك المساهله حتى يجيب أمر المولى بامتنال قعطي، أو عذر كذلك، فلو أجاب أمر المولى بالشك في قدره فقد أجابه بما يشك كونه عذراً عند العقل والعقلاء.

وهذا بخلاف المقام، فإن العذر وهو الاضطرار حاصل في المقام قطعاً، وما أسمعناك - من أن الاضطرار عذر في الطرف المضطر إليه، دون الطرف الآخر، وأن مرجع ذلك إلى الشك في العذريّة، لأنّ التكليف لو كان في الطرف المضطر إليه فهو معذور قطعاً، ولو كان في الطرف الآخر فهو غير معذور قطعاً، فالشك في أن الحرام في أيّ الطرفين يلازم الشك في وجود العذر في ذلك الطرف - مدفوع بما عرفت في صدر المسألة من أن الميزان في تنجيز العلم الإجمالي أن يتعلّق العلم بتكليف فعلي قابل للاحتجاج، والتكليف في المقام وإن كان فعلياً على مبنى الإمام «مدّ ظله» إلا أنه غير صالح للاحتجاج مطلقاً، بحيث لو ارتفع الإجمال لتنجّز التكليف، بل هو صالح للاحتجاج على وجه، وغير صالح على وجه آخر، ومرجعه إلى عدم العلم بالصالح مطلقاً، ومعه لا يوجب تنجيزاً أصلاً.

وإن شئت قلت: فرق واضح بين الشك في قدره أو الاضطرار مع العلم بالتكليف وبين العلم بالعجز أو الاضطرار مع الشك في انطباقه على مورد التكليف أو غيره، فإنّ العلم بالعجز والاضطرار يكون عذراً وجدائياً، فلم يتعلّق علم العبد بتكليف فعلي لا يكون معذوراً فيه، ولكنّ الشك في العجز

لا يكون عذراً عند العقلاء مع فعلية التكليف، وهذا هو الفارق بين البابين.

هذا فيما إذا تعلق الاضطرار بواحد معين قبل التكليف، أو بعده وقبل العلم به.

وأما إذا تحققت الاضطرار بواحد معين بعد التكليف والعلم الإجمالي به فالظاهر لزوم الاحتياط عليه بموافقته التكليف في الطرف الآخر الذي لم يكن مضطراً إليه.

وذلك لأننا إذا علمنا إجمالاً بخمريه الإناء الواقع في اليمين أو الإناء الواقع في اليسار مثلاً حكم العقل بلزوم الاجتناب عن كليهما، فإذا اضطررنا بعد ذلك إلى شرب ما في اليمين بقي حكم العقل بلزوم الاجتناب عما في اليسار بحاله.

وبعبارة أوضح: حكم العقل في ذلك كحكم الشرع، فكما أنّ الشارع لو قال: يجب عليك الاجتناب عن هذين الإنائين، ثم اضطررنا إلى ارتكاب أحدهما المعين، لوجب الاجتناب عن الآخر، كذلك إذا حكم العقل بمقتضى العلم الإجمالي بلزوم الاجتناب عنهما، ثم اضطررنا إلى شرب أحدهما المعين، بقي حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الآخر.

هذا كله فيما إذا كان الاضطرار ببعض الأطراف معيناً.

حكم ما إذا اضطرر إلى واحد غير معين

وأما إذا اضطرر إلى بعض غير معين من أطراف العلم الإجمالي، فلا بد من الاحتياط بالاجتناب عما زاد عليه في الشبهات التحريمية، وبالإتيان به في الشبهات الوجوبية، ولا فرق في ذلك بين تحقق الاضطرار قبل التكليف، أو بعده وقبل العلم الإجمالي به، أو بعدهما معاً.

وذلك لعدم الاضطرار إلى مخالفته التكليف الواقعي، بل ما تعلق به

الاضطرار غير ما تعلق به التكليف، بخلاف ما إذا اضطرَّ إلى مخالفة واحد من الأطراف معيّنًا.

توضيحه: أنّ متعلّق التكليف عند الاضطرار إلى الواحد المعين يحتمل أن يكون عين ما تعلق به الاضطرار، ومع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالتكليف المنجز الصالح للاحتجاج، بل الأمر يدور بين التكليف الصالح له وغير الصالح له، ومرجع ذلك إلى الشكّ في التكليف.

وأما المقام: فالمفروض أنّ الاضطرار لم يتعلّق بواحد معيّن حتّى يكون مضطرّاً في ارتكابه ولا يمكن له العدول إلى غيره، وإن فرضنا انكشاف الواقع، بل متعلّق الاضطرار إنّما هو أحد الإنائين، بحيث لو كشف الواقع عليه يجب العدول إلى غير المحرّم، لكون الآخر غير المحرّم يندفع به الاضطرار بلا محذور، وعليه فمتعلّق الاضطرار في نفس الأمر غير ما تعلق به التكليف، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعين.

وبالجملة: ما هو متعلّق التكليف غير ما اضطرَّ إليه، وإن كان ربما ينطبق عليه، إلّا أنّه من آثار الجهل لا الاضطرار، بحيث لو ارتفع الجهل لما وقع في ارتكابه أصلاً، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعين، إذ لو تبين كونه خمرًا لما كان له مناص عن ارتكابه.

وعليه فلا بدّ من التفكيك أي تفكيك ما هو من لوازم الجهل، وما هو من لوازم الاضطرار، فشرب الخمر عند الاضطرار إلى الواحد المعين لو صادف المحرّم من آثار الاضطرار إليه، كما أنّ شربها عند الاضطرار إلى غير المعين من آثار الجهل، لإمكان دفعه بالإناء الآخر.

وبما ذكرنا يندفع ما ربما يقال من أنّه لو اختار ما هو الخمر واقعاً مع الجهل

كشفت ذلك عن كون متعلق الاضطرار فى نفس الأمر هو متعلق الحرمة.

وجه الاندفاع: أنّ ما ذكر راجع إلى مقام الامتثال، واختيار ما هو الخمر واقعاً لا يوجب تعلق الاضطرار به واقعاً وقد عرفت أنّ متعلقه إنّما هو أحدهما لا بعينه.

والحاصل: أنّه لا أثر للعلم الإجمالى فى قسمين من موارد الاضطرار إلى بعض معين من أطرافه:

أ - ما إذا تحقّق الاضطرار قبل التكليف.

ب - ما إذا تحقّق بعد التكليف، لكن قبل العلم به.

وفى القسم الثالث منها - وهو ما إذا كان الاضطرار بعد تعلق التكليف والعلم به - وكذلك فى جميع أقسام الاضطرار إلى غير المعين يجب الموافقة الاحتماليه برعايه التكليف فى غير ما به رفع الاضطرار.

نظريه صاحب الكفايه رحمه الله فى ذلك

لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب فى كفايته إلى أنّ الاضطرار مانع من تأثير العلم الإجمالى فى تنجز التكليف مطلقاً: سواء كان الاضطرار إلى معين أو غير معين، وسواء تحقّق الاضطرار قبل تعلق التكليف أو بعده وقبل العلم به، أو بعده (1).

ص: ٩٤

١- (١) كفايه الأصول: ٤٠٨.

فى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

التنبیه الثالث: فى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

إشاره

المعروف بين المتأخرين أنّ منجزية العلم الإجمالى تتوقف على ابتلاء المكلف بجميع أطرافه، فلو علم بخمريه هذا الإناء أو الإناء الكائن فى بعض البلاد النائية الذى لا يقدر على التصرف فيه عادةً، فلا أثر لهذا العلم، فلا يجب عليه الاجتناب عن الإناء المبتلى به.

واستدلوا عليه بأن إرادته العقلاء كما يتوقف على مباد، منها: التصديق بالفائده، كذلك الأمر فى إرادته الشارع، فلا يصدر منه تكليف إلأفما إذا كان مشتملا على فائده، وفائده التكليف نوعاً (1) هى الانبعاث والانزجار عقيب البعث والزجر، ولا يخفى أنّ تحقق الانبعاث والانزجار يتوقف على كون المكلف به مبتلى به، فلو لم يكن كذلك لكان البعث والزجر لغواً بلا فائده، فيكون مستهجناً.

وبعبارة اخرى: كما تتوقف صحه التكليف على القدره العقلية، كذلك تتوقف على القدره العاديه، فالتكليف على ما لا يقدر المكلف عادةً على فعله وتركه قبيح.

ص: ٩٥

١- (١) وقد يكون التكليف لأجل تبرير عقوبه العبد على المخالفه، لا لأجل إيجاد الداعى فى نفسه على الامتثال. منه مدّ ظلّه.

هذا فى التكليف المعلومه بالتفصيل.

وأما فى موارد العلم الإجمالى فلو كان أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء لشكّ المكلف فى توجّه تكليف فعلى بداعى البعث والزجر إليه، ضروره أنه لو كان الإناء الكائن عنده خمراً لتوجّه إليه التكليف، ولو كان الإناء الخارج عادةً عن تحت قدرته خمراً فلا، فلا مانع من إجراء أصله البراءه فى الإناء المبتلى به، لكون حرمة مشكوكه بشكّ بدوى.

هذا ما اشتهر بين المتأخرين من الأصوليين.

الحقّ فى المسأله

والتحقيق أنّ فى الخطابات الشرعيّه العامّه المتوجّهه إلى المؤمنين أو الناس قولين:

١ - أنّ كلاً منها وإن كان بحسب الظاهر خطاباً واحداً، إلّا أنّه ينحلّ إلى خطابات متعدّده بتعداد المخاطبين، فإذا قال: «يا أيّها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام» (١) كان لكلّ فرد من المؤمنين خطاب خاصّ وتكليف مخصوص بوجوب الصيام.

ولا يزم هذا القول رعايه الشرائط الشخصيّة بالنسبه إلى كلّ مخاطب بالخصوص، فمن كان قادراً على الامتثال مثلاً يتوجّه إليه الخطاب، ومن لم يكن قادراً فلا، لقبح توجيه التكليف إلى العاجز.

ويرد على هذه النظرية إشكالات عديده:

أ - أنّ انحلال الخطاب العامّ إلى خطابات شخصيّة يستلزم عدم كون الكفار

ص: ٩٦

والعصاه مكلفين، لعلم الشارع بعدم انبعاثهم وانزجارهم عقيب البعث والزجر، فكان توجيه التكليف إليهم لغواً قبيحاً، مع أنّنا نعلم بكون الكافر والعاصي مكلفاً كالمؤمن المطيع.

ب - أنّه كما يستلزم عدم توجيه التكليف إلى غير من ابتلى به، كذلك يستلزم عدم توجيه الأحكام الوضعيّة إليه، لاشتراكهما في عدم تحقّق القدره العاديّه عليهما، فلا بدّ من أن يكون الخمر نجساً بالنسبه إلى من تمكّن من التصرّف فيها بحسب العاده، وأمّا من لم يتمكّن عادّةً من التصرّف فيها وتركه، فجعل النجاسه بالنسبه إليه مستهجن، مع أنّه لا فرق في الأحكام الوضعيّة بين من ابتلى بها وغيره، فإنّ البول مثلاً كما أنّه نجس بالنسبه إلى القادر على التصرّف فيه كذلك نجس بالنسبه إلى العاجز عن ذلك عادّةً.

نعم، الأحكام الوضعيّة الظاهريّه قد تختلف بالنسبه إلى الأشخاص، فمن تيقّن بنجاسه ثوب ثم شكّ في ذلك يجرى عنده استصحاب نجاسته، وأمّا من لم يعلم حالته السابقه فتجرى عنده أصاله الطهاره.

وأمّا الأحكام الوضعيّة الواقعيّه فلا تتفاوت بين الأشخاص أصلاً.

ج - أنّه يستلزم جريان البراءه عند الشكّ في القدره، لأنّ من شكّ في أنّه قادر على الامتثال أم لا شكّ في توجيه التكليف إليه، والشكّ في التكليف هو مجرى البراءه، مع أنّ جميع الفقهاء يقولون بلزوم الاحتياط عند الشكّ في القدره.

كلام الإمام

«مدّ ظلّه»

في الخطابات العامه

٢ - ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ المخاطب في الخطابات العامه وإن كان متعدّداً، إلّا أنّ الخطاب واحد واقعاً كما هو ظاهره،

ص: ٩٧

من دون أن ينحلَّ إلى خطابات عديده، لشهاده الوجدان بعدم الفرق بين الخطاب المتوجّه إلى شخص واحد وبين ما كان متوجّهاً إلى أشخاص عديده من حيث وحده الخطاب وتعدّده، فإننا نرى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) خطاباً واحداً لعموم المؤمنين، فالخطاب واحد والمخاطب كثير، كما أنّ الإخبار بأنّ «كلّ نار حارّه» إخبار واحد والمخبر عنه كثير، ولذا لو قال أحد: «كلّ نار بارده» لا يكون إلّا كذباً واحداً، فقوله تعالى: «لَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَى» (٢) خطاب واحد إلى كلّ مكلف، ويكون الزنا تمام الموضوع للحرمة، والمكلف تمام الموضوع لتوجّه الخطاب إليه، وهذا الخطاب الوجداني يكون حجّه على كلّ مكلف، من غير إنشاء تكاليف مستقلّه، أو توجّه خطابات عديده.

لست أقول: إنّ المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين، فإنّه ضرورى الفساد، بل أقول: إنّ الخطاب واحد، والإنشاء واحد، والمنشأ هو حرمة الزنا على كلّ مكلف، من غير توجّه خطاب خاصّ أو تكليف مستقلّ إلى كلّ أحد، ولا استهجان فى هذا الخطاب العمومى إذا كان المكلف فى بعض الأحوال أو بالنسبه إلى بعض الأمكنه غير متمكّن عقلاً أو عادةً.

فالخمر حرام على كلّ أحد، تمكّن من إتيانه أو لم يتمكّن، وليس جعل الحرمة لغير المتمكّن بالخصوص، حتّى قيل: يستهجن الخطاب أو التكليف المنجز، فليس للمولى إلّا خطاب واحد لعنوان واحد يرى الناس كلّهم أنّه حجّه عليهم، ولا إشكال فى عدم استهجان هذا الخطاب العمومى.

ص: ٩٨

١- (١) المائدة: ١.

٢- (٢) الإسراء: ٣٢.

كما لا- إشكال في أنّ التكاليف الشرعيّة ليست متقيّده بهذه القيود، أي: عدم الجهل، والعجز، والخروج عن محلّ الابتلاء، وأمّثالها(1)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

والحاصل: أنّ الخطاب الشخصى إلى خصوص غير المتمكّن عادةً أو عقلاً- وإن كان قبيحاً، إلّا أنّ الخطاب الواحد الكلى إلى المكلفين المختلفين بحسب الحالات والعوارض التى منها قدره والعجز ممّا لا استهجان فيه، فإنّ استهجان الخطاب الخاصّ غير استهجان الخطاب الكلى، فإنّ الأوّل فيما إذا كان الشخص غير متمكّن، والثانى فيما إذا كان العموم أو الغالب - الذى يكون غيره كالمعدوم - غير متمكّن عادةً، وأمّا إذا تمكّن الأكثر فلا استهجان فى توجيه الخطاب إلى العموم بنحو يعمّ المتمكّنين وغيرهم. وعلى هذا المبنى يندفع ما تقدّم من التوالى الفاسده التى كانت تتوجّه على مبنى الانحلال.

أمّا مسأله الشكّ فى القدره: فلأنّ الشاكّ فيها عالم بالتكليف الفعلى، غايه الأمر أنّه يحتمل تحقّق العذر العقلى، ولا ريب فى وجوب الاحتياط عند اليقين بالتكليف والشكّ فى العذر.

وأما مسأله الأحكام الوضعيه: فلأنّ صحّه وضعها للعموم دائره مدار ابتلاء الأكثر بموضوعها، فلا تختصّ بخصوص من ابتلى بها.

نعم، بقى الإشكال بالنسبه إلى دخول الكفّار والعصاه تحت الخطابات العامه، فإنّهم أكثر من المؤمنين المطيعين، فكيف صدرت هذه الخطابات من قبل الشارع إلى جمع أكثرهم من الكفّار والعصاه؟! لكنّ الظاهر أنّ بين مسأله «القدره» و «الابتلاء» وبين مسأله تكليف الكفره والعصاه فرقاً، فإنّ صحّه

ص: ٩٩

١- (١) أنوار الهدايه ٢: ٢١٤، وتهذيب الأصول ٣: ٢٢٨.

الخطاب العام تتوقف على قدره أكثر المخاطبين وابتلائهم به، وأما دخول الكفار والعصاة تحت الخطاب العام لا يتوقف إلا على إطاعه بعض المخاطبين، وإن لم يكن المطيعون أكثرهم، ألا ترى أنه لو كان للمولى عشرة عبيد لصح أن يوجه تكليفاً إلى جميعهم، وإن كان يعلم بإطاعه أربعة وعصيان سته منهم، من دون أن يكون خطابه مستهجنًا عند العرف.

وحيث إن مسلك الشارع في محاوراته وخطاباته هو مسلك العقلاء فلا قبح في توجيه خطاباته المشتمله على التكليف على جميع الناس مع علمه بكون أكثرهم من الكفار والعصاة، ولذا قلنا بشمول التكليف للعصاة كشمولها للمطيعين، وأن الكفار مكلفون بالفروع كما أنهم مكلفون بالأصول.

إذا عرفت هذا فانقدح لك أنك إذا علمت إجمالاً بخمريه الإناء الذي يكون تحت يدك أو الإناء الكائن في أقصى بلاد المغرب، توجه إليك تكليف فعلي منجز، ولا بد لك من الخروج عن عهده، ومجرد كون أحد الطرفين خارجاً عن محل الابتلاء لا يوجب عدم تنجز التكليف المعلوم، لما عرفت من أن الأحكام الشرعية تعم من تمكن منها ومن لم يتمكن عادة. فلا بد لك من الاجتناب عن الإناء المبتلى به، لتتيقن الخروج عن عهده التكليف المعلوم بالإجمال.

حكم ما إذا شك في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء

وكذلك الأمر فيما إذا شك في خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء، لأن الاحتياط - بالاجتناب عن الطرف المبتلى به - إذا كان واجباً في مورد العلم بخروج الطرف الآخر عن محل الابتلاء، ففي مورد الشك فيه كان الاحتياط واجباً بطريق أولى.

نعم، لو قلنا بانحلال الخطاب العام إلى خطابات شخصيه متعدده بتعداد المخاطبين، فقد عرفت أنه لا يعم إلّا من الممكن من الفعل والترك، فلا أثر للعلم الإجمالي الذي خرج أحد طرفيه عن محلّ الابتلاء، لعدم تمكّن المكلف من فعله وتركه عادةً، فلا يتوجه إليه التكليف لو كان المعلوم بالإجمال هو الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء، فكان الطرف الآخر مشكوكاً بشكّ بدوى، وهو مجرى أصاله البراءه.

وعلى هذا فلو شكّ في خروج أحد طرفي العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء لا من جهه الأمور الخارجيه، بل من جهه إجمال مفهوم «محلّ الابتلاء» فهل الأصل يقتضى الاحتياط أو البراءه؟

ذهب أكثر من قال بعدم منجزيه العلم الإجمالي في مورد العلم بالخروج (1) إلى وجوب الاحتياط في مورد الشكّ فيه.

أدله القائلين بالاحتياط في المقام

واستدلوا عليه بوجوه:

كلام المحقق الحائري رحمه الله في ذلك

منها: ما ذكره مؤسس الحوزه العلميه المحقق اليزدي رحمه الله بقوله: إنّ البيان المصحح للعقاب عند العقل - وهو العلم بوجود مبعوض المولى بين امور - حاصل، وإن شكّ في الخطاب الفعلي من جهه الشكّ في حسن التكليف وعدمه، وهذا المقدار يكفي حجّه عليه، نظير ما إذا شكّ في قدرته على إتيان

ص: ١٠١

١- (١) كالشيخ الأعظم الأنصاري في فرائد الأصول ٢: ٢٣٤، والمحقق اليزدي في درر الفوائد: ٤٦٤، والمحقق النائيني في فرائد الأصول ٤: ٥٠. م ح - ي.

المأمور به وعدمها بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقاً لغرض المولى ومطلوباً له ذاتاً، وهل له أن لا يقدم على الفعل بمجرد الشك في الخطاب الفعلي الناشئ من الشك في قدرته؟!

والحاصل: أنّ العقل بعد إحراز المطلوب الواقعي للمولى أو مبعوضه لا يرى عذراً للعبد في ترك الامتثال (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله

ولكنّ التحقيق: أنّ الأصل هو البراءة بعد البناء على أنّ كون المتعلّق في محلّ الابتلاء من قيود التكليف وحدوده، لأنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ في أصل التكليف، ومجرد احتمال تعلّق التكليف بالطرف المبتلى به لا يوجب تماميّة الحجّج على العبد، بل له الحجّج من جهه شكّه في أصل التكليف، لاحتمال كون المعلوم في الطرف الآخر، فلا يؤثّر العلم الإجمالي.

وبعبارة اخرى: إنّ غرض الموالى العرفيّة - أعني محبوبيّة الأشياء أو مبعوضيّةها عندهم - وإن كان قد يعلم من غير طريق التكاليف الصادره منهم، كما نعلم غرض المولى بحفظ ولده ومحبوبيّته عنده ولو لم يأمر به، إلّا أنّ الطريق إلى غرض المولى الحقيقي - أعني الشارع المقدّس - يختصّ بصدور التكليف منه، فأوامره الوجوبيّة تكشف عن المصالح الملزّمة المستلّزّمة لمحبوبيّته متعلّقاتها، ونواهيّه التحريميّة تكشف عن المفساد الملزّمة المستلّزّمة لمبعوضيّةها، وأمّا إذا شككنا في أصل التكليف - كما في المقام - فلا علم لنا بكون الشئ محبوباً أو مبعوضاً له.

ص: ١٠٢

وأما قياس المقام بموارد الشك في القدره فهو قياس مع الفارق، لأنَّ الشكَّ في القدره من مصاديق الشبهه الموضوعيّه، ضروره أنَّ المكلف لا يشكُّ في مفهوم «القدره» بل يشكُّ في أنّه هل هو واجد للقدره عقلاً أم لا؟

بخلاف المقام الذي فرض كونه من مصاديق الشبهه المفهوميّه وأنَّ مفهوم «الابتلاء» هل هو يعمُّ المورد المشكوك المتنازع فيه أم لا؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

ومنها: ما تمسك به الشيخ الأعظم رحمه الله، من أنَّ إطلاقات أدلّه المحرّمات تقتضى وجوب الاحتياط، بتقريب أنَّ قوله: «اجتنب عن الخمر» مثلاً- مطلق، خرج عنه موارد استهجان الخطاب عرفاً، وهي ما إذا خرج عن محلّ الابتلاء، وأمّا إذا شكَّ في قبح الخطاب عند العرف، كما إذا شكَّ في الخروج عنه فيرجع إلى الإطلاقات(١).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

ومنها: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله توضيحاً للدليل المتقدم آنفاً من قبل الشيخ الأنصاري رحمه الله، حيث قال:

وقد يتمسك لوجوب الاحتياط بإطلاق أدلّه المحرّمات، بأن يقال: لا إشكال في إطلاق ما دلّ على حرمة شرب الخمر وشموله لصورتى الابتلاء به وعدمه، والقدر الثابت من التقييد عقلاً هو ما إذا كان الخمر خارجاً عن محلّ

ص: ١٠٣

الابتلاء بحيث يلزم الاستهجان بنظر العرف، فإذا شكّ فيه فالمرجع هو إطلاق الدليل، لأنّ المخصّص ص مجمل دائر بين الأقلّ والأكثر، ولا يسرى إجماله إلى العامّ، خصوصاً إذا كان لئباً، فإنّ في المخصّصات اللبّيّه يتمسّك بالعامّ ولو في الشبهه المصادقيه، فضلاً عن المفهوميّه.

والسرّ في التمسّك بالعامّ في المخصّصات اللبّيّه هو أنّ العقل لا يخرج العنوان عن تحت العموم، بل يخرج ذوات المصاديق الخارجيه، فالشكّ يكون شكّاً في التخصيص الزائد، ولا تكون الشبهه مصادقيه كالمخصّصات اللفظيه.

فإن قلت: المخصّص ص المجمل المتّصل بالعامّ يسرى إجماله إلى العامّ، ولا ينعقد له ظهور في جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصّص ص عليه إذا كان المخصّص ص لفظياً أو عقلياً ضرورياً، سواء كان إجماله لأجل تردّده بين المتباينين أو بين الأقلّ والأكثر، والتفصيل بينهما إنّما هو في المخصّص ص اللفظي المنفصل أو ما بحكمه من العقل النظري، وأمّا العقل الضروري فحكمه حكم المتّصل في سرايه إجماله إلى العامّ وسقوطه عن قابليّه التمسّك به.

والسرّ في ذلك: هو أنّ المخصّص ص إذا كان من الضروريات العقليه فبمجرّد صدور العامّ من المتكلم ينتقل الذهن إليه ويكون كالقرينه المحتفّه بالكلام يسرى إجماله إليه لا محاله، وهذا بخلاف العقل النظري، فإنّه لا ينتقل الذهن إليه إلّا بعد الالتفات إلى المبادئ التي أوجبت حكم العقل، وقد لا تكون المبادئ حاضره في الذهن فلا يمنع عن انعقاد الظهور للعامّ، ولا يسرى إجماله إليه.

ومن المعلوم: أنّ المخصّص في المقام إنّما يكون من الأحكام العقليه الضروريّه، لأنّ ضروره العقل قاضيه باستهجان النهي عمّا لا يمكن الابتلاء به

ولا يقدر عليه عادةً، فإنّ اعتبار إمكان الابتلاء بموضوع التكليف من المرتكزات عند العرف والعقلاء، فإذا اشتبه حال المخصّص وتردّد أمره بين الأقلّ والأكثر لإجمال مفهومه، فلا محاله يسرى إجماله إلى العمومات والمطلقات الدالّة على حرمة المحرّمات، وتسقط عن قابليته التمسك بها في موارد الشكّ في إمكان الابتلاء واستهجان النهي.

قلت: أوّلاً: يمكننا منع كون المخصّص في المقام من الضروريات العقلية المرتكزة في أذهان العرف والعقلاء.

وثانياً: أنّ سرايه إجمال المخصّص اللفظي المتّصل أو العقلي الضروري إلى العامّ إنّما هو فيما إذا كان الخارج عن العموم عنواناً واقعيّاً غير مختلف المراتب، وتردّد مفهومه بين الأقلّ والأكثر، كما لو تردّد مفهوم «الفاسق» الخارج عن عموم «أكرم العلماء» بين أن يكون خصوص مرتكب الكبيره أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيره، وأمّا إذا كان الخارج عن العموم عنواناً ذا مراتب مختلفه وعلم بخروج بعض مراتبه عن العامّ وشكّ في خروج بعض آخر، فإجمال المخصّص وتردّده بين خروج جميع المراتب أو بعضها لا يسرى إلى العامّ، لأنّ الشكّ في مثل هذا يرجع في الحقيقة إلى الشكّ في ورود مخصّص آخر للعامّ غير ما علم التخصيص به.

والحاصل: أنّه فرق بين التخصيص بما لا يكون ذا مراتب والتخصيص بما يكون ذا مراتب، فإنّ إجمال الأوّل وتردّده بين الأقلّ والأكثر يمنع عن التمسك بالعامّ إذا كان متّصلاً به، وإجمال الثاني وتردّده بين أن يكون الخارج مرتباً خاصّه من مراتبه وبين أن يكون مرتبتين أو أكثر لا يسرى إلى العامّ ولا يمنع عن التمسك به فيما عدا المرتبه المتيقّن خروجها ولو كان المخصّص متّصلاً بالعامّ،

والتخصيص فيما نحن فيه يكون من قبيل الثانى، فإنَّ بعض مراتب الخروج عن مورد الابتلاء ممَّا يعلم بخروجه عن عمومات أدلّه المحرّمات، كالخمر الموجود فى أقصى بلاد الهند، فإنّه يعلم بخروجه عن مورد الابتلاء واستهجان النهى عنه، وبعض مراتب الخروج عن مورد الابتلاء ممَّا يشكُّ فى استهجان النهى عنه وخروجه عن العمومات، والشكُّ فى ذلك لا يوجب إجمالها ولا يمنع عن التمسك بها(١).

هذا ما ذكره المحقّق النائنى رحمه الله توضيحاً لكلام الشيخ الأعظم الأنصارى لإثبات وجوب الاحتياط فى المقام.

نقد ما أفاده الشيخ والمحقّق النائنى رحمهما الله فى ذلك

وفيه أولاً: أنّ إجمال المخصّص للثبوت يسرى إلى العام، ولو كان نظرياً، ضروره أنّه بعد النظر يكشف العقل عن أنّ الخطاب من الأوّل غير متوجه إلى الخارج عن محلّ الابتلاء، ففرق بين ورود المخصّص منفصلاً، وبين الغفلة عن الواقع والعلم بمحدوديّه الخطاب وتقييده من أوّل الأمر، وهذا نظير كشف القرينه اللفظيه الحافّه بالكلام بعد حين.

وبالجملة: إذا علم بعد النظر أنّ الخطاب لا يتوجه إلى العاجز من أوّل الأمر، وأنّ الخارج عن محلّ الابتلاء خارج، والخطاب محدود بالداخل فى محلّ الابتلاء، يسرى الإجمال بلا إشكال.

لا يقال: فعلى هذا يسرى إجمال المخصّص اللفظى المنفصل أيضاً إلى العام، لأنّ الإراده الجدّيّه من الأوّل لم تتعلّق إلّابما عدا مورد الخاصّ، فإذا قال

ص: ١٠٦

المولى: «أكرم العلماء» ثم قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفساق من العلماء» تعلقت إرادته الجدّيه من البدايه بوجوب إكرام العالم الذى لا يكون فاسقاً، فإذا شككنا فى فاسقيته مرتكب الصغيره، شككنا فى أنّه هل يكون من مصاديق «العالم الذى لا يكون فاسقاً» كى يدخل تحت العامّ، أو لا يكون من مصاديقه كى يخرج من تحته.

وبالجملة: لا- فرق هاهنا بين المخصّص اللبى وبين المخصّص المنفصل اللفظى، فلو كان إجمال الأول يسرى إلى العامّ لكان إجمال الثانى أيضاً يسرى إليه.

فإنّه يقال: بين المقامين فرق يتّضح بيان الفرق بين المخصّص اللفظى المتّصل والمنفصل، فنقول:

لا ريب فى كون المراد الجدّى من العامّ هو غير مورد الخاصّ، سواء كان متّصلاً أو منفصلاً.

وإنّما الفرق بينهما فى الإراده الاستعماليه، فإنّ العقلاء - الذين يسلك الشارع مسلكهم فى التفهيم والتفهيم - تارة: يريدون بيان قانون يرجع إليه فى موارد الشكّ فى التخصيص (1)، فحينئذٍ تتعلّق إرادتهم الاستعماليه (2) بالعموم، ثمّ يبيّنون الموارد الخاصّه التى أرادوا إخراجها عن تحت العموم بأدله منفصله، فالعامّ استعمل فى العموم وانعقد له ظهور فيه، والمخصّص المنفصل كاشف عن تغاير الإراده الاستعماليه مع الجدّيه من دون أن يكشف عن عدم ظهور العامّ فى العموم، فالعامّ هو المرجع فى موارد الشكّ فى التخصيص.

وأخرى: يريدون تضييق دائره الخطاب من بدايه الأمر، فحينئذٍ يعبرون

ص: ١٠٧

١- (١) وكذلك الأمر فى موارد الإطلاق والتقييد. م ح - ى.

٢- (٢) وهى عبارته اخرى عن الإراده القانونيه. منه مدّ ظلّه.

بمخصّص متصل، مثل «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» فالإرادة الاستعماليّة - كالجديّة - تختصّ بغير مورد الخاصّ، ولا ينعقد للعامّ ظهور إلّا فيه.

وبالجملة: ثمره التخصيص بالمنفصل هي انعقاد الظهور للعامّ في العموم كي يكون قاعده كليّه يتمكّن العبد من الرجوع إليها في موارد الشكّ.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المخصّص ص العقلي النظري ليس كالمخصّص ص اللفظي المنفصل، إذ لم يرد المولى فيه بيان قانون كليّ ليخرج الموارد الخاصّه فيما بعد، كالمخصّص ص اللفظي المنفصل، بل لم ينعقد للعامّ ظهور في العموم من بدايه الأمر، لكنّ العبد كان يتخيّل ظهوره فيه، وبعد مرور زمان ينكشف له عدم انعقاد الظهور له (1).

والحاصل: أنّه لا فرق بين المخصّص ص العقلي الضروري والنظري إلّا من حيث سرعه انتقال الذهن إليه وبطؤه، وأمّا من حيث الأحكام فهما كالمخصّصات اللفظيّة المتّصلة.

وثانياً: أنّ ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله من الفرق بين المخصّص الذي له عنوان واقعي غير ذي مراتب، وبين الذي له مراتب مختلفه، وجوّز التميّك بالعامّ في الثاني حتّى في المخصّص ص المتّصل - لفظياً أو لبيّاً - دون الأوّل، معللاً بأنّ الشكّ في الثاني يرجع إلى التخصيص الزائد فيما عدا المراتب المتيقّنه.

ففيه: أنّه لم يتبيّن الفرق بين مفهوم «الفساق» ومفهوم «الخارج عن محلّ الابتلاء» حيث جعل الثاني مختلف المراتب دون الأوّل، مع أنّ الخروج عن طاعه الله له مراتب مختلفه: مرتبه منه ارتكاب الصغائر، ومرتبه اخرى أشدّ

ص: ١٠٨

١- (١) وبعبارة اخرى: المخصّص ص اللفظي المنفصل منفصل عن العامّ حقيقه، فلا يمنع عن استقرار الظهور له، بخلاف المخصّص العقلي النظري، فإنّه لا ينفصل عن العامّ واقعاً، فهو يمنع عن ظهوره، لكنّ العبد أخطأ وتخيّل قبل انتقال ذهنه إلى المخصّص ص أنّ العامّ ظاهر في العموم، مع أنّه لم يكن كذلك واقعاً. ح - ي.

منه، وهو ارتكاب الكبائر، ومرتبته ثالثة أشدّ منهما، وهو ارتكاب الموبقات، ونشكّ في مفهوم «الفاسق» أنه مطلق الخارج عن طاعة الله أو الخارج عنها بمرتبته شديده، كما أنّ البلاد مختلفه المراتب من حيث القرب والبعد، فبعضها في أقصى نقاط المغرب، وبعضها أقرب منه، ونشكّ في أنّ الخارج عن محلّ الابتلاء هو البلاد النائية جداً أو الأعمّ منها.

لكنّ هذا مناقشه في المثال.

والمناقشه الحقيقيه في كلامه: هي أنا لا نسلّم أنّ المخصّص إذا كان ذا مراتب وكانت مرتبه منه هي القدر المتيقّن ومرتبته اخرى مشكوكه جاز التمسّيك بالعامّ في المرتبه المشكوكه حتّى فيما إذا كان المخصّص متّصلاً، بدعوى أنّه من قبيل الشكّ في التخصيص الزائد.

وذلك لعدم تعدّد التخصيص كي يكون أحدهما متيقناً والآخر مشكوكاً، بل هو أمر واحد مردّد بين خصوص المرتبه القويّه المتيقّنه وبين شمولها لها وللمرتبه الضعيفه المشكوكه، فالمخصّص ص أمر واحد مردّد بين الأقلّ والأكثر، واتّصاله بالعامّ يمنع عن انعقاد الظهور له، كما يمنع عنه اتّصال المخصّص ص المردّد بين المتباينين (1)، وذلك لأنّ انعقاد الظهور للكلام مشروط بفراغ المتكلّم عنه، فلا يكاد يستقرّ له الظهور ما دام مشتغلاً به، فالمخصّص المتّصل قرينه لفظيّه متّصله بالكلام مانعه عن انعقاد الظهور له في العموم، ولا- فرق في ذلك بين كونه ذا مراتب أو غير ذي مراتب؛ لأنّ تمام الملاك لعدم تحقّق الظهور للكلام هو اتّصال القرينه، لا اتّصال القرينه غير ذات المراتب.

والحاصل: أنّ ما ذكره الشيخ الأعظم لإثبات وجوب الاحتياط في موارد

ص: ١٠٩

١- (١) كما إذا قال: «أكرم العلماء إلّازيداً» وشككنا في أنّه هل هو زيد بن عمرو أو زيد بن بكر. م ح - ي.

الشكّ في خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء، وما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في توضيحه، غير تامّ.

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام

والمحقّق الخراساني رحمه الله بين ابتداء ملاك «الابتلاء» ثمّ اختار البراءه في مورد الشكّ فيه حيث قال:

إنّ الملاك في «الابتلاء» المصحّح لفعليّه الزجر^(١) وانقداح طلب تركه في نفس المولى فعلاً هو ما إذا صحّ انقداح الداعي إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال، ولو شكّ في ذلك كان المرجع هو البراءه، لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضروره أنّه لا مجال للتشبيث به إلّا فيما إذا شكّ في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحّحه الإطلاق بدونه، لا فيما شكّ في اعتباره في صحّته^(٢) تأمل لعلّك تعرف إن شاء الله تعالى^(٣)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق الخراساني من قبل المحقّق النائيني رحمهما الله

واستشكل فيه المحقّق النائيني رحمه الله بقوله:

هذا الكلام بمكان من الغرابه، فإنّ إطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن

ص: ١١٠

١- (١) وأمّا الزجر إذا لم يكن فعليّاً فلا- يتوقّف صحّته على انقداح الداعي إلى فعله في نفس العبد، فيجوز للمولى الأمر بالاجتناب عن الصلاه في ما بيد زيد من الثوب النجس مقيداً بقوله: «إن اتّفق لك الابتلاء بذلك بعاريه أو ملك أو إباحه». م ح - ي.

٢- (٢) والحقّ في العبارة - كما في حاشيه المشكيني رحمه الله وأشار إليه أيضاً الأستاذ المعظم «مدّ ظلّه» - أن يقال: «لا فيما شكّ في تحقّق ما يعتبر في صحّته» لأنّ الابتلاء لا شكّ في اعتباره، بل الشكّ في تحقّقه بعد القطع باعتباره في صحّحه الإطلاق. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٤١٠.

إمكان الإطلاق النفس الأمرى وصحّه تشريع الحكم على وجه يعمّ المشكوك فيه، ولو كان التمسك بالمطلقات والعمومات اللفظية مشروطاً بإحراز إمكان الإطلاق النفس الأمرى لانسدّ باب التمسك بالمطلقات بالكليّة. إذ ما من مورد يشكّ في التقييد إلّا ويرجع إلى الشكّ في إمكان التقييد والإطلاق النفس الأمرى، خصوصاً على مذهب العدليّة: من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمرية، فإنّ الشكّ في كلّ قيد يلازم الشكّ في ثبوت المصلحة الموجبه للتقييد، وعلى تقدير ثبوتها في الواقع يمتنع الإطلاق النفس الأمرى، فالشكّ في كلّ قيد يرجع بالأخره إلى الشكّ في إمكان الإطلاق الواقعي، فلو اعتبر في التمسك بالإطلاقات اللفظية إحراز صحّه الإطلاق في عالم الجعل والتشريع يلزم عدم صحّه التمسك بها في شيء من الموارد.

والحاصل: أنّ كلّ خطاب لفظي كما أنّه يكشف عن ثبوت الملاك والمناط، كذلك كلّ إطلاق لفظي يكشف عن ثبوت الإطلاق النفس الأمرى، فبيما نحن فيه القدر الثابت من تقييد أدلّه المحرّمات هو ما إذا كان النهي عن الشيء مستهجناً بنظر العرف، لخروجه عن مورد الابتلاء، وفيما عدا ذلك من الموارد المشكوكه يؤخذ بظاهر الإطلاق ويستكشف منه إنّ عدم استهجان التكليف في مورد الشكّ، كما يستكشف من إطلاق قوله عليه السلام: «اللّهمّ العن بنى امية قاطبه»^(١) عدم إيمان من شكّ في إيمانه من هذه الطائفة الخبيثة^(٢)، مع أنّ حكم

ص: ١١١

١- (١) بحار الأنوار ٢٩٢:٩٨، الباب ٢٤ باب كيفيّة زيارته «صلوات الله عليه» يوم عاشوراء، الحديث ١. وفيه «لعن الله بنى امية قاطبه». م ح - ي.

٢- (٢) توضيح ذلك: أنّ قوله عليه السلام: «لعن الله بنى امية قاطبه» يدلّ على جواز أو مطلوبية لعن بنى امية، خرج من ذلك من كان مؤمناً منهم، لحكم العقل بقبح لعن المؤمن، وأمّا من شكّ في إيمانه منهم فتمسك بعموم قوله عليه السلام: «لعن الله بنى امية قاطبه» في حقّه، ونستكشف منه عدم كونه مؤمناً، إذ لو كان مؤمناً لكان لعنه قبيحاً. م ح - ي.

العقل بقبیح لعن المؤمن لا- ينقص عن حكمه بقبیح تكلیف من لا- يتمكّن عادةً، فكما يجوز التمسك بإطلاق اللعن لإخراج من شكّ في إيمانه عن كونه مؤمناً، كذلك يجوز التمسك بإطلاق أدلّه المحرّمات لإدخال ما شكّ في خروجه عن مورد الابتلاء فيه (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی فی المقام

وفیه: أنّه لا یصحّ قیاس سائر القیود بمسأله «الابتلاء» کی یقال: كما یصحّ التمسك بإطلاق «أعتق رقبه» مثلاً عند الشكّ فی تقييد «الرقبه» بالإیمان ولا- تتوقّف صحّه التمسك بالإطلاق فی الواجبات علی إحراز المصلحه المطلقه وفي المحرّمات علی إحراز المفسده المطلقه، كذلك یصحّ التمسك بإطلاق مثل «اجتنب عن الخمر» عند الشكّ فی تقييد الخمر بكونها مبتلى بها، ولا تتوقّف صحته علی إحراز المفسده المطلقه.

وذلك لأنّ بین «الابتلاء» وسائر القیود فرقا واضحا، وهو أنّ تقييد التكاليف ب «الابتلاء» عند العقلاء أمر ضروري متّصل بالكلام، فإنّ كلّ من وصل إليه التکلیف لم يشكّ فی كونه مقیداً ب «الابتلاء».

وهذا بخلاف «المصلحه» و «المفسده» فإنّ تقييد الوجوب والحرمه بكون متعلقهما ذا مصلحه ومفسده ليس من المسائل العرفیه العقلیّه.

بل مسأله تبعیه الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعيه فی متعلقاتها من المسائل المختلفه العلمیّه، فإنّ بعضهم ذهبوا إلى كون الأحكام - سواء كانت بعثیه أو زجریه - تابعه للمصالح المتحققه فی نفس الأحكام والتكاليف،

ص: ١١٢

لا للمصالح والمفاسد المتحققه في متعلقاتها.

وبالجملة: إنَّ المصالح والمفاسد المرتبطه بمتعلقات الأحكام ليست من الأمور الواضحه عند العرف، بخلاف «الابتلاء» فإنَّ العوالم يدر كون تقييد التكاليف به فضلاً عن الخواص، ولأجل ذلك لو نهى المولى عبده عن ارتكاب ما خرج عن محلِّ ابتلائه لكان عند العقلاء تكليفاً غير معقول.

فإذ قال المولى: «اجتنب عن الخمر» فكأنه قال: «اجتنب عن الخمر بشرط كونها مورداً لابتلائك» فكما لا يجوز التمسك به فيما إذا شكَّ في كون مائع خمرأ كذلك لا- يجوز فيما إذا شكَّ في كون خمر محلاً للابتلاء، ولا- فرق في ذلك بين الشبهه المصداقيه والمفهوميه فيما إذا اتصل المخصَّص بالكلام.

هذا تمام الكلام في هذه المسأله.

ص: ١١٣

التنبه الرابع: فى الشبهه غير المحصوره

اشاره

وقبل التكلم حول أصل المسأله ينبغى تقديم أمرين:

الأول: أنّ البحث فى جريان البراءه أو الاحتياط فى الشبهات المحصوره أو غير المحصوره إنّما هو فيما إذا كان الحكم المعلوم بالإجمال مستفاداً من الأمارات المعتمره، كما إذا دلّ الخبر الواحد على وجوب صلاه فى ظهر الجمعه، وشكّ فى أنّه هل اريد بها صلاه الظهر أو الجمعه.

وأما إذا علمنا إجمالاً بتكليف واقعى قطعى من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بعدم امتثاله أصلاً، فلا يجوز الترخيص لا فى الشبهه المحصوره ولا فى الشبهه غير المحصوره، كما تقدّم (١).

الثانى: أنّه لا يصحّ ما فعله بعضهم من الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصوره بأنّ وجوبه يستلزم العسر والحرّج، أو بأنّ المكلف يضطرّ إلى ارتكاب بعض أطرافها، أو بأنّ كثيراً من أطرافها خارج عن محلّ الابتلاء.

وذلك لأنّ عدم وجوب الاحتياط عند العسر والحرّج أو الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف أو خروج بعضها عن محلّ الابتلاء (٢) لا يختصّ

ص: ١١٥

١- (١) راجع مبحث الاشتغال ص ٣٨.

٢- (٢) هذا مبنّى على أنّ تأثير العلم الإجمالى مشروط بكون جميع أطرافه محلّماً للابتلاء كما هو المشهور، وأما بناء على ما اختاره الأستاذ المعظم «مدّ ظله» تبعاً للإمام الخمينى - من أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا ينافى تأثير العلم الإجمالى فى فعليه التكليف - فلا يكاد يكون دليلاً على عدم وجوب الاحتياط فى موارد العلم الإجمالى. م ح - ٥.

بالشبهات غير المحصوره، بل يجرى في الشبهات المحصوره أيضاً، مع أنّ البحث هاهنا لا يبد من أن يكون متمركزاً في جهه بها تمايز الشبهتان، بحيث تقتضى عدم وجوب الاحتياط في الشبهه غير المحصوره وإن وجب في المحصوره.

أدله عدم وجوب الاحتياط في المقام

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم ذكروا لإثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصوره وجوهاً:

الأول: دعوى الإجماع، بل الضروره.

وفيه أولاً: أنّ المنقول من الإجماع والضروره ليس بحجّه.

وثانياً: أنّه يحتمل أن يكون الإجماع مستنداً إلى سائر الأدله، فليس دليلاً أصيلاً مستقلاً عنها.

الثاني: الأخبار الداله على الترخيص في الشبهات غير المحصوره(١):

منها: صحيحه عبدالله بن سنان التي تقدّم البحث عنها في الشبهه المحصوره، وهي قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»(٢).

تقريب الاستدلال بها في المقام أنّا وإن ذكرنا احتمالات ثلاثه(٣) في جملة

ص: ١١٤

١- (١) ومن أراد الاطلاع على جميع الأخبار الصالحه للاستدلال في المقام فليراجع حاشيه السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي على مكاسب الشيخ رحمه الله، مبحث جوائز السلطان. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧: ٨٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣- (٣) وهي أن يكون «الشيء» المأخوذ في المعنى الطبيعي والجنس، أو بمعنى مجموع الشئيين الذين أحدهما حلال والآخر حرام، أو يكون له معنى عامّ لهما، فيعمّ «الجنس» و«مجموع الشئيين». م ح - ي.

«كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ»، إِلَّا أَنَّ ظَاهِرَ الْحَدِيثِ مِنْ كَلِمَةِ «الشَّيْءِ» هُوَ مَا يَشْتَمِلُ عَلَى كُلِّ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِالْفِعْلِ، لَا أَنَّهُ شَيْءٌ مُحْتَمَلٌ الْحَلِّيَّةِ وَالْحَرَمِ، فَالْمُرَادُ مِنْ هَذِهِ الْكَلِمَةِ مَجْمُوعُ الشَّيْئِينَ أَوْ الْأَشْيَاءِ، لَا الطَّبِيعَةَ، وَلَا هِيَ مَعَ مَجْمُوعِ الشَّيْئِينَ.

وَعَلَى هَذَا فَتَخْتَصُّ الصَّحِيحَةُ بِالشَّبَهَاتِ الْمَقْرُونَةِ بِالْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ بِكُلِّمَا قَسَمِيهَا مِنَ الْمَحْصُورِ وَغَيْرِ الْمَحْصُورِ، لَكِنْ جَرِيَانَهَا فِي الشَّبَهَاتِ الْمَحْصُورَةِ يَسْتَلْزِمُ التَّرْخِيسَ فِي ارْتِكَابِ الْمَعْصِيَةِ بِنَظَرِ الْعَرَفِ كَمَا تَقَدَّمَ (١)، فَلَا بَدَّ مِنْ تَخْصِيصِهَا بِهَذَا الْحُكْمِ الْعَرْفِيِّ وَالْقَوْلِ بِاخْتِصَاصِهَا بِالشَّبَهَاتِ غَيْرِ الْمَحْصُورَةِ، لِعَدَمِ وُرُودِ الْإِشْكَالِ عَلَيْهَا، لِاخْتِصَاصِ الْحُكْمِ الْعَرْفِيِّ الْمَتَقَدِّمِ بِالشَّبَهَاتِ الْمَحْصُورَةِ.

بَلْ إِخْرَاجِ الشَّبَهَاتِ غَيْرِ الْمَحْصُورَةِ عَنْ تَحْتِ الرِّوَايَةِ يَسْتَلْزِمُ صَيُورَ تَهْتِكِهَا بِمَا مَوْرَدٌ، فَلَا بَدَّ مِنْ إِبْقَائِهَا تَحْتِهَا وَالْقَوْلِ بِدَلَاتِهَا عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ الْإِحْتِيَاطِ فِيهَا.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله حول أحاديث «أصالة الحلّيّة»

لَكِنَّ الشَّيْخَ الْأَعْظَمَ رَحِمَهُ اللَّهُ نَاقَشَ فِي دَلَالَةِ هَذِهِ الرِّوَايَةِ وَأَمْثَالِهَا بِقَوْلِهِ:

إِنَّ أَخْبَارَ الْحَلِّ نَصَّ فِي الشَّبَهَةِ الْإِبْتِدَائِيَّةِ وَأَخْبَارِ الْاجْتِنَابِ نَصَّ فِي الشَّبَهَةِ الْمَحْصُورَةِ، وَكِلَا الطَّرْفَيْنِ ظَاهِرَانِ فِي الشَّبَهَةِ الْغَيْرِ الْمَحْصُورَةِ، فإِخْرَاجُهَا عَنْ أَحَدِهِمَا وَإِدْخَالُهَا فِي الْآخَرِ لَيْسَ جَمْعًا، بَلْ تَرْجِيحًا بِمَا مَرَّجَحَ (٢).

ص: ١١٧

١- (١) راجع ص ٥٠.

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٢٦١.

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله (١).

نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله

وقد ظهر جوابه ممّا تقدّم، حيث عرفت المناقشه في «أخبار الحلّ» سنداً ودلاله، والحديث الوحيد السليم منها من حيث السند والدلاله هو صحيحه عبدالله بن سنان، وقد عرفت عدم شمولها للشبهات البدويّه، فضلاً عن أن تكون نصّاً فيها، بل تختصّ بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، خرج منها الشبهات المحصوره، لكون الترخيص فيها مستلزماً للتخصيص في المعصيه عند العقلاء، فلا بدّ من إبقاء الشبهات غير المحصوره تحتها، لئلاّ تبقى بلا مورد.

والحاصل: أنّ الاستدلال بهذه الصحيحه في المقام صحيح خالٍ عن المناقشه.

ومنها: ما روى عن أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرني مَنْ رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟! إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشترِ وبع واكل، والله إنّني لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن

ص: ١١٨

١- (١) وتوضيحه: أنّ كلّاً من طائفتي «أخبار الحلّ» و «أخبار الاجتناب» تعمّ الشبهات البدويّه والمقرونة بالعلم الإجمالي، محصوره كانت أو غير محصوره، لكنّ الطائفة الأولى نصّ في الشبهات البدويّه وظاهره في كلا قسمي الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، والطائفة الثانيه نصّ في الشبهات المحصوره وظاهره في الشبهات غير المحصوره والبدويّه، فلا بدّ من التمسك بالطائفة الأولى في الشبهات البدويّه، وبالطائفة الثانيه في الشبهات المحصوره، قضاءً لتقديم النصّ على الظاهر في كلّ منهما، وأمّا الشبهات غير المحصوره فحيث إنّ كلتا الطائفتين من الأخبار ظاهرتان فيها فأخراجها عن إحداهما وإدخالها في الأخرى ترجيح بلا مرجح. م ح - ي.

والجبن، واللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر وهذه السودان»(١).

فإنّ قوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟!» ظاهر في أنّ مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن احتمالاته.

وكذا قوله عليه السلام: «واللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون» فإنّ الظاهر منه إرادته العلم بعدم تسميته جماعه حين الذبح، كالبربر والسودان.

وفيه: أنّه مخدوش سنداً أولاً، ومحمول على التقيّه ثانياً، فإنّ المراد ب «الميتة» أنفحة الميتة التي يصنع بها الجبن، وهي لا تكون محرّمة على فقه الإماميّة، فلا بدّ من حمل الحديث على التقيّه كما تقدّم(٢).

وعلى فرض صحّته سنداً وصدوره لبيان الحكم الواقعي لا للتقيّه دلالةً، فهل يدلّ على جواز الارتكاب في ما نحن فيه أم لا؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

ذهب الشيخ الأ-عظم الأنصاري رحمه الله إلى أنّه لا- يرتبط بالشبهات غير المحصوره، لأنّ مفاده أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان، لا- يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن التي لا- تجعل فيه الميتة، ولا- كلام في ذلك، فإنّ الكلام في وجوب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان الذي تجعل الميتة في الجبن، فلا دخل للحديث بالمدعى.

وأما قوله: «ما أظنّ كلّهم يسمّون» فالمراد منه عدم وجوب الظنّ أو القطع بالحليّة، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين، بناءً على أنّ السوق أماره

ص: ١١٩

١- (١) وسائل الشيعه ١١٩:٢٥، كتاب الأّطعمه والأشربه، الباب ٦١ من أبواب الأّطعمه المباحه، الحديث ٥.

٢- (٢) راجع ص ٤٥.

شرعيه لحل الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الإسلام، فالحكم بحلّيه اللحم والسمن والجبن في فقره الأخيره من الروايه مستند إلى سوق المسلمين، لا إلى كون الشبهه غير محصوره(١).

هذا ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله حول حديث أبي الجارود.

نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

والإنصاف أنه بيان غير تام، لأنّ السائل لم يسأل عن جبن جعلت فيه الميتة يقيناً، أو لم تجعل فيه الميتة كذلك، بل سأل عن جبن شكّ في أنه هل جعلت فيه الميتة أم لا.

على أنّ عدم إيجاب جعل الميتة في الجبن في مكان الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، أمر بديهي، وليس من شأن الإمام عليه السلام بيان البديهيّات.

سيما أنه عليه السلام اعتمد في كلامه على العلم والشكّ حيث قال: «إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكُل».

والحاصل: أنّ الروايه وردت في مورد الشكّ، فتدلّ على جواز الارتكاب في الشبهه غير المحصوره.

وأما ما أفاده رحمه الله بالنسبه إلى فقره الأخيره من الحديث فهو خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر هذه الفقره أنه عليه السلام كان يشتري اللحم والسمن والجبن المشكوكه الحلّيه لأجل كون الشبهه غير محصوره.

بل كونه لأجل أماريّه سوق المسلمين لا يلائم صدر الروايه.

وأما ذكر «السوق» في كلامه عليه السلام فأراد به «أنّي بنفسى أدخل السوق

ص: ١٢٠

وأشترى اللحم والسمن والجبن مباشرة، ومع أنى أعلم بوجود الميتة فى لحوم العالم لا- أجنب من اشتراء اللحم وأكلها، لأجل كون الشبهه غير محصوره».

والحاصل: أن حديث أبى الجارود قابل للاستناد به فى المقام مع قطع النظر عن المناقشه فى سنده وجهه صدوره.

كلام المحقق اليزدى رحمه الله فى المسأله

الثالث: ما أفاده المحقق المؤسس الحائرى رحمه الله بقوله:

غايه ما يمكن أن يقال فى وجه عدم وجوب الاحتياط هو أن كثرة الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلاً فى طرف خاص، بحيث لا- يعتنى به العقلاء ويجعلونه كالشك البدوى، فيكون فى كل طرف يقدم الفاعل على الارتكاب طريق عقلاى على عدم كون الحرام فيه (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وإن شئت توضيح ذلك وتصديقه فارجع إلى طريقه العقلاء، ترى أن كثرة الأطراف قد تكون بحدّ يعدّ الاعتناء ببعضها خروجاً عن طريقه العقلاء، مثلاً:

لو كان الإنسان فى بلد له عشره آلاف بيت، وسمع أنه وقع فى واحد من بيوت البلد حريق، فوثب للتفتيش عن الواقعة، وأظهر الوحشه والاضطراب، معللاً بأنّه يمكن أن يكون فى بيتى، لعدّ عند العقلاء ضعيف العقل، وليس ذلك إلما لكثرة الأطراف وضعف الاحتمال، وإلّا فالعلم الإجمالى محقق، وبيته أحد الأطراف، فغرضه تامّ فى حفظ بيته.

ولو سمع أحد أن واحداً من أهل بلده فيها مأه ألف نسمة قتل، وكان ولده

ص: ١٢١

العزیز فیہا، فاضطرب من هذا الخبر، ورتب علیہ الأثر من التفتیش عن حال ولده وإظهار الوحشه والاضطراب، لعد سفيهاً ضعيف العقل، وليس ذلك إلا لكثرة الاحتمال، وأن العقلاء لا يعتنون به لأجل موهوميته، وهذا واضح.

هذا توضیح ما أفاده المحقق الحائري.

ولكنه رحمه الله ضعفه بقوله:

ولكن فيما ذكرنا تأمیل، فإن الاطمئنان بعدم الحرام في كل واحد واحد بالخصوص كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها وعدم خروجه عنها، وهل يمكن اجتماع العلم بالموجبه الجزئيه مع الظن بالسلب الكلي (1)؟! إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

الجواب عن هذا الإشكال

ولكن يمكن الجواب عنه بأن المستحيل هو الجمع بين العلم بوجود الخمر مثلاً بنحو الموجبه الجزئيه في أطراف غير محصوره، وبين الظن بعدم وجود الخمر فيها أصلاً بنحو السالبه الكليه، مع أن الدليل - كما اعترف به هذا المحقق الكبير - هو الاطمئنان بعدم كون كل واحد من الأطراف مع قطع النظر عن سائرهما خمرًا، وهذا لا ينافي العلم بوجود الخمر فيها بنحو الموجبه الجزئيه، لتغاير متعلقهما. ويشهد عليه إمكان الجمع بين العلم بخمريه أحد الإنائين في الشبهه المحصوره، وبين الشك في خمريه كل منهما.

نعم، هاهنا شبهه اخرى، وهي أن كلًا من الأطراف وإن جرت فيه أماره عقلاييه على عدم كونه خمرًا، إلا أن حججه الأمارات سواء كانت شرعيه

ص: ١٢٢

أو عقلائيته مشروطه بعدم العلم التفصيلي أو الإجمالي بخلافها، مع أننا نعلم إجمالاً هاهنا بكذب واحده من هذه الأمارات، فتساقط كلها عن الحجّيه، كما أننا لو علمنا بكذب أحد الخبرين لكان الأصل الأولى تساقطهما.

إن قلت: نعم، ولكن على وفق كلّ من هذه الأمارات أماره عقلائيته اخرى دالّه على عدم كونها هي الأماره الكاذبه.

قلت: يتولّد هاهنا علم إجمالي آخر بكذب واحده من هذه الأمارات الجديده ويتسلسل.

لكنّ الذي يسهّل الخطب هو أنّ العلم الإجمالي لا يكاد يوجب عند العقلاء تساقط هذه الأمارات الكثيره، كيف والحاكم بهذه الأمارات أيضاً هو العقلاء أنفسهم!؟

وبالجملة: لا بأس بالتمسك بهذا الوجه الثالث أيضاً لإثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصوره.

الميزان في كون الشبهه غير محصوره

قد وقع البحث بينهم فيما به تتمايز الشبهه المحصوره عن غيرها:

ولا يخفى عليك أنّ الروايات غير مشتمله على عنوان «الشبهه غير المحصوره»^(١) بل هي من الاصطلاحات المخترعه من قبل الفقهاء.

وبعباره اخرى: الأدلّه الثلاثه التي تمسّكوا بها لإثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهه غير المحصوره مختلفه:

ففي بعضها ترتّب الحكم على نفس عنوان «الشبهه غير المحصوره» وهو

ص: ١٢٣

١- (١) وكذلك عنوان «الشبهه المحصوره». م ح - ٥.

الإجماع والضروره، وفي بعضها ترتب على عنوان آخر غيرها، وهو الروايات والوجه الثالث الذي نقلناه عن درر المحقق الحائري رحمه الله.

فلا بدّ من ملاحظه كلّ واحد من العناوين المأخوذه في هذه الوجوه الثلاثه وما يقتضيه في المقام، فنقول:

لو أغمضنا عن الإشكاليين المتقدمين (١) في الإجماع وفرضناه دليلاً تاماً في المقام يلزمه أمران:

أ - أنّ العنوان المأخوذ فيه - كما أشرنا إليه - هو «الشبهه غير المحصوره» فلا بدّ من المراجعه إلى العرف في ضابطها، لأنّ الملاك في معاني موضوعات الأدله هو نظر العرف.

فعن جمع من الأكابر تحديدها ببلوغ الأطراف إلى حدّ تعسر عدّها.

وزاد بعض قيد «في زمان قصير» ثمّ الزمن القصير حيث يكون ذا مراتب أحوالوا فهمه إلى العرف.

إلى غير ذلك ممّا قيل في ضابط الشبهه غير المحصوره ممّا لا يخلو عن الجراف كما قال المحقق الخراساني رحمه الله (٢).

ب - أنّ الإجماع حيث يكون دليلاً لثبوت، لا يمكن التمسك به إلّا في القدر المتيقن، فلا يثبت به إلّا عدم وجوب الموافقه القطعيه، وأمّا عدم حرمه المخالفه القطعيه فلا يمكن إثباته به.

هذا بناءً على الإجماع.

وأما بناءً على كون ما يدلّ على عدم وجوب الاحتياط في المقام هو

ص: ١٢٤

١- (١) راجع ص ١١٦.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤١١.

الروايات فقد عرفت أنّ أهمّها هو صحيحه عبد الله بن سنان، والعنوان المأخوذ فيها هو «شئ في حلال وحرام» وحيث إنّ خرج عن تحتها الشبهه المحصوره، لكون الترخيص فيها ترخيصاً في المعصيه بنظر العرف، كان العنوان الباقي تحتها - كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله - غير عنوان المخصّص من دون أن يعنون بعنوان خاصّ (١).

إن قلت: لِمَا خرج عن تحتها الشبهه المحصوره كان الباقي معنوناً ب «غير الشبهه المحصوره» وهو عباره اخرى عن «الشبهه غير المحصوره» (٢).

قلت: إنّ الملا-ك في تخصيص الروايه ليس كون الشبهه محصوره، بل الملا-ك هو استلزام الإذن في الارتكاب الإذن في المعصيه عند العقلاء.

ثم لا يخفى عليك أنّ نتيجة هذه الروايه لا تنحصر في عدم وجوب الموافقه القطعيّه، بل تدلّ حتّى على عدم حرمة المخالفه القطعيّه.

إن قلت: كيف يمكن الجمع بينها وبين دليل حرمة شرب الخمر مثلاً الذي يعمّ بإطلاقه الخمر المعلومه بالتفصيل وبالإجمال؟

قلت: قد عرفت (٣) أنّ التناقض بينهما يتوقّف على كون الشارع مصرّاً على رعايه الحكم الواقعي على أيّ حال، ومع ذلك أذّن في تركه، وأمّا إذا رفع اليد عن إطلاق دليل حرمة شرب الخمر عند اشتباهها في أطراف العلم الإجمالي ولم يلزم العبد على رعايه هذا الحرام الواقعي حينئذ لأجل مصلحه أقوى فلم يكن الترخيص في ارتكاب جميع الأطراف مستلزماً للتناقض.

ص: ١٢٥

١- (١) كفايه الأصول: ٢٦١.

٢- (٢) وهي العنوان المأخوذ في الإجماع، فليس بينه وبين الروايات فرق في هذه الجهه. م ح - ي.

٣- (٣) راجع ص ٤٣.

وأما الوجه الذى ذكره المحقق الحائرى رحمه الله فالعنوان المذكور فيه هو بلوغ كثره الأطراف إلى حدّ يوجب ضعف الاحتمال فى كلّ منها جدّاً، بحيث لا يعتنى العقلاء به.

وعليه أيضاً لا ينحصر الترخيص فى عدم وجوب موافقه القطعيّه، بل يثبت به حتّى عدم حرمه المخالفه القطعيّه.

نعم، يجوز الاشتغال بالارتكاب باستناد الروايات ولو كان من أوّل الأمر قاصداً إلى ارتكاب الجميع، بل ولو كان قاصداً إلى ارتكاب الحرام الواقعى، لما عرفت من أنّ إطلاق دليل حرمه الخمر وإن كان يعمّ الخمر المعلومه بالإجمال، إلّا أنّ الروايات تخرجها عن تحته لأجل مصلحه أقوى.

ولكن لا- يجوز الاشتغال بالارتكاب باستناد الوجه المذكور فى كلام المحقق الحائرى فيما إذا كان من أوّل الأمر قاصداً إلى ارتكاب الحرام الواقعى، ضروره أنّ الأماره العقلانيه التى هى المستمسك بها فى هذا الوجه إنّما تدلّ على جواز ارتكاب كلّ من الأطراف على أنّه لا يكون خمراً واقعاً، فلا يجوز الارتكاب بقصد ارتكاب الحرام الواقعى من البدايه.

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى ضابط الشبهه غير المحصوره

والمحقق النائنى رحمه الله - بعد المناقشه فيما قيل فى ضبط المحصور وغيره - قال:

والأولى أن يقال: إنّ ضابط الشبهه الغير المحصوره هو أن تبلغ أطراف الشبهه حدّاً لا يمكن عادةً جمعها فى الاستعمال: من أكل أو شرب أو لبس أو نحو ذلك، وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالإجمال.

فتارة: يعلم بنجاسه حبه من الحنطه فى ضمن حقه منها، فهذا لا يكون من الشبهه الغير المحصوره، لإمكان استعمال الحقه من الحنطه بطحن وخبز وأكل،

مع أنّ نسبه الحَبّه إلى الحَقّه تزيد عن نسبه الواحد إلى الألف.

وأخرى: يعلم بنجاسه إناء من لبن البلد، فهذا يكون من الشبهه الغير المحصوره ولو كانت أوانى البلد لا تبلغ الألف، لعدم التمكن العادى من جمع الأوانى فى الاستعمال، وإن كان المكلف متمكناً من آحادها.

فليس العبره بقله العدد وكثرته فقط، إذ ربّ عدد كثير تكون الشبهه فيه محصوره، كالحقّه من الحنطه.

كما أنّه لا عبره بعدم التمكن العادى من جمع الأطراف فى الاستعمال فقط، إذ ربما لا يتمكّن عادةً من ذلك مع كون الشبهه فيه أيضاً محصوره، كما لو كان بعض الأطراف فى أقصى بلاد المغرب، بل لا بدّ فى الشبهه الغير المحصوره من اجتماع كلا الأمرين: وهما كثره العدد وعدم التمكن من جمعه فى الاستعمال(١).

ثمّ يبيّن حكم الشبهه غير المحصوره بقوله:

ومما ذكرنا من الضابط يظهر حكم الشبهه الغير المحصوره، وهو عدم حرمة المخالفه القطعيّه وعدم وجوب الموافقه القطعيّه.

أمّا عدم حرمة المخالفه القطعيّه: فلأنّ المفروض عدم التمكن العادى منها.

وأما عدم وجوب الموافقه القطعيّه: فلأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفه القطعيّه، لأنّها هى الأصل فى باب العلم الإجمالى، لأنّ وجوب الموافقه القطعيّه يتوقّف على تعارض الأصول فى الأطراف، وتعارضها فيها يتوقّف على حرمة المخالفه القطعيّه ليلزم من جريانها فى جميع الأطراف مخالفه عمليّه للتكليف المعلوم فى البين، فإذا لم تحرم المخالفه القطعيّه - كما هو المفروض - لم يقع

ص: ١٢٧

التعارض بين الأصول، ومع عدم التعارض لا يجب الموافقه القطعيه (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد نظريه المحقق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

واستشكل عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:

وفيه أمّياً أولاً: أنّ المراد من عدم التمكن من الجمع في الاستعمال إمّا أن يكون هو الجمع دفعه، فيلزم أن يكون أكثر الشبهات المحصوره غير محصوره، وإمّا أن يكون أعمّ منها ومن التدرّيج ولو في مدّه طويله من سنين متماديه، فلا بدّ من تعيين ذلك الزمان الذي لا يمكن الجمع التدرّيجي بين الأطراف فيه، بل يلزم أن يكون أكثر الشبهات محصوره، إذ قلّما يتفق أن لا يمكن الجمع بين الأطراف ولو في سنين، فتكون الشبهه على هذا الضابط محصوره، وهذا لا يمكن الالتزام به.

فإن قلت: إنّ ارتكاب جميع الأطراف ممّا لا يمكن غالباً ولو تدرّيجاً في سنين متماديه، لفقدان بعض الأطراف، على أنّ تأثير العلم الإجمالي في التدرّيجيات محلّ بحث.

قلت: إنّ خروج بعض الأطراف بعد تنجيز العلم غير مؤثّر، ولا يضرّ بتنجيز العلم الإجمالي في بقيه الأطراف، مع أنّك قد عرفت أنّ البحث ممحّض في كون الشبهه غير محصوره مع قطع النظر عن الجهات الأخر من فقدان بعض الأطراف، على أنّ تأثير العلم في التدرّيجي من حيث الاستعمال ممّا لا إشكال فيه، وفي التدرّيجي من حيث الوجود أيضاً مؤثّر على الأقوى.

ص: ١٢٨

وأما ثانياً: أن مورد التكليف إنما هو كل فرد فرد، والمفروض قدرته عليه، لا الجمع بين الأطراف حتى يقال بعدم قدرته على الجمع، وما هو مورد للتكليف فالمكلف متمكن من الإتيان به، لتمكّنه من كل واحد، والمكلف به غير خارج عن محلّ ابتلائه، وما لا يكون متمكناً منه - أعنى الجمع - فهو غير مكلف به.

وأما حكم العقل بالجمع أحياناً فهو لأجل التحفظ على الواقع، لا أنه حكم شرعى.

وبالجملة: إن الميزان فى تنجيز العلم الإجمالى هو فعلية التكليف وعدم استهجان الخطاب، والمفروض أن مورد التكليف يكون محلّ الابتلاء، لتمكّنه من استعمال كل واحد، وإن لم يتمكّن من الجمع فى استعمال.

وبذلك يظهر حرمة المخالفه الاحتماليه بارتكاب بعض الأطراف، فضلاً عن القطعيه، لفعلية الحكم، وعدم استهجان الخطاب، لكون مورد التكليف مورداً لا ابتلائه.

وبذلك يظهر النظر (1) فيما أفاده: من عدم حرمة المخالفه القطعيه، وعدم وجوب الموافقه القطعيه، لأجل تفرّع الثانيه على الأولى (2).

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

والحاصل: أن ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله فى ضبط المحصور وغيره مخدوش أيضاً.

ص: ١٢٩

١- (١) وجه النظر أن متعلّق التكليف ليس المخالفه القطعيه، كى يُقال بعدم حرمتها لأجل عدم التمكن منها، بل المتعلّق هو الخمر مثلاً، والقدرة العاديّه على شربها حاصل، وإن كانت مردّده بين ملايين طرف مثلاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٣: ٢٤٩، وأنوار الهدايه ٢: ٢٣٥.

حكم موارد الشك في كون الشبهه محصوره

إذا شككنا في شيء أنه هل يكون من الشبهات المحصوره كى يجب الاحتياط، أو غيرها كى لا يجب، فماذا نفعل؟

ولا يخفى عليك أن الشبهه تارة: تكون مفهوميّه، وأخرى: مصداقيّه.

وبيان ما هو الحق في المقام يتوقف على ملاحظه الأدله التي تمسكوا بها لإثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصوره، وقد عرفت أن أهمها هو الروايات وما ذكره المحقق الحائري رحمه الله، فإن الإجماع كان مخدوشاً كما تقدم (١).

أما الروايات التي عمدتها صحيحه عبدالله بن سنان - وهي قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (٢) - فتدلّ بعمومها على الحلّيّه في الشبهات المحصوره وغير المحصوره.

لكن خرج منها الشبهه المحصوره، إمّا لما تقدم (٣) من أن الترخيص فيها يستلزم الترخيص في المعصيه، أو لقيام الإجماع على وجوب الاحتياط فيها.

فلنا - بناءً على كون المخصّص هو الإجماع - ثلاثه أدله:

أ - العمومات والإطلاقات الأوليه، مثل ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الخمر.

ب - ما دلّ على حلّيّه الشيء المشتمل بالفعل على الحلال والحرام، وهو صحيحه عبدالله بن سنان.

ص: ١٣٠

١- (١) راجع ص ١١٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧: ٨٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣- (٣) راجع ص ١١٧.

ج - الإجماع الذى يدلّ على وجوب الاجتناب فى الشبهات المحصوره.

فإذا شككنا فى مورد أنّه من قبيل الشبهه المحصوره كى يجب فيه الاحتياط بمقتضى الدليل المخصّص، أو من قبيل غيرها كى لا يجب بمقتضى الدليل العامّ، فإن كان الاشتباه لأجل إجمال عنوان «الشبهه المحصوره»^(١) الذى هو معقد الإجماع كان مورد الشكّ من قبيل الشبهه المفهوميه للمخصّص، وقد ثبت فى مبحث العامّ والخاصّ أنّ المرجع فيها هو العامّ، لوجوب الاقتصار على القدر المتيقّن فى التخصيص.

ففى ما نحن فيه نتمسك بعموم صحيحه عبدالله بن سنان ونحكم بعدم وجوب الاجتناب فى مورد الشكّ.

وإن كان الاشتباه لأجل الأمور الخارجيه^(٢) - الذى يعبر عنه بالشبهه المصادقيه للمخصّص - فلا يجوز فيه التمسك بالإجماع، لأنّ معقده هو الشبهه المحصوره ونحن نشكّ فى صدقها عليه، ولا بالصحيحه، لما تقدّم فى محلّه من عدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه المصادقيه للمخصّص، سواء كان المخصّص لفظياً أو لبيئياً، فيبقى تحت العمومات والإطلاقات الأوّليه، مثل دليل وجوب الاجتناب عن الخمر، لأنّها هى المرجع فيما لم يثبت الترخيص فيه.

هذا بناءً على كون المخصّص هو الإجماع.

وأما بناءً على كونه قضاوه العرف، وبعبارة اخرى: شهاده العقل العرفى

ص: ١٣١

١- (١) كما إذا علمنا أنّ عدد الأطراف إذا كان ألفاً أو أقلّ كانت الشبهه محصوره، وإذا بلغ إلى عشره آلاف أو أكثر كانت غير محصوره، وشككنا فيما بينهما، وحينئذٍ فلو تردّد خمر بين خمسه آلاف إناء لشككنا فى كونه من المحصورات أو غيرها. م ح - ى.

٢- (٢) كما إذا علمنا أنّ حدّ المحصور وغيره هو عدم بلوغ الأطراف إلى عشره آلاف وبلوغها إليها، فإذا تردّد خمر فى أوانى شكّ فى أنّها هل بلغت إلى عشره آلاف أم لا؟ كان من مصاديق الشبهه المصادقيه. م ح - ى.

بلزوم الاجتناب فى الشبهات المحصوره، فلا يجوز التمسك بالصحيحه حتى فى الشبهه المفهوميه للمخصص، لما عرفت (1). من أنّ المخصّص العقلى - سواء كان ضرورياً أو نظرياً - بمنزله المخصّص اللفظى المتصل، فكأنه عليه السلام قال: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال إلّا إذا استلزم الترخيص فى المعصيه» فإذا شككنا فى مورد أنّه هل بلغ كثره أطراف العلم الإجمالى إلى حدّ لم يكن الترخيص فيه ترخيصاً فى المعصيه أم لا؟ لم يجز التمسك فيه بعموم «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» كما لا يجوز التمسك فيه بمخصّصه الذى عبّرنا عنه بـ «العقل العرفى» سواء كان الاشتباه ناشئاً عن عدم تبيين مفهوم «الترخيص فى المعصيه» - وهذا ما يعبر عنه بالشبهه المفهوميه للمخصص - أو عن الجهل بصدقه عليه لأجل الأمور الخارجيه مع وضوح مفهومه - وهذا ما يعبر عنه بالشبهه المصادقيه للمخصص - وذلك لما عرفت من أنّ المخصص العقلى - ولو كان نظرياً - بمنزله المخصص اللفظى المتصل، فكما لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المفهوميه أو المصادقيه للمخصص اللفظى المتصل - كذلك لا يجوز التمسك به فى المقام.

فالمرجع حينئذ هو العمومات والإطلاقات الأوّليه الدالّه على وجوب الاجتناب، سواء كانت الشبهه مفهوميّه أو مصادقيه.

هذا كلّ فيما إذا كان الدليل على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه غير المحصوره هو الروايات التى عمدتها صحيحه عبدالله بن سنان.

وأما بناءً على كون الدليل هو الوجه المذكور فى كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فهل يجب الاحتياط فى موارد الشكّ أم لا؟

ص: ١٣٢

الحقّ هو التفصيل بين الشبهه المفهوميه والمصداقيه.

توضيح ذلك: أنّ هاهنا دليلين:

أ - العمومات والإطلاقات الأوّليه، مثل دليل وجوب الاجتناب عن الخمر.

ب - الأماره العقلايّه الدالّه فى كلّ طرف على عدم كونه خمراً فيما إذا بلغت كثره الأطراف إلى حدّ لا يعتنى العقلاء فى كلّ منها باحتمال كونه خمراً.

وحينئذٍ فلو شككنا فى مورد هل بلغت كثره أطرافه إلى هذا الحدّ أم لا؟ فإن كان بنحو الشبهه المفهوميه (1) كان المرجع هو العمومات والإطلاقات الأوّليه الدالّه على وجوب الاجتناب، إذ كان أمر المخصّص دائراً بين الأقلّ والأكثر، فكان هو المرجع فى القدر المتيقّن، وبقي ما زاد عليه تحت العمومات والإطلاقات الأوّليه.

وإن كان بنحو الشبهه المصداقيه (2) فلا يجوز التمسّك بالعمومات والإطلاقات فى مورد الشكّ، كما لا يجوز التمسّك بالمخصّص.

فلا يجب الاحتياط فيه، لعدم تحقّق ما يلزمه بعد عدم صلاحيّه الأدلّه الأوّليه للتمسّك بها فيه.

هذا تمام الكلام فى الشبهه غير المحصوره.

ص: ١٣٣

١- (١) كما إذا علمنا أنّ عدد الأطراف إذا كان ألفاً أو أقلّ لم تكن الكثره بمثابة لا يعتنى العقلاء فى كلّ طرف باحتمال كونه خمراً، وإذا بلغ إلى عشره آلاف أو أكثر كانت الكثره بهذه المثابه، وشككنا فيما بينهما، فحينئذٍ لو تردّد خمر بين خمسه آلاف إناء لشككنا فى بلوغه تلك الكثره. م - ح - ي.

٢- (٢) كما إذا علمنا أنّ حدّ جريان الأماره العقلايّه وعدمه هو بلوغ الأطراف إلى عشره آلاف وعدمه، فإذا تردّد خمر بين أوانى شكّ فى أنّها هل بلغت إلى عشره آلاف أم لا؟ كان من مصاديق الشبهه المصداقيه. م - ح - ي.

ولكن ينبغي ذكر نكتتين في خاتمه هذا البحث، لاشتمالهما على ثمره فقهيّه:

الأولى: أنّه لا-ريب في عدم صحّح الوضوء بما يعرّد بين الماء والبول، وإن كان يجري فيه أصله الطهاره والحليّه لكونه من مصاديق الشبهه البدويّه.

وذلك لأنّ ما يتوضّأ به لا بدّ من أن يكون ماءً، فلا بدّ من إحراز كونه ماءً وجداناً أو من قيام دليل معتبر على ذلك، وأصله الطهاره والحليّه وإن كانت تحكّم بطهارته وحليّته، إلّا أنّها لا تثبت كونه ماءً.

إنّما الكلام في أنّ خمرأ إذا تردّدت بين أطراف غير محصوره وقلنا بعدم وجوب الاجتناب فيها فهل يجوز التوضّى بأحد هذه الأطراف أم لا؟

الحقّ هو الجواز، بناءً على كون الدليل على عدم وجوب الاحتياط ما ذكره المحقّق الحائري في كتاب «الدرر»، وعدمه بناءً على كون الدليل على ذلك هو الروايات.

توضيح ذلك: أنّ صحيحه عبدالله بن سنان تكون في مقام بيان حكم الأطراف، وهو حليّتها، وليست في مقام بيان الموضوع من كونه خمرأ أو ماءً، بخلاف الأماره العقلائيّه المذكوره في كلام المحقّق الحائري رحمه الله، فإنّها تحكّم في كلّ طرف بعدم كونه خمرأ، وهو عباره اخرى عن الحكم بكونه ماءً.

وبالجملة: الفرق بين هذين الدليلين أنّ الروايات تكون بصدد بيان حكم أطراف الشبهه غير المحصوره، وما ذكره المحقّق الحائري رحمه الله بصدد بيان موضوعها.

وأما بناءً على ما اختاره المحقّق النائيني رحمه الله - من ضبط غير المحصور ببلوغ كثره الأطراف إلى حدّ لا يتمكّن المكلف عادةً من جمعها في الاستعمال، ثمّ

استنتاج (١) عدم حرمة المخالفه القطعيه اللازم منه عدم وجوب الموافقه القطعيه - فلا يجوز التوضي بأحد الأطراف، لأن عدم حرمة المخالفه القطعيه الناشئه من عدم إمكان الجمع في الاستعمال لا يقتضى إحراز المائيه.

لكنّ الفاضل المقزّر قال: إنّه رحمه الله كان يميل إلى سقوط حكم الشبهه عن كلّ طرف وصحّه التوضي به (٢).

وهذا لا يلائم مبناه رحمه الله فيما به يمتاز المحصور عن غيره.

والحاصل: أنّه يجوز التوضي بأحد أطراف الشبهه غير المحصوره بناءً على ما ذكره المحقّق الحائري رحمه الله، ولا يجوز بناءً على ما اختاره المحقّق النائيني، كما لا يجوز أيضاً بناءً على صحيحه عبدالله بن سنان.

الثانيه: أنّ عدم وجوب الاحتياط في الشبهه غير المحصوره هل يختصّ بالشبهات التحريميه أو تعمّ الوجوبيه؟ (٣)

الحقّ أنّ صحيحه عبدالله بن سنان لا تعمّها، لاختصاص قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام» بالشبهات التحريميه، فلا يمكن إثبات عدم وجوب الاحتياط بها في الشبهات الوجوبيه، إلّا بضميمه عدم القول بالفصل.

لكنّ الدليل المذكور في كلام المحقّق الحائري رحمه الله يعمّها بلفظه ولسانه، ضروره أنّ الأماره العقلائيّه كما تدلّ في كلّ طرف من أطراف الشبهه التحريميه غير المحصوره على عدم كونه هو الحرام، كذلك تدلّ في كلّ من أطراف الشبهه الوجوبيه غير المحصوره على عدم كونه هو الواجب.

ص: ١٣٥

١- (١) عطف على «ضبط غير المحصور». م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ١٢٢.

٣- (٣) ويمكن التمثيل للشبهه الوجوبيه غير المحصوره بما إذا نذر - بنذر صحيح - شرب ما في إناء خاصّ، وكان ذلك الإناء مردّداً بين أطراف غير محصوره. منه مدّ ظلّه.

فى ملاقى بعض أطراف العلم الإجمالى

التنبه الخامس: فى ملاقى بعض أطراف العلم الإجمالى

إشاره

وقبل الخوض فى البحث ينبغى تقديم امور:

بيان صور المسأله

الأول: أنّ للمسأله صوراً عديده:

وذلك لأنّ العلم بالملاقاه قد يكون بعد العلم الإجمالى بنجاسه بعض الأطراف، وقد يكون قبله وقد يكون مقارناً له.

والملاقى - بالفتح - تارة يكون حين حدوث العلم الإجمالى داخلاً فى محلّ الابتلاء، وأخرى يكون خارجاً عنه.

وأيضاً أحد طرفى العلم الإجمالى إما أن يكون هو الملاقى - بالفتح - أو الملاقى - بالكسر - أو مجموعهما، والطرف الآخر فى جميع هذه الفروض شىء آخر غيرهما.

بيان دليل وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس

الثانى: أنّه لا-ريب فى وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس، فهل هو من آثار وجوب الاجتناب عن ذلك النجس(1)، أو جعل الشارع كلاً

ص: ١٣٧

١- (١) بمعنى أنّ ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الدم مثلاً- هو الذى يدلّ على وجوب الاجتناب عمّا يلاقيه، بحيث لو لم يجتنب عن الملاقى فكأنّه لم يجتنب عن الدم. منه مدّ ظلّه.

من النجاسات نجساً و منجساً لما يلاقيه؟ فالملاقى موضوع آخر للنجاسه، فكما أنّ نجاسه الدم حكم وضعى تعييدي استقلالى كذلك نجاسه ملاقيه، وكما أنّ لزوم الاجتناب عن الدم حكم تعييدي مستقل، كذلك وجوب الاجتناب عن ملاقيه وليس من مصاديق لزوم الاجتناب عن الدم. وبعباره اخرى:

قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»^(١) يدلّ على أنّ للشارع - حينما لاقى الماء القليل دماً - ثلاثة أحكام:

أ - نجاسه الدم ولزوم الاجتناب عنه.

ب - سببه الدم لنجاسه ملاقيه.

ج - نجاسه الملاقى - الذى هو الماء فى المثال - ولزوم الاجتناب عنه.

وبالجملة: هل تكون نجاسه الملاقى - بالكسر - ولزوم الاجتناب عنه حكماً مستقلاً أو من توابع نجاسه الملاقى - بالفتح - ولزوم الاجتناب عنه؟

يستفاد من كلمات بعضهم الثانى^(٢)، ولذا استدلّ على تنجس الماء القليل بملاقاه النجاسه بما دلّ على وجوب هجر النجاسات فى قوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْتَجِرْ»^(٣) بدعوى أنّ الاجتناب عن «الرجز» يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه.

وفيه: أنّ ظاهر الآيه هو وجوب الاجتناب عن نفس «الرجز» لاعنه وعن ملاقيه.

وادّعى دلاله بعض الأخبار أيضاً عليه، وهو روايه عمرو بن شمر عن

ص: ١٣٨

١- (١) وسائل الشيعه ١: ١٥٨ و ١٥٩، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١، ٢، ٥ و ٦.

٢- (٢) نسب الشيخ الأعظم رحمه الله هذا القول إلى السيد أبى المكارم فى الغنيه ثمّ ناقش فيه. راجع فرائد الأصول ٢: ٢٣٩. م ح

٣- ٥.

٣- (٣) المدّثر: ٥.

جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام أنه أتاه رجل فقال: وقعت فأره في خاييه (١) فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: «لا تأكله» فقال له الرجل: الفأره أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: «إنك لم تستخف بالفأره، وإنما استخفت بدينك، إن الله حرّم الميتة من كلّ شيء» (٢).

وجه الدلالة: أنه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفه سنداً.

وثانياً: أنها بصدد بيان تحريم الميتة من قبل الله تعالى، لا تنجيسها الذي هو المتنازع فيه، وكون التحريم فيها بمعنى التنجيس خلاف الظاهر، على أن بعض أنواع الميتة - كالسمك - تكون محرّمة ولا تكون نجسه، فلا وجه لجعل «التحريم» بمعنى «التنجيس».

وبالجملة: إن الإمام عليه السلام ذكر «الحرمة» في مقام الاستدلال، وهي أعمّ من «النجاسة» التي هي المتنازع فيها.

لكنّ هاهنا إشكالاً، وهو أنه لا ملازمه بين حرمة الشيء وحرمة ملاقيه، بل الملازمه تختصّ بمسأله النجاسة، فكيف علّل الإمام عليه السلام حرمة السمن أو الزيت الملاقى للفأره بحرمة الميتة؟!

ولعلّ هذا الإشكال دعا بعضهم إلى تفسير «التحريم» في الرواية

ص: ١٣٩

١- (١) الخاييه: ما يحفظ ويستتر فيه الشيء، ويقال له بالفارسيّه: «خم». م ح - ي.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، كتاب الطهارة، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

لكن يمكن الجواب عنه بأنه يستفاد من هذا التعليل أنّ مورد الروايه هو السمن أو الزيت الذى تفسخ الفأره فيه، بحيث اشتمل كلّ جزء منه على جزء منها، فلا يمكن أكل شىء من السمن أو الزيت بدون أكل الميته.

ووجه استفاده هذا المعنى من التعليل أنّه لا بدّ فى كلّ حديث من حفظ ظهور التعليل وحمل الحديث عليه، لا العكس.

إن قلت: ينفر طبع الإنسان عن سمن أوزيت تفسخ الفأره فيه ولو كان حلالاً، فكيف يمكن حمل الحديث على هذا المعنى؟!!

قلت: شدّه الفقر وصعوبه العيش وقلة الموادّ الغذائيّه فى صدر الإسلام كانت تبلغ حدّاً يوجب عدم تحرّز الإنسان عن كثير من الخبائث والمنقّرات، ويشهد عليه قول الراوى: «الفأره أهون علىّ من أن أترك طعامى لأجلها».

نعم، ينفر طبع الإنسان فى هذا الزمان عن السمن الذى وقعت فيه الفأره وإن لم تتفسخ.

والحاصل: أنّ ما دلّ على نجاسه الملاقى - بالكسر - غير ما دلّ على نجاسه الملاقى - بالفتح - فلكلّ منهما حكم مستقلّ.

استحاله انكشاف شىء مرّتين

الثالث: أنّه إذا قامت بيّنه على خمريّه مائع مثلاً، ترتّب عليه جميع آثار الخمريّه، فلو قامت بيّنه اخرى على خمريّته فلا أثر لها، لأنّ الحجّيّه والمنجزّيّه إنّما هى للبيّنه الأولى، ولا يمكن الكشف والتنجيز فى مورد واحد مرّتين، ولا فرق فى ذلك بين العلم والأماره.

نعم، يمكن جعل حكم تعليقى للأماره الثانيه، مثل أن يقال: «الأماره الثانيه كاشفه ومنجزه وصالحه للاحتجاج لو لم تكن الأماره الأولى».

إذا عرفت هذه الأمور فهل يجب الاجتناب عن ملاقى أحد أطراف الشبهه المحصوره أم لا؟

نظريه صاحب الكفايه رحمه الله فى ذلك

فصل المحقق الخراسانى رحمه الله بين صور المسأله بقوله:

تارة: يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه فيما كانت الملاقاه بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها، فإنه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس فى البين قطعاً ولو لم يجتنب عمّا يلاقيه، فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس قد شكّ فى وجوده، كشيء آخر شكّ فى نجاسته بسبب آخر، ومنه ظهر أنه لا- مجال لتوهم أن قضيه تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً، ضروره أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه لا- تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل.

وأخرى: يجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه فيما لو علم إجمالاً نجاسته (1) أو نجاسه شيء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاه والعلم بنجاسه الملاقى أو ذاك الشيء أيضاً، فإنّ حال الملاقى فى هذه الصوره بعينها حال ما لاقاه فى الصوره

ص: ١٤١

١- (١) لكن لا- بعنوان «الملاقى» إذ المفروض أنه لا علم لنا بالملاقاه وسببيتها للنجاسه حين تحقّق العلم الإجمالى كى يصدق عليه عنوان «الملاقى» وكونه نجساً لأجل هذا العنوان، بل بعنوانه الأصلى، كما إذا علم إجمالاً نجاسه اليد أو الإناء الواقع فى اليسار، ثم بعد حدوث العلم بملاقاه اليد مع الإناء الواقع فى اليمين وسببيتها لنجاسه اليد حدث العلم بصدق عنوان «الملاقى» على اليد وأنها لو كانت نجسه لكانت لأجل هذا العنوان. منه مدّ ظلّه.

السابقه فى عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالى وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسه أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

وثالثه: يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاه، ضروره أنه حينئذٍ نعلم إجمالاً إماماً بنجاسه الملاقى والملاقى، أو بنجاسه الآخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين، وهو الواحد أو الاثنين (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وهو حقّ متين.

وتوضيحه بيتنى على ملاحظه أمرين من الأمور التى ذكرناها فى بدايه البحث:

أ - أنّ نجاسه الملاقى - بالكسر - حكم وضعى تعبديّ مستقلّ، ولها دليل غير ما دلّ على نجاسه الملاقى - بالفتح -.

ب - أنّ الشئ الواحد لا يمكن أن ينكشف مرّتين.

فإذا كانت الملاقاه بعد العلم إجمالاً بنجاسه أحد الطرفين (2) فلا- إشكال فى تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الاجتناب عن كل واحد من الطرفين، لكون العلم الإجمالى منجزاً للتكليف فى أى طرف كان، وأمّا الملاقى لأحدهما فلا وجه لوجوب الاجتناب عنه، لأنّ ما يتخيّل فى وجهه أمران كلاهما مردودان:

أ - ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح -.

وقد عرفت جوابه فى المقدمه الثانيه (3).

ص: ١٤٢

١- (١) كفايه الأصول: ٤١١.

٢- (٢) وهو الصوره الأولى فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح - ى.

٣- (٣) وهو أنّ نجاسه كلّ من النجس وما يلاقيه حكم تعبديّ مستقلّ دلّ عليه دليل مستقلّ. م ح - ى.

ب - أنه يحصل لنا بعد الملاقاه علم إجمالي آخر، ضروره أنّ اليد إذا لاقت الإناء الواقع في اليمين نعلم إجمالاً بأنه إمّا أن تكون اليد نجسه أو الإناء الواقع في اليسار، فإلبد تكون طرفاً للعلم الإجمالي الثاني، فيجب الاجتناب عنها، كما يجب الاجتناب عن الإناء الواقع في اليسار.

وفيه: أنّ هذا العلم الإجمالي الثانوى لا- يمكن أن يكون منجزاً، لأنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالي أن يكون مؤثراً على كلّ تقدير، مع أنّه لا يكاد يكون كذلك في المقام، ضروره أنّه لا يمكن أن يكون منجزاً بالنسبه إلى الإناء الواقع في اليسار، لتأثير العلم الإجمالي الأوّل في وجوب الاجتناب عنه، وقد عرفت في المقدمه الثالثه أنّه لا- يمكن الكشف والتنجيز في شىء واحد مرّتين، فلا أثر للعلم الإجمالي الثاني أصلاً، فيبقى الملاقي مشكوك الطهاره والنجاسه، فتجرى فيه أصاله الطهاره.

ويجرى نظير هذا البيان في عكس هذه الصوره، وهو ما إذا علم إجمالاً نجاسه الملاقي(1) - بالكسر - أو نجاسه شىء آخر، ثمّ حدث العلم بالملاقاه، والعلم بنجاسه الملاقي - بالفتح - أو ذاك الشىء أيضاً.

ففي هذه الصوره يجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - وعن ذلك الشىء الآخر، لكونهما طرفي العلم الإجمالي الأوّل الذي يؤثّر في تنجّز التكليف على كلّ تقدير.

بخلاف الملاقي - بالفتح - فإنّه طرف للعلم الإجمالي الثاني الذي لا يكاد يكون مؤثراً على كلا التقديرين، لعين ما ذكرناه في الصوره الأولى، فلا أثر

ص: ١٤٣

١- (١) لكن لا بعنوان «الملاقي» بل بعنوان «اليد» مثلاً، كما تقدّم في هامش ص ١٤١. م ح - ي.

لهذا العلم أصلاً، فيبقى الملاقى - بالفتح - مشكوك الطهاره والنجاسه، فتجرى فيه أصاله الطهاره.

هذا توضيح كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام

واستشكل عليه المحقق النائيني رحمه الله بالنسبه إلى الصوره الثانيه بقوله: ولا يخفى عليك: أنّ هذا التفصيل مبنى على كون حدوث العلم الإجمالي بما أنه علم وصفه قائمه في النفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الأطراف وإن تبدلت صورته وانقلبت عتياً حدثت عليه، لأنه يكون المدار حينئذٍ على حال حدوث العلم، ومن المعلوم: أنه قد يكون متعلق العلم الإجمالي حال حدوثه هو نجاسه الملاقى - بالكسر - أو الطرف، وقد يكون هو نجاسه الملاقى - بالفتح - أو الطرف، وقد يكون هو نجاستهما معاً أو الطرف.

ولكنّ الإنصاف: فساد المبنى بمثابه لا- سبيل إلى الالتزام به، ضروره أنّ المدار في تأثير العلم الإجمالي إنّما هو على المعلوم والمنكشف لا- على العلم والكاشف، وفي جميع الصور المفروضه رتبه وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - والطرف سابقه على وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - وإن تقدّم زمان العلم الإجمالي بنجاسه الملاقى - بالكسر - أو الطرف على العلم الإجمالي بنجاسه الملاقى - بالفتح - أو الطرف، لأنّ التكليف في الملاقى إنّما جاء من قبل التكليف بالملاقى، فلا أثر لتقدّم زمان العلم وتأخره بعدما كان المعلوم في أحد العلمين سابقاً رتبه أو زماناً على المعلوم بالآخر.

ووضوح الأمر وإن كان بمثابه لا يحتاج إلى إطاله الكلام فيه، إلّا أنّه لا بأس بزياده بيان لإزاحه الشبهه.

فنعول: إنه يعتبر في تأثير العلم الإجمالي واقتضائه التنجيز بقاءه على صفه حدوثه وعدم تعقبه بما يوجب انحلاله وتبدل المنكشف به، لأن اعتبار العلم الإجمالي إنما هو لكونه طريقاً وكاشفاً عن التكليف المولوي، فلا بد من انحفاظ طريقته وكاشفيته، وهو إنما يكون بقاءه على صفه حدوثه وعدم حدوث ما يوجب تغييراً في ناحيه المعلوم، فالعلم الإجمالي بوجوب الاجتناب عن أحد الشيئين إنما يقتضى الاجتناب عنهما إذا لم يحدث ما يقتضى سبق التكليف بالاجتناب عن أحدهما ولو كان ذلك علماً إجمالياً آخر كان المعلوم به سابقاً في الزمان أو الرتبة على المعلوم بالعلم الإجمالي الأول، وإلا كان المدار على العلم الإجمالي الثاني الذي سبق معلومه معلوم الأول وسقط العلم الإجمالي الأول عن الاعتبار.

فلو علم بوقوع قطره من الدم في أحد الإنائين، ثم بعد ذلك علم بوقوع قطره اخرى من الدم في أحد هذين الإنائين أو في الإناء الثالث، ولكن ظرف وقوع القطره المعلومه ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطره المعلومه أولاً فلا ينبغى التأويل في أنّ العلم الإجمالي الثاني يوجب انحلال الأول، لسبق معلومه عليه، ومن الواضح: أنّ العلم الإجمالي بنجاسه الملاقي - بالكسر - والظرف دائماً يكون المعلوم به متأخراً عن المعلوم بالعلم الإجمالي بنجاسه الملاقي - بالفتح - والظرف، تقارن العلمان في الزمان، أو تقدّم تعلق العلم بالملاقي - بالكسر - على تعلق العلم بالملاقي أو انعكس الأمر، لما عرفت: من أنه لا عبره بزمان حدوث العلم، بل العبره بزمان حدوث المعلوم، والنجاسه المعلومه بين الملاقي - بالفتح - والظرف تكون أسبق من النجاسه المعلومه بين الملاقي - بالكسر - والظرف في جميع الصور، ففي أيّ زمان يحدث العلم

الإجمالى بنجاسه الملاقى - بالفتح - والطرف يسقط العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى والطرف عن التأثير، لأنّه يتبين سبق التكليف بالاجتناب عن أحد طرفيه وهو طرف الملاقى - بالفتح - فتكون الشبهه بالنسبه إلى الملاقى - بالكسر - بدويّه تجرى فيه أصاله الطهاره بلا معارض.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ الذوق يأبى عن أن يكون الحكم وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى، مع أنّ التكليف به إنّما يأتي من قبل التكليف بالملاقى - بالفتح - (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد نظريّه المحقق النائنى رحمه الله من قبل الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» أولاً: بأنّ الإشكال ليس فى ناحيه الملاقى والملاقى كى يقال: قضيه العليّه والمعلوليه هى تقدّم رتبه النجاسه فى الملاقى - بالفتح - عليها فى الملاقى - بالكسر -، بل الإشكال فى الطرف الآخر، حيث عرفت أنّه لا يمكن تأثير العلم الإجمالى الثانى فيه بعد العلم الإجمالى الأول، لعدم إمكان الانكشاف فى شىء واحد مرّتين.

وثانياً: أنّه لا مجال فى المقام لملاحظه التقدّم والتأخّر الرتبيين، ضروره أنّ منجزيه العلم الإجمالى من آثار وجوده الخارجى، لا من آثار ماهيته أو وجوده الذهنى، وتقدّم رتبه العلّه على المعلول إنّما هو ممّا حكم به العقل، ولا يرتبط بوجودهما الخارجى، إذ ثبت فى محلّه أنّهما متقارنان بحسبه.

والحاصل: أنّ الحجّيه من آثار وجود العلم الإجمالى الخارجى، فتمام الملاك فى حجّيته هو التقدّم والتأخّر فى حدوثة خارجاً، لا التقدّم والتأخّر الرتبيين

ص: ١٤٦

اللذان وعائهما هو العقل.

وأما المثال الذى ذكره رحمه الله فهو وإن كان صحيحاً إلماً أنه لا يرتبط بالمقام، ضروره أن العلم بأسبقيه ظرف وقوع القطره المعلومه ثانياً من ظرف وقوع القطره المعلومه أولاً، كاشف عن عدم تعلق العلم الإجمالى الأول بالتكليف، وإن كنا نتخيل - قبل حدوث العلم الإجمالى الثانى - أنه تعلق به، وذلك لأننا نحتمل - بعد حدوث العلم الإجمالى الثانى - أن القطره المعلومه بالعلم الإجمالى الأول وقعت فى نفس الإناء الذى وقعت فيه - قبل ذلك - القطره المعلومه بالعلم الإجمالى الثانى، فالقطره المعلومه بالعلم الإجمالى الثانى تؤثر فى التكليف قطعاً، دون المعلومه بالعلم الإجمالى الأول، لسبق الأولى ولحوق الثانیه.

وهذا بخلاف المقام، فإن كلا العلمين الإجماليين هاهنا تعلقا بالتكليف، غايه الأمر أن الثانى منهما لا يكون منجزاً، لعدم إمكان انكشاف شىء واحد مرّتين (١).

هذا حاصل ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه».

وتبين ممّا تقدّم حول الصورتين الأوليين حكم الصوره الثالثه (٢)، وهو وجوب الاجتناب عن مجموع الملاقى والملاقى وعن الطرف الآخر، لوقوع جميعها طرفاً للعلم الإجمالى فى آن واحد، لحصول العلم دفعه واحده بأنه إمّا الملاقى والملاقى نجسان أو الطرف الآخر.

هذا كلّه بحسب حكم العقل.

ص: ١٤٧

١- (١) أنوار الهدايه ٢: ٢٤٢.

٢- (٢) وهى ما إذا حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاه. م ح - ى.

البحث حول جريان الأصول الشرعيه فى الملاقى

وهل تجرى الأصول الشرعيه فى الملاقى أم لا؟

ربما يقال بجريان أصله الطهاره فيه، وذلك لأن طهاره الملاقى - بالكسر - ونجاسته مسببتان من طهاره الملاقى - بالفتح - ونجاسته، ولو جرى أصل فى السبب لكان حاكماً على الأصل الجارى فى المسبب، وأما إذا لم يجر الأصل السببى - كما فى المقام، لأجل ابتلائه بالمعارض (1) - فلا منع من جريان الأصل المسببى.

ملاك حكومه الأصل السببى على المسببى

وفيه: أننا لا- نسلم توقف جريان الأصل فى الملاقى - بالكسر - على عدم جريانه فى الملاقى - بالفتح - وذلك لأن حاكميه الأصل الشرعى الجارى فى السبب على الأصل الجارى فى المسبب إنما هى بملاك السببى الشرعى، ضروره أن التعيد ببقاء الموضوع إنما هو لأجل ترتب آثاره الشرعيه.

ص: ١٤٨

١- (١) ذكر لعدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى وجهان: أ - أن جريانها مستلزم للتناقض فى أدله الأصول. ب - أنه يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه للحكم الواقعى. راجع لتوضيح الوجهين ص ٧٠١. ولا- تجرى أصله الطهاره فى طرفى العلم الإجمالى فيما نحن فيه وهما الملاقى - بالفتح - والطرف الآ-خر على كلا- الوجهين، إذ يلزم من جريانها كلا المحذورين. منه مدّ ظله. أمّا لزوم المخالفه القطعيه: فلأنّ إجراء أصله الطهاره فى كلا- الإنائين وارتكابهما يستلزم ارتكاب النجس الواقعى المعلوم بالإجمال، وأمّا لزوم التناقض فى أدله الأصول: فلأنّ قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك» - وسائل الشيعه ٣: ٤٦٧، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤ - لو عمّ ما نحن فيه لكان بين صدره وذيله تناقض بين؛ لأنّ المعنى يدلّ على طهاره كلّ من الإنائين، والغايه تدلّ على نجاسه أحدهما، لكونه معلوماً. م ح - ى.

فلو كان المسبب من الآثار الشرعيه للسبب لكان الأصل الجارى فى الثانى حاكماً على الجارى فى الأول، كما إذا شككنا فى بقاء كزيه ماءٍ ثم غسلنا فيه ثوبنا النجس، فهاهنا لا يجرى استصحاب نجاسه الثوب، لأن استصحاب كزيه الماء أصل سببى يترتب عليه آثاره الشرعيه التى منها كونه مطهراً، فالتعبد بالسبب هاهنا يزيل الشك عن ناحيه المسبب.

وأما إذا لم يكن بينهما سبب شرعيه فصرف السبب والمسبب لا تقتضى الحكومه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن نجاسه الملقى - بالكسر - وإن كانت من الآثار الشرعيه لنجاسه الملقى - بالفتح - إلا أن طهارته ليست أثراً شرعياً لطهارته، لأنه كان طاهراً ولو لم تتحقق الملاقاه.

وبالجملة: تجرى أصاله الطهاره فى الملقى - بالكسر - سواء جرت فى الملقى - بالفتح - أم لا، فالقول بعدم جريانها فى الملقى لو فرض جريانها فى الملقى غير تام.

نعم، لو فرض جريان استصحاب النجاسه فى ناحيه السبب لكان مانعاً من جريان أصاله الطهاره فى ناحيه المسبب، لأن نجاسه السبب يؤثر شرعاً فى نجاسه المسبب، فلا مجال لجريان أصاله الطهاره فيه.

إشكال وجواب

ثم إن هاهنا شبهه استصعب حلها بناءً على كون طهاره الملقى من آثار طهاره الملقى، وهى أن فى المقام مسألتين:

أ - طهاره الملقى التى هى مسببه عن طهاره الملقى.

ب - حلته التى هى مسببه عن طهاره نفسه.

فهاهنا فى بادئ النظر اصول ستّه، إذ يتصور فى كل من الملقى والملقى

والطرف الآخر أصاله الطهاره وأصاله الحليّه.

وهذه الأصول الستّه وقعت في ثلاث رتب:

ففي الرتبة الأولى أصلان: أصاله الطهاره في الملاقي - بالفتح - والطرف الآخر، وهما تتعارضان وتتساقطان، لأنّ جريانهما يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه والتناقض في أدلّه الأصول.

وفي الرتبة الثانيه ثلاثه اصول: أصاله الطهاره في الملاقي - بالكسر - وأصاله الحليّه في الملاقي - بالفتح - وأصاله الحليّه في الطرف الآخر.

ووجه كون هذه الأصول الثلاثه في رتبه واحده أنّ الشكّ في الحلّ والحرمه في طرفي العلم الإجمالي وهما الملاقي - بالفتح - والطرف الآخر مسبّب عن الشكّ في طهارتهما ونجاستهما، والشكّ في طهاره الملاقي - بالكسر - أيضاً مسبّب عن الشكّ في طهاره الملاقي - بالفتح - فهذه الأصول الثلاثه تكون في رتبه واحده متأخره عن رتبه أصالتي الطهاره في الطرفين المتساقطين بالتعارض، فتعارض هذه الأصول أيضاً وتتساقط.

وفي الرتبة الثالثه أصل واحد سليم عن المعارض: وهو أصاله الحليّه في الملاقي (1) - بالكسر -.

والحاصل: أنّه لا تجرى أصاله الطهاره في الملاقي - بالكسر -، فلا يجوز استعماله فيما يشترط فيه الطهاره، لكن تجرى فيه أصاله الحليّه، فيجوز شرب الماء الملاقي لأحد الطرفين، ولا يجوز التوضي به، لاشتراط كون ماء الوضوء طاهراً، فما لم يحرز طهارته لا يجوز التوضي به.

ص: ١٥٠

١- (١) فإنّ الشكّ في حليّه الملاقي وحرمته لو كان مسبباً عن الشكّ في طهارته ونجاسته ولم يجر الأصل السببي، وهو أصاله الطهاره لأجل المعارضه - كما هو مدّعى قائل هذه الشبهه - لوصلت النوبه إلى جريان الأصل المسببي، وهو أصاله الحليّه التي هي سليمة عن المعارض. م ح - ي.

ويمكن الجواب عنها بوجوه:

الأول: أنك قد عرفت أنّ طهاره الملاقى لا تكون مسببه عن طهاره الملاقى.

الثانى: أنا لا نسلّم أن تكون حلّيه الشىء أثراً لطهارته، إذ ليس لنا دليل يدلّ على أنّ «كلّ ظاهر حلال»، فالطهاره والنجاسه مسأله والحلّيه والحرمة مسأله اخرى.

نعم، قد تجتمع الطهاره مع الحلّيه، لكنّه لا يقتضى السببىه والمسببىه كما لا يخفى. فعلى هذا حلّيه الشىء تكون فى رتبه طهارته من دون أن يكون بينهما تقدّم وتأخر أصلاً.

فأصالة الحلّيه فى الطرفين تكون فى رتبه أصاله الطهاره فيهما، فيقع التعارض بين أصالتي الحلّيه فى الرتبه الأولى التى كان يقع التعارض فيها بين أصالتي الطهاره، وتبقى أصاله طهاره الملاقى فى الرتبه المتأخره سليمه عن المعارض.

الثالث: أنّه لا مدرك لأصاله الحلّيه فى المقام، فإنّك عرفت (1) المناقشه فى أحاديث الحلّ، فإنّ بعضها - كحديث مسعده بن صدقه - كان مضطرباً دلالةً، لعدم إمكان انطباق الحكم الكلى المستفاد منه على الأمثله المذكوره فيه، وبعضها الآخر - كحديثى معاويه بن عمّار وعبدالله بن سليمان وصحيحه عبدالله بن سنان - كان محمولاً على غير موارد الشبهه المحصوره، لحكم العرف بأنّ تجويز ارتكاب أطراف الشبهه المحصوره ترخيص فى المعصيه ومستلزم

ص: ١٥١

على أنّ روايه معاويه بن عمّار وعبدالله بن سليمان كانت مخدوشه سنداً أيضاً.

وبالجملة: لا تعمّ أحاديث الحلّ أطراف العلم الإجمالي أصلاً، فلا مجال للقول بتعارض أصالتي الحليّيه وتساقطهما في المقام.

وأما الملاقي: فأصالة الحليّيه وإن لم تجر فيه أيضاً، لعدم شمول مدركها له، إلّا أنّه يمكن التمسك لرفع حرمة المجهوله بحديث الرفع.

والحاصل: أنّا نتمسك بأصالة الطهاره بالنسبه إلى طهاره الملاقي ونجاسته، وبحديث «الرفع» بالنسبه إلى حليّيته وحرمة.

ثمّ إنّ الشبهه - على فرض تسليمها - وإن كانت تجرى فيما إذا حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاه (١)، إلّا أنّها لا تجرى فيما إذا كانت الملاقاه بعد العلم إجمالاً بالنجس (٢).

أمّا جريانها في الصورة الأولى: فلأنّ لنا فيها علماً إجمالياً واحداً له طرفان: أحدهما: مجموع الملاقي والملاقي، والطرف الآخر: هو الطرف الآخر، فيجرى فيه جميع ما ذكر في الشبهه، وهو تعارض أصالتي الطهاره في ناحيه الملاقي - بالفتح - والطرف الآخر أوّلاً، ثمّ تعارض أصالتي الحليّيه فيهما وأصالة طهاره الملاقي - بالكسر - في الرتبة الثانيه، ويبقى أصالة الحليّيه في الملاقي سليمه عن المعارض.

والحاصل: أنّ الشبهه المذكوره - مع قطع النظر عن المناقشات التي

١- (١) وهو الصورة الأخيره في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله. م ح - ي.

٢- (٢) وهو الصورة الأولى في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله. م ح - ي.

ذكرناها - تنتج فيما إذا حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاه.

وأما عدم جريانها في الصورة الثانية(1): فلأنّ لنا فيها علمين إجماليين: أحدهما منجّز للتكليف دون الآخر، لأنّ المفروض حصول العلم بنجاسه إناء اليمين أو اليسار أولاً، ثمّ بعد ملاقاه اليد مع إناء اليمين حصل العلم ثانياً بنجاسه الملاقى أو إناء اليسار، والعلم الأوّل منجّز للتكليف المعلوم بالإجمال، فلا يجرى في طرفيه أصاله الطهاره، لأنّ جريان الأصول مشروط بعدم استلزامه مخالفه عمليّه لتكليف معلوم منجّز، بخلاف العلم الثاني، فإنّه غير منجّز للتكليف، لأنّ تنجيز العلم الإجمالي مشروط بكونه مؤثراً في أيّ طرف كان التكليف واقعاً، وأحد طرفي العلم الإجمالي الثاني هو إناء اليسار الذي كان طرفاً للعلم الإجمالي الأوّل أيضاً، ولا يمكن أن يتنجز تكليف مرتين، فلا منع من جريان أصاله الطهاره في الملاقى، بل لا منع بلحاظ العلم الإجمالي الثاني من جريانها في إناء اليسار أيضاً، وإن لم يكن له ثمره عمليّه لكونه طرفاً للعلم الإجمالي الأوّل أيضاً الذي كان مانعاً من جريان الأصول في طرفيه.

وبالجملة: لا منع من جريان أصاله الطهاره في الملاقى، لعدم استلزامه مخالفه تكليف معلوم منجّز.

هذا من ناحيه العلم الإجمالي.

ولا- منع من جريانها من ناحيه الأصل السببي أيضاً لو فرض أنّ طهاره الملاقى مسببه عن طهاره الملاقى، لما عرفت من ابتلاء الأصل في ناحيه السبب بالمعارض، فلا منع من جريانه في المسبب.

والحاصل: أنّ الشبهه المذكوره لو تمّت لما جرت إلأفى بعض صور ما نحن فيه.

ص: ١٥٣

١- (١) وهي ما إذا كانت الملاقاه بعد العلم الإجمالي بالنجس. م ح - ي.

البحث حول ما إذا كان الملقى - بالفتح - خارجاً عن الابتلاء

كلام صاحب الكفايه في ذلك

ثم إنَّ المحقق الخراساني رحمه الله - مضافاً إلى الصور الثلاثه المتقدمه - تعرّض لصوره اخرى، وهي ما إذا علم بالملاقاه، ثمَّ حدث العلم الإجمالي بنجاسه مجموع الملقى والملقى أو الطرف الآخر، ولكن كان الملقى - بالفتح - خارجاً عن محلّ الابتلاء في حال حدوث العلم بالنجاسه وصار مبتلى به بعده.

وذهب في هذه الصوره أيضاً - كالصوره الثانيه - إلى لزوم الاجتناب عن الملقى - بالكسر - والطرف الآخر، دون الملقى - بالفتح - لأنّه كان خارجاً عن محلّ الابتلاء حين حدوث العلم، ومنجزيه العلم الإجمالي تتوقّف على دخول أطرافه في محلّ الابتلاء(١).

هذا توضيح ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفايه رحمه الله في هذه الصوره

لكنّ الحقّ هو وجوب الاجتناب عن الجميع في هذه الصوره.

أمّا بناءً على ما اخترناه تبعاً لسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» - من عدم تأثير الدخول في محلّ الابتلاء والخروج عنه في منجزيه العلم الإجمالي وعدمها - فواضح، فإنّ العلم الإجمالي على هذا المبنى منجز للتكليف حتّى فيما إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن الابتلاء، ففي هذه الصوره يجب الاجتناب عن الملقى والملقى والطرف الآخر جميعاً.

وأما بناءً على ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله - من توقّف منجزيه العلم

ص: ١٥٤

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٢.

الإجمالي على دخول جميع أطرافه في محلّ الابتلاء - فلائِنَّ خروج بعض الأطراف عن الابتلاء يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي فيما إذا لم يكن للطرف الخارج أثر داخل في محلّ الابتلاء، وأمّا إذا كان له أثر كذلك - كما في المقام - فلا.

بل الأمر كذلك في غير موارد العلم الإجمالي أيضاً، فإنّا لو غسلنا ثوبنا النجس في ماء ثم أرقناه ثم شككنا في بقاء كزّيته لجرى استصحاب كزّيته وحكم بطهاره الثوب المغسول به.

ولا يمنع من جريان الاستصحاب خروج الماء عن محلّ الابتلاء بإراقته وانعدامه، لأنّ أثره - وهو الثوب المغسول به - يكون مبتلى به، فكأنّ الماء يكون باقياً وداخلاً في محلّ الابتلاء.

وكذلك الأمر في المقام، فإنّ الملاقى - بالفتح - وإن لم يكن مبتلى به عند حدوث العلم الإجمالي، إلّا أنّ أثره وهو الملاقى - بالكسر - كان كذلك، فكأنّ الملاقى - بالفتح - أيضاً كان محلّاً للابتلاء في حال حدوث العلم، فيجب الاجتناب عنه كما يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - والطرف الآخر.

وحاصل جميع ما ذكرناه في المسألة: أنّه يجب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - في صورته، وعن الملاقى - بالكسر - في صورته اخرى، وعن مجموعهما في صورتين اخريين.

هذا تمام الكلام في مبحث ملاقى بعض أطراف العلم الإجمالي، وبه تمّ جميع مباحث دوران الأمر بين المتباينين.

فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر

المقام الثانى: فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر

إشاره

إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر فهل العقل يحكم بجريان البراءه أو بلزوم الاحتياط؟ وماذا يقتضيه الأصول الشرعيه؟
قبل الشروع فى البحث لابد من ذكر مقدمتين لتحرير محل النزاع.

الفرق بين الأقل والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين

إشاره

الأولى: الأقل والأكثر على قسمين: ارتباطى واستقلالى:

أمّا الأول: فهو أن يلاحظ الأمر مجموع امور منضمه بعضها إلى بعض ويأمر بها، بحيث يكون كل واحد من هذه الأمور مؤثراً فى تحقق غرض المولى حاله انضمامه مع الأمور الأخرى، ولا يكون وحده ذا أثر أصلاً، كالصلاه، فإذا شككنا فى جزئيه شىء للصلاه يكون من مصاديق دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وأمّا الثانى: فهو أن يلاحظ اموراً ويأمر بإتيانها، لكن لا يلاحظ الانضمام، بل كل واحد من هذه الأمور يكون مأموراً به مستقلاً
وذا أثر مستقل، بحيث لو أتى المكلف ببعضها دون بعض آخر لأطاع بالنسبه إلى ما أتى به وعصى بالنسبه إلى ما تركه، مثل الصلوات المتعدده المأمور بها، فلو شككنا فى الصلوات الفائته بين الخمس والست يكون من مصاديق الأقل والأكثر

ص: ١٥٧

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ البحث في الأقلّ والأكثر ينحصر في الارتباطيين، لأنّ الدوران بين الاستقلاليين لا يكون من موارد العلم الإجمالي، بل من موارد العلم التفصيلي والشكّ البدوي الذي تقدّم البحث عنه في البراءة؛ لا لأنّ العلم الإجمالي كان موجوداً ابتداءً ثمّ انحلّ إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي، بل الأمر بالعكس، فإنّ العلم الإجمالي هنا يحصل من ضمّ العلم التفصيلي إلى الشكّ البدوي.

صور الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين

الثانية: هذا البحث طويل الذيل، لأنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر تارة يكون بسبب الشكّ في جزئيّه شيء للمأمور به (١)، وأخرى بسبب الشكّ في شرطيّه شيء له (٢)، وثالثة بسبب الشكّ في أنّ المأمور به هو الجنس أو النوع، مثل أن نشكّ في أنّ المولى أمر بإطعام الحيوان أو الحيوان الناطق.

وللشكّ في الجنس والنوع مثال آخر خارج عن محلّ النزاع، وهو أن نشكّ في أنّ المولى أمر بإطعام الحيوان أو الإنسان، فإنّه من قبيل الدوران بين المتباينين، لأنّ العرف يرى بينهما تبايناً، لأنّه إذا لاحظ الإنسان لا يخطر بباله الحيوان أصلاً، فإنّ الإنسان وإن كان بنظر العقل مركّباً منه ومن الناطق إلّا أنّه بنظر العرف مغاير ومباين للحيوان، بخلاف المثال الأوّل المذكور فيه الحيوان

ص: ١٥٨

-
- ١- (١) مع العلم بأنّه ليس بمانع عنه، أمّا لو شككنا في أنّه جزء له أو مانع عنه فهو من قبيل الدوران بين المتباينين، لأنّ الجزئيّه في الماهيّة بشرط الشيء والمانعيّه في الماهيّة بشرط لا، والماهيّة بشرط الشيء وبشرط لا متباينتان. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) مع العلم بأنّه ليس بمانع عنه. منه مدّ ظلّه.

صريحاً، فإنَّ العرف لا يقدر فيه أن لا يلاحظ الحيوان في ملاحظه النوع (١).

ورابعه يكون الدوران بين الأقل والأكثر لأجل الشك في أن الأمور به هو الطبيعي أو حصته.

كلام المحقق العراقي في الدوران بين الطبيعي وحصته

خلافاً للمحقق العراقي رحمه الله حيث ذهب إلى أن الشك في الطبيعي وحصته ليس من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر، بل من قبيل الدوران بين المتباينين، لأنَّ الحصة التي في زيد مثلاً من الإنسان غير الحصة التي في عمرو منه وهكذا سائر الأفراد، فإذا شكنا في أن المولى أمر بإطعام الإنسان أو بإطعام زيد يكون من قبيل الدوران بين المتباينين (٢).

نقد كلام المحقق العراقي في المقام

لكنَّ الظاهر أن الشك في الطبيعي وحصته من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر.

أمّا أولاً: فلأننا لا نسلّم المغايره بين الحصة التي في زيد من الإنسان وبين الحصة التي في عمرو، وإلّا فما الفرق بين هذا وبين الشك في الجنس والنوع؟ وقد ذهبتم في ذلك إلى أنه من موارد الدوران بين الأقل والأكثر، فلو كانت الحصّتان مغايرتين في باب الطبيعي وحصّيته لكانتا مغايرتين أيضاً في باب الجنس والنوع، فإنَّ الحصة التي في الإنسان من الحيوان غير الحصة التي في البقر، وهكذا، فلا وجه للقول بدخول الأول في الدوران بين المتباينين والثاني

ص: ١٥٩

١- (١) وهو «الحيوان الناطق». م ح - ي.

٢- (٢) نهايه الأفكار ٣: ٣٧٣.

فى الدوران بين الأقل والأكثر كما صنعه المحقق العراقى رحمه الله.

وأما ثانياً: فلأنه كما كان للشك بين الجنس والنوع مثالان: أحدهما كان من موارد الدوران بين الأقل والأكثر، والثانى من موارد الدوران بين المتباينين فهاهنا أيضاً مثالان: أحدهما ما ذكره العراقى رحمه الله، ونحن أيضاً نقول بخروجه عن الأقل والأكثر ودخوله فى المتباينين، لأن العقلاء يرون التباين بين الإنسان وبين زيد، لأنهم إذا لاحظوا زيداً لم يخطر بالهم الإنسان، والمثال الثانى أن شك فى أن المولى أمر بإطعام الإنسان أو بإطعام الإنسان العالم، وقد فرضنا انحصار الإنسان العالم فى زيد، وهذا المثال داخل فى محل النزاع ومصدق من مصاديق الدوران بين الأقل والأكثر.

والشبهه فى الدوران بين الأقل والأكثر قد تكون وجوبية وقد تكون تحريمية، وأيضاً تارة تكون حكمية وأخرى موضوعية، وأيضاً قد يكون الدوران بين الأقل والأكثر فى نفس المأمور به وقد يكون فى محصله وسببه، كل ذلك داخل فى محل النزاع.

ص: ١٦٠

إشاره

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ للشكّ في الجزئية ثلاثه أقوال:

أ - جريان البراءه العقلية والشرعية كليهما.

ب - عدم جريان واحده منهما.

ج - التفصيل بين العقلية والشرعية بالقول بجريان الثانيه دون الأولى.

فعلينا البحث في مقامين حتى يتبين ما هو الحق من هذه الأقوال.

المقام الأول: في البراءه العقلية

والظاهر أنّها تجرى، وإثباته يتوقف على تقديم امور:

الأول: أنّ المولى إذا أمر بمركب أو نهى عنه فالتركيب في المأمور به والمنهى عنه اعتبارى.

توضيح ذلك: أنّ المركب على قسمين: حقيقى، وهو الذى تفنى الأجزاء فيه حقيقه وتكسر صورتها لأجل تحقّقه واقعاً، واعتبارى، وهو الذى تفنى الأجزاء فيه وتكسر صورتها لأجل تحقّقه اعتباراً، وإلّا فبحسب الحقيقه لا تكون صورتها قبل التركيب مغايره لها بعده.

مثال الأول: معجون الطيب، فإنّه يلاحظ أنّ الأثر الفلانى يترتب على المعجون المركب من أشياء خاصه، فيركبها بالاختلاط والامتزاج حتى يصير

شيئاً واحداً ذا أثر مطلوب.

ومثال الثاني: الصلاة، فإنّ الشارع لاحظ أنّ الأثر المطلوب - مثل النهي عن الفحشاء والمنكر وغيره من الآثار - لا يحصل إلاّ بإتيان مجموع أشياء مختلفه منضمّه بعضها إلى بعض على الترتيب المخصوص، فهذه الأشياء مع كونها من مقولات شتى غير قابله للاختلاط والامتزاج اعتبرها الشارع شيئاً واحداً لتحصيل الأثر الذي لا يحصل إلاّ بها.

فالمركّب الحقيقي والاعتباري يشاركان في جهه، وهى فناء الأجزاء فيهما وعدم استقلالها بعد التركيب، فإنّه كما أنّ جزء المعجون لا يكون مستقلاً بعد التركيب، كذلك الركوع الصلاتي أيضاً لا يكون مستقلاً بعد التركيب واعتباره جزءاً للصلاه، ولكنهما يختلفان في جهه اخرى، وهى أنّ الفناء في المركّب الحقيقي واقعى، وفى الاعتباري اعتباري.

الثاني: أنّ كفيته تحصيل المركّب في ذهن الأمر غالباً تكون عكس كفيته إتيانه في الخارج، بمعنى أنّ المكلف إذا همّ بإتيان مركّب، تتعلّق إرادته أولاً بوجوده الوجداني، غافلاً عن أجزائه وشرائطه، ثمّ ينتقل منه إليها، وتتولّد إرادات اخرى متعلّقه بها على وجه يحصل المركّب منها، فإذا همّ بإتيان الصلاه تتعلّق إرادته أولاً بأصل طبيعتها من غير أن تتعلّق بالأجزاء، ويكون المحرّك للعبء الأمر المتعلّق بالطبيعه، ولما رأى أنّها لا تحصل إلاّ بإتيان أجزائها وشرائطها على طبق المقرّر الشرعي تتولّد إرادات تبعيه له متعلّقه بها.

وأما الأمر إذا همّ بتعليق الأمر بالمركّب فلا بدّ له - غالباً - من تصوّر الأجزاء والشرائط أولاً مستقلاً، ثمّ ترتيبها حسب ما تقتضى المصلحه والملاك النفس الأمريين، ثمّ لحاظها على نعت الوحده وإفناء الكثرات فيها، ليحصل

المركب الاعتباري، ثم يجعلها موضوعاً للأمر ومتعلقاً للإرادة، فالأمر ينتهي من الكثرة إلى الوحدة غالباً، والمأمور من الوحدة إلى الكثرة.

الثالث: تقدم في مقدمه الواجب البحث في وجود المقدمه الداخليه وعدمها، فأنكرها بعضهم وأثبتها بعض آخر، ومثل لها بالأجزاء، وتقدم البحث أيضاً في أن المقدمه هل هي واجبه شرعاً أم لا؟ بل العقل يحكم بلزوم إتيانها.

الحق: أن الأجزاء مقدمات داخلية، ضروره توقّف وجود المركب على وجود أجزائه، فعلى القول بوجوب المقدمه فهل الأجزاء أيضاً كذلك كالمقدمات الخارجيه أم لا؟

نقول: لا، لأنّ القائل بوجوب المقدمه قال به لأجل إيجاد الداعي في نفس المكلف، وحيث إنّ الوجوب النفسى المتعلق بالمركب يكفى للداعويه إلى أجزائه - لعدم المغايره بينهما إلبالاجمال والتفصيل - يكون الداعي في نفس المكلف إلى الأجزاء موجوداً بنفس ذلك الوجوب النفسى، فلا نفتقر إلى القول بوجوبها الغيرى.

والشاهد على هذا أنّنا إذا سألنا المصلّى بمثل لم تر كع؟ قال: لأجل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) فالداعي له إلى إتيان الركوع هو الأمر المتعلق بالصلاه الذى هو أمر نفسى.

فإن قلت: كيف يدعو الأمر المتعلق بالصلاه إلى الركوع مثلاً مع أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلق به؟

قلت: نعم، الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلقه، لكننا لا نقول بكون الصلاه المأمور بها شيئاً والأجزاء أشياء اخر محصله لها وسبباً لتحقيقها كى يرد علينا

ص: ١٦٣

الإشكال، بل نقول: المغايره بين الصلاه وأجزائها إنّما هي بالإجمال والتفصيل، ولا ريب في أنّ المجمل والمفصل في الحقيقه شىء واحد، فالأمر المتعلق بالأول يكون داعياً إلى الإتيان بالثاني.

نقد ما أفاده المحقق البروجردى رحمه الله في المقام

ولا يخفى عليك أنّنا لا نقول بمقاله سيّدنا الأستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله في باب الصلاه حيث قال:

إنّ للأمر أبعاضاً بعدد أجزاء الصلاه، وكلّ بعض منه تعلق بجزء منها، كاللحاف الواحد الذى تحته أفراد متعدده.

إن قلت: كيف يكون الأمر الواحد متعلقاً بأجزاء متعدده من مقولات مختلفه؟ مع استلزامه كون الشىء الواحد متصفاً بصفات متضاده.

قلت: انظر إلى الماء الكثير الذى فى حوض واحد، فلا ريب فى أنّه ماء واحد لأجل الاتّصال - الذى هو دليل الوحده، كما ثبت فى الفلسفه - ومع ذلك يمكن أن يلوّن بعضه بلون وبعضه الآخر بلون آخر وبعضه الثالث بلون ثالث، فكما أنّ الماء الواحد يتّصف بصفات مختلفه متضاده باعتبار أبعاضه فلا مانع من أن يتعلّق الأمر الواحد بأشياء مختلفه متضاده باعتبار أبعاضه (1). هذا توضيح مقاله سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله.

وما اخترناه وإن كان شبيهاً بها، إلّا أنّه غيرها، لأننا نقول: أجزاء المركّب - كالصلاه - لا تكون مأموراً بها أصلاً، فإنّ الأمر تعلق بالصلاه لا بأجزائها، ولكن حيث يكون المغايره بينهما بالإجمال والتفصيل فقط يكون الأمر - مع

ص: ١٦٤

عدم تعلّقه بالأجزاء - داعياً ومحرّكاً إلى الإتيان بها.

وبعبارة أخرى: إنّ الأمر المتعلّق بالمركبّ واحد متعلّق بواحد، وليست الأجزاء متعلّقه للأمر، لعدم شيئيه لها في لحاظ الأمر عند لحاظ المركب، ولا يرى عند البعث إليه إلماصوره وحدائيته هي صورته المركب فانيه فيها الأجزاء، فهي تكون مغفولاً عنها، ولا تكون متعلّقه للأمر أصلاً، فالأمر لا يرى في تلك الملاحظه إللأمرأ واحداً، ولا يأمر إللأبأمر واحد، لكن هذا الأمر الوجداني يكون داعياً إلى إتيان الأجزاء بعين داعويته للمركب وحجّه عليها بعين حجّيته عليه، لكون المركب هو الأجزاء في لحاظ الوجدان والاضمحلال، والأجزاء هي المركب في لحاظ الكثرة والانحلال، وحيث إنّ المركب يتركب من الأجزاء وينحلّ إليها يكون الأمر به حجّه عليها لا بحجّيه مستقله، وداعياً إليها لا بداعويّه على حده (١).

والحاصل: أنّ الأجزاء لا تكون مأموراً بها عندنا، لا بالأمر النفسى، ولا بأبعاضه، ولا بالأمر الغيرى.

الرابع: أنّ النزاع في جريان البراءة في الأقلّ والأكثر وعدمه مبنيّ على القول بوضع الألفاظ للأعمّ من الصحيح والفاسد، وأمّا القائل بوضعها لخصوص الصحيح فلا يمكن له إجراء البراءة بالنسبه إلى الجزء المشكوك، لأنّ البراءة - على القول بجريانها - إنّما تجرى فيما إذا احرز عنوان المأمور به ولكن شككنا في صحّته وفساده في صورته خلّوه من الجزء المشكوك، وهذا مبنيّ

ص: ١٦٥

١- (١) قال الإمام الخميني «مدّ ظلّه» - على ما في تعليقه «أنوار الهدايه ٢: ٢٨١» -: ومن ذلك ينبغي أن يقال: إنّ في عقد البحث بأنّ الواجب يتردّد بين الأقلّ والأكثر لا يخلو من مسامحه، لأنّ الأمر متعلّق بالصورة الوجدانيه، وفي هذا اللحاظ لا أقلّ ولا أكثر في البين، وإنّما الدوران في صورته لحاظ الكثرة وباعتبار الانحلال، والأمر سهل، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

على القول بالأعم، وأما على القول بالصحيح فالشك في الصحه مساوق للشك في تحقق أصل العنوان.

بيان ما هو الحق في المقام

إذا عرفت هذه الأمور الأربعة نقول: لا مانع من جريان البراءة العقلية في الجزء المشكوك، فإنه لا ريب في أنا إذا شككنا في أن الشارع هل أمر بالمركب الفلاني أم لا؟ يحكم العقل بالبراءة ويجوز الترك، لقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، ولا ريب أيضاً في أنا لو علمنا بأن الشارع أمر بالصلاة مثلاً، وعلمنا أيضاً أن الصلاة مركبة في نظره من أجزاء ولكن لم يبين أجزائه أصلاً لحكم العقل أيضاً بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان.

فإذا علمنا بأمره بالصلاة مثلاً وبأنه يبين أن كل واحد من القراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم جزء لها، ولكن شككنا في جزئية السورة مثلاً. يحكم العقل بالبراءة عن السورة؛ لأن الشارع لم يبين جزئيتها، فلم تكن الحجج موجودة بالنسبة إليها، لتوقف الحجج في المركبات على مقدمتين:

أ - أن يأمر الشارع بالمركب.

ب - أن يبين أجزائها، وهذان الأمران موجودان بالنسبة إلى الأجزاء المعلومه، بخلاف الجزء المشكوك فيه، لعدم تبيينها من قبل الشارع، فلا يكون الأمر المتعلق بالمركب داعياً إليه، فإذا اجتهد العبد في تحصيل العلم بأجزاء المركب، وبذل جهده في التفحص عن الأدلة بمقدار ميسوره، وقامت الحجج على عده أجزاء للمركب، وعلم أن المولى قد أخذها فيه قطعاً، وشك في اعتبار شيء آخر جزءاً، فأتى بما قامت الحجج عليه، وترك غيرها مما هو مشكوك فيه، لا يعد عاصياً، ويكون العقاب على تركه بلا بيان ولا برهان.

إن قلت: كيف كان العلم الإجمالي منجزاً في المتباينين ولا يكون منجزاً في الأقل والأكثر الارتباطيين؟

قلت: ليس لنا علم إجمالي هاهنا، لأن الأمر بالصلاة مثلاً معلوم تفصيلاً لا إجمالاً، وهو متعلق بنفس الصلاة، لا بأجزائها، كما بينا في المطلب الثالث، فالأجزاء ليست مأموراً بها أصلاً حتى نقول: الواجب مرّد بين الأقل والأكثر، بل الواجب هو الصلاة فقط، ولكن نشكّ في أنّ أجزائها هل هي تسعة مثلاً- أو عشرة، والعقل يحكم بقبح العقاب بلا- بيان بالنسبة إلى الجزء العاشر المشكوك فيه.

الإشكالات على جريان البراءة في المقام

لكن هاهنا إشكالات كثيرة دقيقه لابدّ من التفصّل عنها:

دعوى رجوع الأقل والأكثر إلى المتباينين وجوابها

الإشكال الأوّل: أنّ متعلّق التكليف في الأقل والأكثر مرّد بين المتباينين في الواقع، لأنّ للمركّب الملتئم من الأقل صورة غير صورته المركّب الملتئم من الأكثر، فحقيقته المأمور به على فرض أن يكون هو الأقل مباينه لحقيقته على فرض أن يكون هو الأكثر، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر.

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

الأوّل: أنّ المأمور به لو كان شيئاً متحصّلاً من الأجزاء لكان بين الصورتين تباين وتغاير، إذ المتحصّل من تسعة أجزاء مثلاً مباين للمتحصّل من عشرة، كما أنّ المعجون الذي يحصل من أربعة أشياء غير الذي يحصل من خمسة، لكننا لم نقل به، بل قلنا بأنّ نسبة المركّب المأمور به إلى أجزائه نسبة المجمل إلى

المفصل، لا نسبة المتحصل إلى المحصل، إذ ليس للمركب الاعتباري حقيقه غير حقيقه أجزائه، فالصلاه المركبه من تسعه أجزاء لا تكون مغايره للصلاه المركبه من عشره، بل الصلاه المركبه من العشره هي عين الصلاه المركبه من التسعه مع انضمام جزء عاشر إليها.

والشاهد على هذا أنّ السوره مثلاً جزء للذاكر لها وليست بجزء للناسي لها، ومع ذلك لا تكون حقيقه الصلاه المأمور بها للذاكر غير حقيقه الصلاه المأمور بها للناسي.

الثاني: أنه لو كان الأقل والأكثر من قبيل المتباينين للزم الاحتياط بإتيان صلاتين: إحداهما: مركبه من الأجزاء حتى الجزء المشكوك فيه، ثانيتهما:

مركبه منها سواه، لا بإتيان الأكثر فقط.

هل المقام من قبيل الدوران بين الماهية اللابشرط وبشرط لا؟

الإشكال الثاني(1): أنّ وجوب الأقل مردّد بين المتباينين، إذ لو كان متعلّق التكليف هو الأقلّ لكان من قبيل الماهية اللابشرط عن الزيادة، ولو كان هو الأكثر لكان من قبيل الماهية بشرط انضمامها إلى الزيادة، ولا ريب في مباينه الماهية بشرط الشيء للماهية اللابشرط، لأنّ كلّاً منهما قسيم للآخر.

فوجوب الأقلّ إنّما يكون مردّداً بين المتباينين باعتبار اختلاف سنخى الوجوب الملحوظ لا بشرط أو بشرط شيء.

أقول: هذا المستشكل - كما تلاحظ كلامه - يقول بتباين الأقلّ المجرد

ص: ١٦٨

١- (١) نسب هذا الإشكال إلى المحقق صاحب الحاشية المفصّله على المعالم أخي صاحب الفصول، لكن ما في الحاشية غير هذا الإشكال، وسيجيء البحث عنه، لكن هذا أيضاً منسوب إليه، وهذا الإشكال يتحد مع الأوّل مآلاً، وهو أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر يرجع إلى الدوران بين المتباينين. منه مدّ ظلّه.

عن الزيادة مع الأقل المنضم إليها، ثم بتباين الوجوب المتعلق بالأقل على تقدير كونه مأموراً به فقط مع الوجوب المتعلق به على تقدير كونه مأموراً به بانضمام الزيادة المشكوكه، لكننا نكتفى بالجواب عن الأول، لوضوح فساد القول بتغاير الوجوبين، فنقول:

يرد عليه أولاً: الجواب الثانى عن الإشكال الأول، وهو أنه يجب على هذا المستشكل القول بوجوب إتيان صلاتين: إحداهما: هي الأكثر، والأخرى: هي الأقل، كما في المتباينين.

وثانياً: أن القول بكون الأقل ماهية بشرط شيء على تقدير كون المشكوك جزءاً للمأمور به، لا يستقيم، لأن البحث في جزئيه المشكوك، لا في شرطيته، وعلى تقدير كونه جزءاً لا فرق بينه وبين الأجزاء المعلومه، فكما أنه لا يصح التعبير عن الجزء المعلوم بالشرط لا يصح عن الجزء المشكوك أيضاً، لأن الأجزاء كلها في مرتبه واحده، والعلم والشك لا يغيران الواقع.

وثالثاً: أن الماهية اللابشرط على قسمين: الماهية اللابشرط المقسمى، والماهية اللابشرط القسمى.

والماهية اللابشرط المقسمى: هي أن يكون الملحوظ نفس الماهية بما هي هي، من دون أن يلاحظ معها شيء آخر أصلاً، حتى عدم لحاظ شيء آخر، وهذه على ثلاثة أقسام:

أ - الماهية بشرط الشيء، ب - الماهية بشرط لا، ج - الماهية اللابشرط القسمى، وهي التي تكون ملحوظه بانضمام عدم لحاظ شيء آخر معها بنحو يكون عدم لحاظ شيء آخر معها قيداً لها وملحوظاً معها.

فإن أراد المستشكل من الماهية اللابشرط، الماهية اللابشرط القسمى،

سَلَمْنَا وجود التباين بينها وبين الماهية بشرط الشيء، لكون كلّ منهما قسيماً للآخر، ولكنّه لم يرد هذا المعنى من الماهية اللابشرط، بدليل قوله بتحقق الاحتياط بإتيان الأكثر فقط ولا يجب على المكلف إتيان صلاتين، فمراده من الماهية اللابشرط هي الماهية اللابشرط المقسّمى، ولا تباين بينها وبين الماهية بشرط الشيء، كما هو واضح.

فالحاصل: أنّ الأقلّ متيقّن والزياده مشكوك فيها، فيجب الإتيان بالأقلّ وتجرى البراءة العقلية في الزياده.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في رفع الإشكال

وقد أجاب المحقّق النائيني رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر حيث قال:

إنّ الماهية لا بشرط والماهية بشرط شيء ليسا من المتباينين الذين لا جامع بينهما، فإنّ التقابل بينهما ليس من تقابل التضادّ، بل من تقابل العدم والملكه، فإنّ الماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بحيث يؤخذ العدم قيدياً في الماهية، وإلّا رجعت إلى الماهية بشرط لا، ويلزم تداخل أقسام الماهية، بل الماهية لا بشرط معناها عدم لحاظ شيء معها لا لحاظ العدم، ومن هنا قلنا: إنّ الإطلاق ليس أمراً وجودياً، بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد، خلافاً لما ينسب إلى المشهور - كما ذكرنا تفصيله في مبحث المطلق والمقيّد - فالماهية لا بشرط ليست مباينه بالهويّة والحقيقه للماهية بشرط شيء بحيث لا يوجد بينهما جامع، بل يجمعهما نفس الماهية، والتقابل بينهما إنّما يكون بمجرد الاعتبار واللحاظ.

ففي ما نحن فيه، الأقلّ يكون متيقّن الاعتبار على كلّ حال، سواء لوحظ

الواجب لا بشرط أو بشرط شيء، فإنّ التغيرات الاعتبارية لا يوجب خروج الأقلّ عن كونه متيقن الاعتبار (1)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في رفع الإشكال

ويرد عليه أولاً: أنّه أراد ب «الماهية اللابشرط» الماهية اللابشرط المقسمة، على ما هو ظاهر كلامه، حيث قال: «فإنّ الماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بحيث يؤخذ العدم قيدياً في الماهية» فمقصوده هو الماهية اللابشرط المقسمة، ومع ذلك جعل نفس الماهية جامع بينهما وبين الماهية بشرط الشيء، إذ قال: «بل يجمعهما نفس الماهية» مع أنّ نفس الماهية هي عين الماهية اللابشرط المقسمة، لا الأعمّ منها ومن الماهية بشرط الشيء كي تكون جامعاً بينهما.

وثانياً: ما ذهب إليه من أنّ المتضادّين لا جامع بينهما غير صحيح، لأنّ المثال الواضح للضدّين هو السواد والبياض، واللون جامع بينهما.

وثالثاً: لا- نسلم أنّه كلّما كان الدوران بين العدم والملكة تجرى البراءة، ألا ترى أنّه لو علم العبد بأنّ المولى أمر بإكرام إنسان ولكن لم يعلم أنّه أمر بإكرام إنسان أعمى وقال: «أكرم إنساناً أعمى» أو بإكرام إنسان بصير وقال:

«أكرم إنساناً بصيراً» لوجب عليه الاحتياط بإكرام إنسانين: أحدهما بصير، والآخر أعمى، فإثبات أنّ بين الماهية اللابشرط وبشرط شيء تقابل العدم والملكة لا التضادّ غير كافٍ لإجراء البراءة.

ورابعاً: أنّ صدر كلامه لا يلائم ذيله، لأنّه قال في الصدر: التقابل

ص: ١٧١

بين الماهية اللابشرط وبشرط شيء تقابل العدم والملكه، وقال في الذيل:

التقابل بينهما إنما يكون بمجرد الاعتبار، فإن هذين الكلامين لا- يتلانمان؛ لأن تقابل العدم والملكه من الأمور الحقيقيه، لا الاعتباريه، فانظر إلى وجدانك، هل لا تجد فرقاً بين الأعمى والبصير واقعاً؟ هل الفرق بينهما في عالم الاعتبار؟!

الأُمور الاعتباريه - كالزوجه - لا- توجب أمراً واقعياً، ألا ترى أن الإنسان بعد التزويج لا يتغير بالنسبه إليه قبل التزويج ولكن الشارع اعتبر الزوجه ورتب عليها آثاراً مثل جواز النظر والاستمتاع ووجوب النفقه، أما الإنسان الذى كان بصيراً ثم صار أعمى تغير واقعاً بعد حدوث العمى بالنسبه إليه قبله، فتقابل العدم والملكه أمر واقعى لا اعتبارى.

إن قلت: البحث إنما هو فى المركب الاعتبارى الذى ليس بين أجزائه تركيب واقعاً، ولكن الشارع اعتبرها مركباً، فالتقابل فيما نحن فيه وإن كان تقابل العدم والملكه، إلا أنه أمر اعتبارى.

قلت: إن التركيب فيما نحن فيه وإن كان باعتبار من الشارع، ولكن نفس الاعتبار أمر واقعى، انظر إلى وجدانك فإنك تجد الفرق واقعاً بين من اعتبر شيئاً ومن لم يعتبره، وأيضاً تجد الفرق واقعاً بين من اعتبر تركيب شيء من تسعه أمور وبين من اعتبر تركيبه من عشره، فالتقابل فيما نحن فيه أمر حقيقى واقعى لا اعتبارى.

والحاصل: أن جواب المحقق النائنى «أعلى الله مقامه» عن الإشكال مخدوش من جهات عديده.

الإشكال الثالث: أنّ جريان البراءة في الدوران بين الأقل والأكثر يتوقف على انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشكّ البدوي في زياده، وهذا غير متحقق في ما نحن فيه، لأنّ أمر الأقل دائر بين كونه واجباً نفسياً وبين كونه واجباً غيرياً، فلو كان في الواقع واجباً نفسياً يترتب على تركه العقاب، وإن كان واجباً غيرياً لم يترتب على تركه العقاب، فلا يحكم العقل بلزوم إتيان الأقل على أيّ تقدير، فلا يكون وجوب الأقل معلوماً تفصيلاً، فأين الانحلال!؟

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

الأول: يتوقف على تبين قاعده «المركب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه» فنقول: لا شكّ في أنّ للمركب وجوداً واحداً، وهو ما إذا تحقّق جميع أجزائه، فهل له عدم واحد أيضاً أو أعدام متكثّره بتكثّر الأجزاء؟

الحقّ أنّ عدمه أيضاً واحد، لأنّ نقيض الواحد واحد، ولو كان له أعدام كثيره للزم كثيراً ما ارتفاع النقيضين، وهو محال، فللمركب عدم واحد كما أنّ له وجوداً واحداً، لكن أسباب العدم متعدّده، فإنّ عدم الصلاه - مثلاً - تارة:

يكون بترك الركوع، وأخرى: بترك السجود، وهكذا.

إذا عرفت هذا فنقول: كما يترتب العقاب على ترك الأقل إذا كان واجباً نفسياً، يترتب على تركه أيضاً إذا كان واجباً غيرياً (1)، لأنّ العقاب إنّما هو لأجل ترك المأمور به، وتركه قد يكون بتركه رأساً وقد يكون بترك بعض

ص: ١٧٣

١- (١) التعبير بالوجوب الغيرى إنّما هو من باب المشى على مذهب الخصم، وإلّا فنحن لا نقول بالوجوب الغيرى للأقل، وإن كان الواجب هو الأكثر. منه مدّ ظلّه.

أجزائه، فلاريب في استحقاق العقوبه على ترك الأقل على أى تقدير، أى سواء كان واجباً نفسياً، لكونه هو المأمور به، أو غيرياً، لكون الأكثر هو المأمور به، فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالأقل على أى حال، وبجريان البراءه فى الزيادة، لأنها مشكوكه بالشك البدوى.

إن قلت: لو أتى بالأقل وكان الأكثر فى الواقع واجباً، لترك المأمور به وكان حاله كحال من تركه رأساً، فلم فرقت بينهما وقلت: يحكم العقل بعدم استحقاق العقوبه فى الأول واستحقاقها فى الثانى؟

قلت: الفرق بينهما واضح، لأنّ الأول وإن ترك المأمور به إلمائه معذور، لأنه أتى بما كان معلوماً والشارع لم يبين الزيادة المشكوكه، والعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، وأما الثانى فترك المأمور به بلا عذر، لأنه لم يأت بالمأمور به الواقعى ولا بما علم، فالفرق بينهما أنّ الأول تارك للمأمور به عن عذر، والثانى تارك له بلا عذر، فالأول لا يستحق العقوبه والثانى يستحقها.

الثانى: أنّ ترتب العقاب على الأقل وعدمه لا يرتبطان بالمقام، لعدم دوران انحلال العلم الإجمالى وعدمه مدارهما؛ إذ ليس البيان فى قاعده «قبح العقاب بلا- بيان» بمعنى بيان العقوبه، إذ ليس بيان العقاب على ترك المأمور به من وظائف الشارع، بل العقل هو الذى يحكم بترتب العقاب على مخالفه الأمر الإلزامى، ألا ترى أنّ المولى إذا أمر عبده بشىء وهو عصى يترتب على عصيانه استحقاق العقوبه، ولو عاقبه المولى لم يعد ظالماً وإن لم يبين العقاب ولا مقداره، فوظيفه الشارع بيان التكليف، وقولنا: «العقاب بلا- بيان قبيح» يكون بمعنى «العقاب بلا بيان التكليف قبيح» والبيان من ناحيه الشارع بالنسبه إلى الأقل موجود فرضاً، فإتيانه واجب على كل تقدير، ولكنّ البيان بالنسبه إلى الزيادة مفقود، فتجرى البراءه فيها، فعدم ترتب العقاب على ترك

الأقل على تقدير كونه واجباً غيرياً لا يرتبط بما نحن فيه ولا يقدح في انحلال العلم الإجمالي، فإن الأقل واجب تفصيلاً، فيجب الإتيان به، والزيادة مشكوكه، فتجرى البراءة فيها.

إشكال المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

الإشكال الرابع: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله وبينه بتقريبين:

الأول: أن الامتثال تارة: يكون علمياً تفصيلاً، وأخرى: علمياً إجمالياً، وثالثة: ظنيّاً، ورابعة: احتمالياً، ويجوز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي فيما إذا كان التكليف محتملاً غير معلوم، وأمّا إذا كان التكليف معلوماً تفصيلاً أو إجمالاً فلا يجوز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي، بل العقل يحكم بلزوم الامتثال العلمي، لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، والإتيان بالأقل امتثال احتمالي لا يكتفى به في المقام.

والعلم الإجمالي لا ينحل؛ لأن العلم التفصيلي بوجود الأقل لا بشرط أو بشرط شيء عين العلم الإجمالي، والتعبير مختلف، لأن وجود الأقل المعلوم تفصيلاً أمره دائر بين كونه لا بشرط وبين كونه بشرط شيء، ومثل هذا العلم التفصيلي يستحيل أن يوجب انحلال العلم الإجمالي، لأنه يلزم أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

التقريب الثاني: أن للجزء المشكوك جهتين:

الأولى: جهه لزوم الإتيان به من حيث هو، والعقل بالنسبة إلى هذه الجهه يحكم بالبراءة.

الثانية: جهه ارتباطيته وقيدته للأقل على تقدير جزئيته بحيث لو أتى المكلف بالأقل فقط فكأنه لم يأت شيئاً، والعقل لا يحكم بالبراءة بالنسبة إلى

هذه الجهة، لأنّه لا- يقدر على وضع الارتباطيّة والقيديّة ورفعهما، لأنّهما وظيفه الشارع، لا العقل، وحيث إنّه لا حكم للعقل من هذه الجهة فهو يحكم بلزوم إتيان الأكثر ليقطع بامتنال التكليف المعلوم (١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفي مقطعين من تقرّبه الأوّل نظر:

أ - أنّ الاشتغال اليقيني وإن كان يستدعي الفراغ اليقيني، إلّا أنّه يستدعيه بقدر الاشتغال، لا أكثر، والاشتغال اليقيني فيما نحن فيه يتعلّق بالأقلّ فقط، وأمّا الزائد فلم يكن معلوماً، لأنّ الحجّة قائمه على وجوب الأقلّ، وأمّا الزيادة فهي مشكوكٌ فيها.

ب - أنّ ما ذهب إليه من عدم انحلال العلم الإجمالي في المقام مردود، أوّلاً:

بأنّه مناقض لما تقدّم (٢) منه في الجواب عن إشكال صاحب الحاشية، فإنّه قال هناك: «الأقلّ متيقّن الاعتبار على أيّ تقدير والزيادة مشكوكٌ فيها» والتناقض بين هذين القولين واضح.

وثانياً: بأنّه ليس لنا علم إجمالي فيما نحن فيه كى يُقال: يلزم أن يكون موجّباً لانحلال نفسه، بل من أوّل الأمر نعلم بوجوب الأقلّ تفصيلاً ونشكّ في وجوب الزيادة، لكنّا إذا ضمّنا ذلك العلم التفصيلي إلى هذا الشكّ البدوي حصل لنا علم إجمالي بوجوب الأقلّ أو الأكثر، وتردّد وجوب الأقلّ بين كونه لا بشرط وبين كونه بشرط شيء لا يوجب بينهما تبايناً، لأنّ اللابشرط

ص: ١٧٦

١- (١) فوائد الأصول ٤: ١٥٩.

٢- (٢) راجع ص ١٧٠.

فى المقام عبارته عن اللابشرط المقسمى، ولا- يعقل أن تكون هى مباينه للماهية بشرط شىء، لأنّ الأولى مقسم للشانية وقسميها(1)، والمقسم فى كلّ تقسيم أعمّ من قسمه لا مباينه.

والملا-ك لتحقّق العلم الإجمالى أنّ التكليف فى كلّ من أطرافه لم يكن إلماً محتملاً والمقام ليس كذلك، لأنّ التكليف فى الأقلّ يكون معلوماً لا محتملاً.

ولو لم تسلّم هذا الملاك لتحقّق العلم الإجمالى لأمكن أن يقال بتحقيقه فى الأقلّ والأكثر الاستقلاليين أيضاً، لأننا نعلم مثلاً بأنّ علينا ديناً لزيد، لكنّه مرّد بين مائه تومان وبين مائه وخمسين توماناً، والاشتغال اليقيني بالدين يستدعى الفراغ اليقيني، فلو أعطينا مائه تومان لم يحصل الفراغ اليقيني، فوجب الاحتياط بإعطاء الأكثر، ولم يقل أحد ولا أنتم بوجوب الاحتياط فى الأقلّ والأكثر الاستقلاليين، وليس سرّه إلّا أنّه لم يكن لنا علم إجمالى، بل علم تفصيلى بالأقلّ وشكّ بدوى بالنسبه إلى الأكثر، لكن إذا ضمنا العلم إلى الشكّ حصل لنا علم إجمالى، وما نحن فيه - أعنى: الأقلّ والأكثر الارتباطيين - أيضاً كذلك.

والجواب عن التقريب الثانى: أنّ قوله رحمه الله: «وضع الارتباطية والقيديّة ورفعهما وظيفه الشارع، لا- العقل» صحيح، ولكنّ البراءة العقليّة ليست بمعنى حكم العقل برفع الارتباطية والقيديّة، بل بمعنى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، يعنى حيث لم يبيّن الشارع ارتباط المشكوك بالأقلّ وتقييد الأقلّ به فلو اكتفينا بإتيان الأقلّ وكان المشكوك جزءاً فى الواقع لحكم العقل بقبح العقاب، لأنّه بلا بيان وحجّه، فكما أنّ العقل يحكم

ص: ١٧٧

١- (١) وهما: الماهية بشرط لا، واللابشرط المقسمى. م ح - ى.

بقبح العقاب بلا بيان من جهة احتمال جزئيه المشكوك يحكم أيضاً به من جهة احتمال ارتباطيته وقيدته.
والحاصل: أنّ ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله غير تامّ أيضاً، ولا يمنع من إجراء البراءة العقلية في المقام.

كلام صاحب «هدايه المسترشدين» في المسأله

الإشكال الخامس: ما أفاده المحقق صاحب الحاشيه الكبيره على «المعالم» المسّماه ب «هدايه المسترشدين» وهو شبيه بالإشكال الأوّل.

وحاصله: أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر يرجع إلى الدوران بين المتباينين، لأنّ الأقلّ غير موجود في الأكثر، بل الموجود فيه أجزاء الأقلّ، وأمّا نفس الأقلّ منفرداً فله صورته غير صورته منضمّاً إلى المشكوك، والحاصل من الأقلّ منفرداً مغاير للحاصل منه منضمّاً إلى المشكوك، فالتكليف تعلق مثلاً بالصلاه المرّدده بين الأقلّ والأكثر، وحيث إنّهما متغايران صوراً فالدوران يكون واقعاً بين المتباينين، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر، لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

وهذا الإشكال وإن كان يجرى في الأقلّ والأكثر الاستقلاليين أيضاً، فإنّ صورته الأقلّ منفرداً غير صورته منضمّاً إلى المشكوك، والحاصل من الأقلّ غير الحاصل من الأكثر فيهما أيضاً.

لكن بينهما فرق، وهو أنّ الأقلّ متعلّق لغرض المولى في الاستقلاليين قطعاً، لأنّه إمّا تمام غرضه أو بعضه، فإتيانه يتحقّق غرض المولى إمّا بالجملة أو في الجملة، بخلاف الارتباطيين، فإنّ غرض المولى لم يتعلّق بالأقلّ أصلاً على

تقدير تعلق التكليف بالأكثر، لأجل الارتباط، فيأتين الأقل لا يتحقق الغرض أصلاً، لا تمامه ولا في الجملة (١).

نقد ما أفاده المحقق الشيخ محمد تقي الاصفهاني في المقام

وفيه: أن ما ذكرنا في كيفية تركيب المركبات الاعتبارية - من أن الأجزاء في لحاظ الوحده مركب - ليس المقصود منه أن المركب الاعتباري له صورته أخرى وحدائيه تكون تلك الصورته نسبتها إلى الأجزاء نسبة المتحصّل إلى المحصّل، ويكون الأمر متعلقاً بالصورته التي هي حقيقته أخرى وراء الأجزاء، حتى يكون المتحصّل من عدّه أجزاء غير المتحصّل من عدّه أخرى أكثر، بل ليس للمركب تحصيل إلّاتحصّل الأجزاء، فهو هي، وهي هو، لكنّ العقل قد يرى الأجزاء في لحاظ الوحده، وقد يرى الكثرات، واختلاف ملاحظه العقل لا يوجب اختلافاً جوهرياً في الملحوظ.

وبالجملة: ليس الاختلاف بين الأقل والأكثر إلّابالأقلّيه والأكثرية لا غير، فهما مشتركان في عدّه أجزاء، وممتازان في بعض أجزاء أخرى، وليس اختلافهما في الأجزاء الداخلة في الأقل، بل في الزيادة، ومجرد لحاظ العقل للأجزاء بنحو الوحده لا يوجب تباين الملحوظ لملاحظ آخر.

وبناءً على هذا فلا إشكال في أن الحجّه قائمه على وجوب إتيان الأقل، والزيادة مشكوك فيها لم تقم حجّه عليها.

هذا مضافاً إلى أن ما ذكره هذا المحقق الكبير من إيجاب تباين الصورتين للاحتياط لازمه تكرار المركب بإتيانه تارة في صورته الأقل، وأخرى في

ص: ١٧٩

صوره الأ-كثر، ولا- يكاد يكفي إتيان الأ-كثر كما لا يخفى، فالاتفاق على جواز الاكتفاء بالأكثر شاهد لما قلناه، وهو أن صورته الأقل في ضمن الأكثر ليست مغايره لصورته مستقلاً، وليس بين الأقل والأكثر تباين وتغاير، وإلا فلم يجز الاقتصار على الأكثر.

إشكال صاحب «الكفايه» على جريان البراءه العقليه في المقام

الإشكال السادس: ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه وقربه بتقريبين:

أ - أن انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي بالنسبه إلى الزائد وإجراء البراءه فيه مستلزم للخلف، لأنّ نتيجته القول بالانحلال تهدم مبنى القول بالانحلال، توضيحه: أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل فعلاً إنّما يتحقق إذا كان التكليف منجزاً مطلقاً، سواء تعلق بالأقل أو بالأكثر، وأما إن لم يكن منجزاً على تقدير تعلقه بالأكثر فلم يكن الأكثر واجباً نفسياً، فلم يكن الأقل واجباً غيرياً، فلم يكن وجوبه الفعلي معلوماً بالتفصيل، فالعلم التفصيلي بوجوب الأقل فعلاً على كلّ تقدير مبنى على أن التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر أيضاً يبلغ مرتبه التنجز، مع أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل فعلاً يقتضى جريان البراءه في الزائد المشكوك، ومعنى جريان البراءه فيه أن التكليف لو تعلق بالأ-كثر لم يبلغ مرتبه التنجز، فنتيجته القول بالانحلال تهدم مبنى نفسه، وهو خلف.

ب - أن الانحلال مستلزم للمحال، لأنّ وجوده مستلزم لعدمه، توضيحه:

أنّ الانحلال هاهنا يكون بمعنى تحقق العلم التفصيلي بوجوب الأقل فعلاً والشك البدوي بالنسبه إلى الأكثر، وهو يستلزم عدم تنجز التكليف إلا إذا كان متعلقاً بالأقل، وهو يستلزم عدم وجوب الأقل على كلّ تقدير، وهو

يستلزم بقاء العلم الإجمالي، فيلزم من وجود الانحلال عدمه، وهو محال، فالانحلال المستلزم لذلك محال (١).

هذا توضيح ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

ويمكن تقريب كلامه بوجه ثالث أيضاً:

وهو أنّ العلم التفصيلي متولد من العلم الإجمالي ومسبب عنه، إذ لو لم يكن العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر لم يتحقق العلم التفصيلي بوجوب الأقل، والمعلول لا يعقل أن يهدم علته، لأنّ قوام المعلول بالعلّه، فلا يمكن انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي هاهنا.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسألة

ويرد على ما ذكره من التقرّيبين للإشكال: أنّه مبنيّ على القول بالوجوب الغيري المتعلّق بالأجزاء المترشّح من الوجوب النفسي المتعلّق بالمركب، ونحن لا نقول به، فإنّ المقدمه لا تكون واجبه بالوجوب الغيري، وإنّما الداعي إلى إتيانها حكم العقل بلزوم إتيانها. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ النزاع في وجوب المقدمه إنّما هو في المقدمات الخارجيه، وأمّا الأجزاء فكثير من القائلين بوجوب المقدمه قالوا بعدم وجوبها، بل بعضهم أنكروا مقدميتها، ونحن وإن قلنا بمقدميه الأجزاء، إلّا أنّنا لم نقل بوجوبها الغيري الشرعي، ولا بلزومها العقلي، بل قلنا في مقدمات هذا البحث: إنّ الداعي إلى إتيان الأجزاء هو الأمر بالمركب، لأنّ المركب هو الأجزاء (٢).

ص: ١٨١

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٣.

٢- (٢) راجع ص ١٦٣.

وأما ما ذكرناه من التقريب الثالث: فجوابه أنه ليس لنا علم إجمالي في موارد الدوران بين الأقل والأكثر، بل نعلم تفصيلاً بوجود الأقل ونشك في وجوب الأ-كثر، لكننا إذا ضمنا هذا العلم إلى هذا الشكّ يحصل لنا صورته علم إجمالي، فالعلم الإجمالي ليس عله لتحقّق العلم التفصيلي حتى يقال: كيف يعقل أن يزيل المعلول علته ويبقى نفسه مع أن قوامه بها؟!

والحاصل: أن ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله من الإشكال لا يتمّ، لا بالتقريبين المذكورين في كلامه، ولا بالتقريب الذي ذكرناه.

ما يقتضيه القول بتبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد في المقام

الإشكال السابع: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله وأجاب عنه، لكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله لم يرتض الجواب واعتمد على الإشكال.

وهو أن الأوامر والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة في متعلّقاتها عند العدليّة (1)، وبعبارة أخرى: الواجبات الشرعيّة أطفاف في الواجبات العقلية عند العدليّة، أي للواجبات الشرعيّة مصالح في متعلّقاتها لا- يعلمها العقل، ولو علم بها لحكم هو أيضاً بالوجوب.

فإذا أمر الشارع بشيء - كالصلاة - فلا- يخلو الواقع من أمرين: إمّا أن يكون متعلّق الأمر واقعاً هو المصلحة التي في الصلاة، ولكنه أمر بالصلاة إرشاداً إلى أن المصلحة المأمور بها لا- يمكن أن تتحقّق إلّا بإتيان الصلاة، فالأمر المولوي تعلّق بالعرض والمصلحة، وما تعلّق بالصلاة أمر إرشادي، فالمأمور به واقعاً هو الغرض والمصلحة، وإمّا أن يكون متعلّق الأمر المولوي نفس الصلاة،

ص: ١٨٢

١- (١) وهم «المعتزلة» و «الإمامية». منه مدّ ظلّه.

ولكنّ المصلحه علّه لصدور الأمر.

فإن كان متعلّق الأمر هو المصلحه فوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر في ما نحن فيه واضح، لأنّ المكلف عند إتيان الأقل لم يعلم بتحقيق المحض للمأمور به المعلوم، والاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، فلا بدّ له من إتيان الأكثر لكي يعلم بتحقيق المأمور به.

وإن كان متعلّقه نفس الصلاه يجب الاحتياط بإتيان الأكثر أيضاً، لأنّ الأمر وإن تعلّق بالصلاه لا بالمصلحه، إلّا أنّ الأمر بالصلاه معلول ومسبّب عن المصلحه، فالأمر موجود ما دامت المصلحه موجوده، فلا بدّ من الإتيان بالأكثر حتّى نعلم بتحقيق غرض المولى - وهو المصلحه - فنعلم بسقوط الأمر، وأما إن اقتصرنا بإتيان الأقل فلم نعلم بتحقيق الغرض، فلم نعلم بسقوط الأمر، والعلم بالاشتغال وثبوت الأمر يستدعى العلم بالفراغ وسقوط الأمر (١).

هذا توضيح الإشكال المذكور في كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله.

والجواب عنه مبني على ملاحظه منشأ القول بتبعيه الأوامر والنواهي الشرعيه للمصالح والمفاسد النفس الأمرية في متعلقاتها، فنقول:

إذا راجعنا الكتب الكلامية نرى بحثاً بين الأشاعره والعدليّه، وهو أنّه هل يمكن الإراده الجزائية في أفعال الله تعالى أم لا؟

قالت الأشاعره: نعم، ولعلّ الوجه في نظرهم أنّه تعالى قادر على كلّ شيء، فعّال لما يشاء، فلا يلزم أن يكون لإراداته تعالى منشأ عقلائي.

وقالت العدليّه: لا، بل لا بدّ لإرادته تعالى المتعلّقه بأفعاله غرض عقلائي،

ص: ١٨٣

١- (١) فرائد الأصول ٢: ٣١٩.

ولا يجوز الإرادة الجزائية، كما أنّ إرادتنا المتعلقة بأفعالنا لا تتحقّق إلّا بعد تصوّر الفعل والتصديق بفائدته، فلا بدّ من أن يكون في متعلّق الأمر مصلحه، لأنّ الأمر فعل من أفعاله تعالى، وإرادته تحتاج إلى غرض، وهو المصلحه التي تكون في متعلّقه، وإلّا يلزم الإرادة الجزائية بالنسبه إلى أفعاله تعالى، وهي مستحيله.

هذا ما ذهب إليه العدليّه.

أقول: لا إشكال في أنّ الإرادة الجزائية ممتنع، لكن لا بدّ لنا من أن نبحث في أنّ التخلّص عن الإرادة الجزائية بالنسبه إلى أفعاله تعالى منحصر في القول بتبعيّه الأوامر والنواهي لمصالح ومفاسد في متعلّقاتهما كي يلزم علينا الالتزام إمّا بكونهما مأموراً به ومنهياً عنه واقعاً أو بكونهما غرضاً للأمر والنهي، أو يمكن التخلّص عن الجزاف بوجه آخر؟

الحقّ أنّ التخلّص عنه لا ينحصر في الطريقتين المذكورين في الإشكال، بل يمكن دفع الجزاف بطريقتين آخريّن أيضاً:

أ - أنّه يمكن أن يكون نفس الصلاه مثلاً مصلحه ومحبوبه للشارع، حيث إنّها تتضمّن التكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها، لا أنّها شيء فيه المصلحه حتّى تكون الصلاه والمصلحه شيئان: أحدهما يؤثّر في تحقّق الآخر، فلا مانع من أن يكون أمر الشارع لأجل نفس الصلاه التي هي بنفسها مصلحه ومحبوبه، فإذا شككنا في أنّ الصلاه هي الأقلّ أو الأكثر علمنا تفصيلاً بأنّ الأجزاء المعلومه - أي الأقلّ - محبوبه له تعالى وشككنا بالشكّ البدوي في محبوبيه الجزء المشكوك، فتجرى البراءه فيه.

ب - أنّه يمكن أن يكون في نفس «الأمر» و«النهي» مصلحه - كما عليه

بعض العدليّه - ولأجلها صدر الأمر والنهي من قبل الشارع، وبمجرد صدورهما تتحقّق المصلحه التي هي غرضه، لكنّ العقل يحكم بإتيان الأمور به وترك المنهي عنه لأجل الموليّه والعبوديّه، فإذا دار الأمر في الأمور به بين الأقلّ والأكثر يحكم العقل بلزوم إتيان ما وصل إلينا بيانه وهو الأقلّ، وبالنسبه إلى غيره يحكم بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان.

فأتضح ممّا ذكرنا أنّ امتناع الإراده الجزافيه عليه تعالى لا- يلازم عقلاً- وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر في الدوران بين الأقلّ والأكثر، فلا يمنع من إجراء البراءه العقلية.

على أنّا لو فرضنا أنّ دفع الجزاف منحصر فيما ذهب إليه المشهور من العدليّه - من تبعيّه الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد التي في متعلقاتهما - لما تمّ الإشكال على طريقه الثاني، وهو أن تكون المصلحه غايه وغرضاً للأمر من دون أن تكون نفسها مأموراً بها، فإنّنا وإن كنّا شاكّين في سقوط الغرض بإتيان الأقلّ، لكن نمنع من أن يكون بقاء الغرض واقعاً مساوفاً لبقاء الأمر، حتّى يكون الشكّ في سقوطه مستلزماً للشكّ في سقوط الأمر - كما عليه المحقّق الخراساني رحمه الله (١) - فإنّ المولى إذا أمر عبده بتحصيل معجون مرّكب لغرض وأعطاه مكتوباً فيه الأجزاء التي يتركّب منها المعجون وأمره بتحصيل هذه الأجزاء وجعلها معجوناً مرّكباً، ثمّ العبد شكّ في أنّ الشىء الفلاني الذي لم يكن في المكتوب يكون جزءاً للمعجون أيضاً ومؤثراً في الغرض الذي لأجله أمر المولى بتحصيل المعجون أو لا، فهل ترى العقل يحكم بتحصيل المشكوك وجعله جزءاً للمعجون أيضاً؟! أين حكم العقل بهذا؟!!

ص: ١٨٥

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٤.

بل العقل يحكم بلزوم تركيب ما فى المكتوب وهو الأجزاء المعلومه ويحكم أيضاً بأنه لو لم يتحصّل غرض المولى بها لم يجر له عقاب العبد، لأنّه بلا بيان، وهو قبيح.

وما نحن فيه هكذا، فإنّ العقل يأمر بإتيان المعلوم وهو الأقلّ، ولو كان غرضه تعالى لم يحصل إلّابالأكثر لما جاز له العقوبه عقلاً، لأنّها بلا حجّه وبيان.

نعم، لو قلنا بأنّ دفع الجزاف منحصر فيما ذهب إليه المشهور من العدليه لتّم الإشكال على الطريق الأوّل، وهو أن تكون المصالح والمفاسد الواقعيّه هى المأمور بها والمنهى عنها واقعاً ويكون الأمر والنهى المتعلّقان بالصلاه والخمر مثلاً إرشاديين، لأنّنا إذا أتينا بالأقلّ شككنا فى أنّ المحصّل للمأمور به هل تحقّق أم لا؟

لكنّا ذكرنا لدفع الجزاف طريقين آخرين، فلا ينحصر الدفع فيما ذهب إليه المشهور من العدليه.

على أنّه من قبيل الشكّ فى المحصّل الذى للبحث عنه مقام آخر كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

هل اعتبار «قصد القربه» يمنع من إجراء البراءه فى المقام؟

الإشكال الثامن(1): أنّ أمر الأقلّ دائر بين أن يكون واجباً نفسياً وبين أن يكون واجباً غيرياً، وعلى الأوّل يكون صالحاً للتقرب، لا على الثانى، لأنّ المقرب هو الواجب النفسى، وأمّا الواجب الغيرى فهو توصلى غير صالح

ص: ١٨٦

١- (١) هذا الإشكال يختصّ بالواجبات التعبدية، ولا يجرى فى التوصليات. منه مدّ ظلّه.

للمقرَّبِ، وأما الأكثر فهو صالح للمقرَّبِ قطعاً، لأنَّ الأمر المتعلِّق به نفسى، سواء كان الواجب هو الأقلُّ أو الأكثر، فمَن أتى بالأقلِّ لا يمكن له قصد التقرُّب المعتبر فى العباده، لأنَّه لا يعلم أنَّه واجب نفسى، لاحتمال تعلُّق الأمر النفسى بالأكثر وكون الأمر بالأقلِّ غيرتاً توصيئياً، وأما من أتى بالأكثر تمشياً منه قصد القربه، لعلمه بتعلُّق الأمر النفسى به على كلِّ تقدير، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر لرعايه قصد القربه.

والجواب عنه أولاً: أنَّه لا دليل على اعتبار «قصد القربه» بنفس هذا العنوان الذى صار معروفاً بين الفقهاء فى العبادات، بل الحقُّ ما ذهب إليه سيِّدنا الأستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله وأثبتناه فى تقريرات صلاته، وهو أنَّه يعتبر فى العبادات أن لا يكون الداعى على إتيانها ما يمنع عن قرينه العمل، كالرياء والعجب، بل لا بدَّ من أن يؤتى بها بداعى الأمر بها فقط، فقد ورد فى ذمِّ الرياء والعجب وأمثالهما وفى بطلان العمل بداعى هذه الأمور روايات كثيره، لكن لم يدلِّ دليل على وجوب «قصد القربه» بهذا العنوان المخصوص، فالمعتبر فى العبادات أن يكون العبد منبعتاً ببعث الشارع ومتحرِّكاً بتحريكه وفاعلاً بداعى أمره، وهو كما يتمشى من الآتى بالأكثر يتمشى أيضاً من الآتى بالأقلِّ، إذ لا فرق بينهما إلَّا فى أنَّ الأول لا يقول بانحلال العلم الإجمالى، فيقول بوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر، لأنَّ الاشتغال اليقيني يستدعى البراءه اليقينيته، بخلاف الثانى، فإنَّه يقول بالانحلال، أو بعدم تحقُّق علم إجمالى أصلاً - كما قلنا به - فيقول بعدم وجوب الاحتياط، بل يجرى البراءه بالنسبه إلى الزائد المشكوك.

وهذا الفرق غير مؤثِّر فى إتيان العمل بداعى الأمر وعدمه، فإنَّه لا ريب فى

أن كليهما يأتيان بالعمل بداعي أمره.

أمّا من أتى بالأقلّ لأجل الرياء والعجب وأمثالهما فعمله وإن كان باطلاً إلّا أنّه ليس محللاً للنزاع، فإنّ الآتى بالأكثر أيضاً لو قصد الرياء وأمثاله لكان عمله باطلاً غير مقرّب.

وثانياً: نحن لا نقول بالوجوب الغيرى للأقلّ على تقدير كون المأمور به هو الأكثر، بل المكلف يأتي بأجزاء الواجب بداعي الأمر الذى تعلّق بالمركب، فإذا سألنا المصلّى عن عله ركوعه مثلاً، يقول: لأجل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) ولا يقول: لأجل الأمر الغيرى المترشّح من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» وذلك لأنّ المركب والأجزاء شىء واحد، والفرق بينهما إنّما هو بالإجمال والتفصيل، فمبنى هذا الإشكال - وهو أنّ الأمر لو كان متعلّقاً بالأكثر واقعاً فوجوب الأقلّ يكون غيريّاً غير صالح للمقرّب - باطل، فالإشكال أيضاً يكون باطلاً.

فقد ثبت جريان البراءة العقلية فى موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر إذا كان المشكوك جزءاً.

المقام الثانى: فى البراءة الشرعية

ولابدّ هاهنا من البحث تارة: بناءً على القول بجريان البراءة العقلية فى البحث السابق، وأخرى: بناءً على القول بعدمه، فنقول:

أمّا بناءً على جريان البراءة العقلية، وبعبارة أخرى: بناءً على القول بانحلال العلم الإجمالى، أو بعدم وجوده رأساً - كما قلنا به - فلا شكّ فى جريان البراءة الشرعية بالنسبة إلى الحكم التكليفى وهو وجوب الأكثر، فإنّه أمرٌ مشكوك

ص: ١٨٨

١- (١) وردت فى آيات كثيرة، منها: سورة البقرة: ٤٣.

فيه بالشك البدوي، فيعمّه حديث الرفع، ولا- شك في جريانها أيضاً بالنسبه إلى الحكم الوضعي، وهو الجزئي لو قلنا بكون الجزئي من الأحكام الوضعيه التي وضعها ورفعها بيد الشارع، فإن جزئي المشكوك ممّا لا تعلم، فيعمّها حديث الرفع. وأمّا بناءً على عدم الانحلال فوق الخلاف بينهم.

نظريه صاحب الكفايه رحمه الله في جريان البراءه الشرعيه في المقام

فالمحقق الخراساني رحمه الله مع ذهابه في المبحث السابق إلى عدم الانحلال ولزوم الاحتياط عقلاً- ذهب هاهنا إلى جريان البراءه الشرعيه ولم يفصل بين القول بكون العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه وبين القول بكونه مقتضياً له (١). وسيجيء بيان كفيته جريانها عند المحقق الخراساني رحمه الله.

ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المسأله

لكنّ المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي رحمه الله فضّل وقال بعدم جريان البراءه الشرعيه بناءً على كون العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وبجريانها بناءً على كونه مقتضياً له مؤثراً فيه لو لم يمنع عنه مانع (٢).

بيان ما هو الحق في المقام

ومقتضى التحقيق أن يقال: بناءً على عدم الانحلال لا- مجال لجريان البراءه الشرعيه أصلاً، وإن كان العلم الإجمالي مقتضياً لوجوب الموافقه القطعيه.

ص: ١٨٩

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٦.

٢- (٢) نهايه الأفكار ٣: ٣٨٩.

وذلك لأنّ الدليل على البراءة الشرعيّة هو حديث الرفع، وهذا الحديث لا يصلح لأن يتمسك به هاهنا إلّا بأحد وجوه ثلاثه:

أ - أن يرفع به الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر، فإنّه ممّا لا يعلم، فيرفعه حديث الرفع.

ب - أن يرفع به الحكم الوضعى، أعنى الجزئيه، كجزئيه السوره للصلاه، فإنّها مشكوكه فرضاً، فيرفعهما الحديث.

ج - أن يرفع به الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوك، فإنّه أيضاً ممّا لا يعلم، فيعمّه الحديث.

نقد الوجوه المتصوره فى جريان حديث الرفع فى المقام

لكن كلّ هذه الوجوه باطله.

أمّا الأول: فلاّنه معارض بجريان أصله البراءة الشرعيّة بالنسبه إلى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، فإنّه كما كان الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر ممّا لا يعلم، فكذلك الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، وحيث لا يمكن جريان الحديث فى كليهما للزوم المخالفه القطعيّه العمليّه للتكليف المعلوم تعارض الأصلان، فلا يجرى الأصل، لا فى ناحيه الأكثر ولا فى ناحيه الأقلّ.

لا- يقال: أصل الوجوب فى الأقلّ - مع قطع النظر عن كونه نفسياً أو غيريّاً - متيقن، لأنّه لا يخلو من أن يكون واجباً نفسياً أو غيريّاً، فأصل الوجوب فيه معلوم، فلا مجال لجريان البراءة فيه، ولكنّه فى الأكثر مشكوك فيه، فالحديث يعمّه ويرفعه بلا معارض.

فإنّه يقال: أصل الوجوب ليس مجعولاً شرعيّاً، بل المجعول من قبل الشارع خصوص الوجوب النفسى أو الغيرى، ولكن أصل الوجوب جامع انتزاعى

لهما، والشاهد على هذا أنّ الوجوب أمر اعتبارى، والشارع إنّما يعتبر الوجوب النفسى أو الغيرى لا أصل الوجوب، فإذا كان أصل الوجوب منتزعاً من نوعيه فلا- يتمكّن الشارع من رفعه، لأنّه لا يكاد يرفع إلّما كان وضعه بيده، فلا يكاد يندرج أصل الوجوب المشكوك فى الأكثر تحت حديث الرفع.

لا- يقال: جريان الأصول إنّما يكون بلحاظ الأثر الشرعى لها، وأمّا إذا لم يكن للأصل أثر شرعى فلا يكاد يكون جارياً، وأصالة البراءة فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأ-كثر تكون ذات أثر شرعى، وهو عدم لزوم الإتيان بالجزء المشكوك، بخلاف الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، إذ ليس له أثر شرعى، لأنّ الأقلّ يجب إتيانه بلا ريب، فحديث الرفع لا يمكن أن يرفع الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ بلحاظ عدم لزوم الإتيان به، ولا يتصوّر له أثر آخر.

والحاصل: أنّ الأصل فى ناحيه الأكثر ذو أثر شرعى، لا فى ناحيه الأقلّ، فلا يجرى فى الثانى، ويجرى فى الأوّل بلا معارض.

فإنّه يقال: لا- يشترط أن يكون للأصل أثر شرعى فى جميع الموارد، بل يكفى فى جريانه ترتّب الأثر عليه فى بعض الموارد، والأصل فى ناحيه الأقلّ وإن كان بلا أثر فيما نحن فيه، إلّا أنّ له أثراً فى مورد تعذّر المشكوك.

توضيح ذلك: أنّ الأقلّ لو كان واجباً نفسياً لوجب الإتيان به حتّى عند تعذّر الجزء المشكوك، وإلّا فلا، بل سقط التكليف رأساً، فإذا تعذّرت السوره وشككنا فى أنّ سائر الأجزاء هل هى واجبه بالوجوب النفسى، فيجب الإتيان بها، أم لا، فيسقط التكليف رأساً، فأصل البراءة الشرعيّه حينئذٍ يحكم برفع الوجوب النفسى وأثره عدم لزوم الإتيان بسائر الأجزاء، فالأصل

فى ناحيه الأقل وإن لم يكن له أثر فيما نحن فيه، إلّا أنّ له أثراً فى بعض موارد، وهذا كافٍ فى جريانه فى جميع الموارد.

والحاصل: أنّ جريان الأصل الشرعى - المستفاد من مثل «حديث الرفع» - فى الواجب النفسى المتعلق بالأكثر معارض بجريانه فى الواجب النفسى المتعلق بالأقل، فلا يجرى فى واحد منهما.

كلام صاحب الكفايه فى كيفيه جريان حديث الرفع فى المقام

وأما الثانى - أعنى جريان البراءه الشرعيه بالنسبه إلى الجزئيه -: فالمحقق الخراسانى رحمه الله قال به فى الكفايه، حيث قال: وأما النقل فالظاهر أنّ عموم مثل «حديث الرفع» قاضٍ برفع جزئيه ما شكك فى جزئيه، فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عمّا تردد أمره بين الأقل والأكثر ويعينه فى الأول (١).

ثمّ أورد إشكالاً وأجاب عنه بقوله:

لا- يقال: إنّ جزئيه السوره المجهوله مثلاً ليست بمجعوله (٢)، وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرفع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر بعد العلم، مع أنّه عقلى وليس إلّامن باب

ص: ١٩٢

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٦.

٢- (٢) اختلفوا فى إمكان تعلق الجعل بالأحكام الوضعيه، وفصل المحقق الخراسانى رحمه الله بين أقسامها بقوله: والتحقيق أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء: منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعى إلّاتباعاً للتكليف، ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه وتبعاً للتكليف. ثمّ جعل الجزئيه من القسم الثانى، حيث قال: وأما النحو الثانى: فهو كالجزئيه والشرطيّه والمانعيّه والقاطعيّه لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعته، حيث إنّ اتّصاف شىء بجزئيه المأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلّابالأمر بجمله امور مقّيده بأمر وجودى أو عدمى، إنتهى موضع الحاجه من كلامه. كفايه الأصول: ٤٥٥. م ح - ى.

وجوب الإطاعة عقلاً.

لأنه يقال: إنَّ الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلّا أنّها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كافٍ في صحّح رفعها(١)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسألة

أقول: لا تجرى البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الجزئية بناءً على ما اختاره الأعظم - ومنهم المحقق الخراساني رحمه الله - من عدم تطرّق الجعل التشريعي إلى مثل الجزئية إلّا تبعاً للتكليف، وما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله في توجيه جريانها غير تام.

وذلك لأنّ جعل الجزئية إذا كان بجعل منشأ انتزاعها كان رفعها أيضاً برفعها، ولا يمكن رفعها مستقلاً، ومنشأ انتزاعها هو الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر، وقد عرفت أنّ رفعه معارض لرفع الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ.

نعم، لو كانت الجزئية قابله للوضع والرفع تشريعاً بنحو الاستقلال لصحّ التمسك بحديث الرفع في المقام.

لكنّ جلّ العلماء بل كلّ الأعظم منهم قالوا بعدم تطرّق الجعل إليها إلّا تبعاً للتكليف.

ولا عجب من المحقق الخراساني رحمه الله فيما ذكره هاهنا، فإنّه لم يتعرّض إلّا لجريان البراءة الشرعيّة في الجزئية، ولكن العجب من المحقق العراقي رحمه الله حيث

ص: ١٩٣

استشكل على جريان البراءة الشرعيه في الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر بأنه معارض بالأصل الجارى في ناحيه الأقل، ومع ذلك ذهب إلى جريان البراءة في الجزئيه، واستدلّ عليه بعين ما استدلّ به صاحب الكفايه رحمه الله (1).

ولم يشعر بأنه يرجع إلى جريان البراءة في الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر ويرد عليه ما أورده عليه.

وأما الثالث - أعنى جريان الأصل في الوجوب الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك :- فيرد عليه أنه مبنى على وجوب المقدمه وشمول البحث في مقدمه الواجب للمقدمات الداخليه، ونحن لا نقول بوجوب المقدمه أولاً، والقائلون بوجوبها الغيرى لا يقولون به إلا في المقدمات الخارجيه ثانياً.

وهاهنا إشكال آخر يتضح بملاحظه أمرين:

أ - أن الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه وجوب شرعى مسبب عن الوجوب الشرعى النفسى المتعلق بذى المقدمه، فالسبب والمسبب مجعولان شرعاً، لكن السببيه تكون عقليه، وبعبارة اخرى: الوجوب الغيرى لازم للوجوب النفسى ومسبب عنه والحاكم بالملازمه هو العقل، ولذا عدّ بحث مقدمه الواجب من أبحاث الملازمات العقليه، لا من مباحث الألفاظ.

ب - أن السببيه بين الشئيين إذا كانت شرعيه - بمعنى أن الشارع بين تأثير السبب في المسبب، مثل أن يقول: نجاسه الملاقى سبب لنجاسه الملاقى - فالأصل الجارى في السبب مانع عن جريان الأصل في المسبب.

نعم، لو لم يجر الأصل في ناحيه السبب لابتلائه بمانع - كالتعارض - فلا مانع من جريانه في ناحيه المسبب، فالسببيه الشرعيه موجب لتقدم جريان الأصل

ص: ١٩٤

فى السبب وتأخر جريانه فى المسبب.

وأما إذا كان بين الشئين سبب علقه فىكون الأصلان فى رتبه واحده، ولا تقدم لجريان الأصل فى ناحيه السبب على جريانه فى ناحيه المسبب، فلا مانع من جريانهما معاً.

إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول: لا- تجرى أصاله البراءه الشرعيه فى الوجوب الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك، لأننا قلنا فى المقدمه الأولى: ترتب الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه على الوجوب النفسى المتعلق بذى المقدمه عقلى، وقلنا فى المقدمه الثانيه: لا- حكومه للأصل الجارى فى السبب على الأصل الجارى فى المسبب فيما إذا كانت السبب بينهما عقليه، فحيث يكون الترتب هاهنا عقلياً يجرى الأصل فى الوجوب الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك، وفى الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر كليهما، ولا- تقدم لجريان الأصل فى الثانى على جريانه فى الأول ولا- تتمكن من إجراء الأصل فى الوجوب الغيرى بدون إجراءاته فى الوجوب النفسى، لأنه إذا جرى فى الأول جرى فى الثانى لا محاله لأجل الملازمه، فمقتضى المقدمتين جريان الأصل فى كليهما، ولكن يعارضهما الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلق بالأقل، لما عرفت(1) من تعارض الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر مع الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلق بالأقل.

وبعباره اخرى: ما تقدم فى الجواب عن الوجه الأول بضميمه ما ذكرناه من المقدمتين هاهنا ينتج أن التعارض وقع بين اصول ثلاثه، لأن أحد طرفى

ص: ١٩٥

١- (١) راجع ص ١٩٠.

المعارضه هو الأصل الجارى فى الوجود النفسى المتعلق بالأقل، والطرف الآخر هو الأصل الجارى فى الوجود النفسى المتعلق بالأكثر والأصل الجارى فى الوجود الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك كلاهما، وإذا حصل التعارض تساقط الأصول الثلاثه كلها، فلا تجرى أصاله البراءه فى الوجود الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك، كما لا تجرى فى الوجوديين النفسيين.

نعم، لو كانت الملازمه شرعيه لكان الأصل الجارى فى السبب حاكماً على الأصل الجارى فى المسبب، وحيث إن الأصل السببى معارض بالأصل الجارى فى الوجود النفسى المتعلق بالأقل تساقطاً، فيجرى الأصل المسببى - أعنى أصاله البراءه عن الوجود الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك - بلا معارض، لكن كون الترتب فى مقدمه الواجب عقلياً واضح بديهى.

والحاصل: أنا لو قلنا بعدم جريان البراءه العقليه فى الدوران بين الأقل والأكثر لم يجر البراءه الشرعيه أيضاً بوجه من الوجوه.

ولا فرق فى ذلك بين أن يكون العلم الإجمالى علّه تامه لوجود الموافقه القطعيه أو مقتضياً له، فإنّ المانع من الجريان هو التعارض فى جميع الوجوه، والتعارض متحقق حتى فيما إذا كان العلم الإجمالى مقتضياً لوجود الموافقه القطعيه.

وبعباره أوضح: عدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى إنما هو لأجل استلزامه المخالفه القطعيه العمليه، ولا ربط له بكون العلم الإجمالى علّه لوجود الموافقه القطعيه، فإنّ الاستلزام متحقق وإن قلنا بكون العلم مقتضياً له.

فلا وجه لما اختاره المحقق العراقي رحمه الله من جريان الأصل بناءً على الاقتضاء وعدم جريانه بناءً على العلية.

ثم إن كلام المحقق العراقي رحمه الله وإن كان حقاً في أحد شقّي تفصيله، وهو القول بعدم جريان البراءة الشرعية بناءً على كون العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقة القطعية، إلّا أنّه استدللّ على ذلك بدليل مخدوش عندنا.

فإنّه بعد القول بجريان الأصول الشرعية النافية للتكليف بالأكثر بناءً على مسلك الاقتضاء، قال:

وأما بناءً على علّيه العلم الإجمالي للموافقة القطعية ومنعه من جريان الأصل النافي ولو في بعض أطرافه بلا- معارض كما هو المختار، فالتفكيك بين البراءة العقلية والشرعية في غايه الإشكال، إذ بعد انتهاء الأمر بمقتضى علّيه العلم الإجمالي إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط ولزوم تحصيل الجزم بالفراغ ولو جعلياً (١) لا- مجال لجريان الأصول النافية (٢) ولو في فرض كونها بلا معارض، إلّا على فرض اقتضاء جريانها لإثبات أنّ الواجب الفعلي هو الأقلّ ولو ظاهراً كي يبركه إثباته ذلك يكون الإتيان به فراغاً جعلياً عمّا ثبت في العهده، وهو أيضاً في محلّ المنع، لمنع اقتضاء مجرّد نفي وجوب الأكثر والخصوصيّة الزائده لإثبات هذه الجهة إلّا على القول بالمثبت الذي لا نقول به.

نعم، قد يتوهم تكفّل مثل حديث الرفع لإثبات ذلك، بتقريب أنّ الحديث

ص: ١٩٧

١- (١) مراده من الفراغ الجعلي ما يجعله الشارع فراغاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كاستصحاب عدم وجوب الأكثر والخصوصيّة الزائده. م ح - ي.

ناظر إلى إطلاقات أدله الجزئية واقعاً، بتقييد مفاد فعليتها بحال العلم بها وأنه برفع فعلية التكليف عن المشكوك واقعاً مع ضميمه ظهور بقيه الأجزاء فى الفعلية يرتفع الإجمال من البين ويتعين كون متعلق التكليف الفعلى هو الأقل، وبالإتيان به يتحقق الفراغ والخروج عن عهدہ التكليف.

ولكنه كما ترى، لمنع صلاحية حديث الرفع لأذن يكون ناظراً إلى نفي فعلية التكليف عن المشكوك واقعاً، إذ مفاد الرفع فيه - كما أوضحناه فى محلّه عند التعرض لشرح الحديث - إنما هو مجرد الرفع الظاهرى الثابت فى المرتبة المتأخره عن الجهل بالواقع، ومثله غير صالح لتقييد إطلاق الجزئية الواقعية المحفوظه حتى بمرتبه فعليتها فى المرتبه السابقه عن تعلق الجهل بها، كيف، وبعد أن كانت العناوين المأخوذه فى الحديث التى منها عنوان «ما لا يعلم» من الجهات التعليليه للرفع والمانع عن تأثير ما يقتضى إنشاء الحكم، لا محيص من أن يكون الرفع فى المرتبه المتأخره عن الجهل بالواقع، ولازمه بعد عدم شمول إطلاق الواقع حتى بمرتبه فعليته لمرتبه الجهل بنفسه هو امتناع تعلق الرفع فى تلك المرتبه بالجزئية الواقعية المحفوظه فى المرتبه السابقه على الجهل بها، لاستحاله ورود الرفع فى ظرف الجهل بشيء على الشيء الملحوظ كونه فى المرتبه السابقه على الجهل بنفسه.

ولأذن رفع كل شيء عباره عن نقيضه وبديله، فلا يمكن أن يكون الرفع فى هذه المرتبه نقيضاً لما هو فى المرتبه السابقه، لأنّ وحده الرتبة بين النقيضين من الوحدات الثمان التى تعتبر فى التناقض والتضادّ.

وحينئذٍ فلو كانت مقتضيات الفعلية فى المرتبه السابقه على الجهل متحققه، لا يكاد يصلح مثل هذا الحديث للمانع عنها كى يستكشف بمعونه ظهور أدله

بقيته الأجزاء فى الفعلية تحديد دائره الواجب الفعلى بالأقل، ومعه يبقى العلم الإجمالى على حاله فى تأثيره فى وجوب الاحتياط.

وتوهم أنّ الحكم الظاهرى وإن لم يكن فى مرتبه الحكم الواقعى، لكونه فى المرتبه المتأخره عن الشكّ فى الحكم الواقعى الذى هو أيضاً متأخر فى الرتبه عن نفس وجوده، إلّا أنّ الحكم الواقعى - ولو بنتيجته الإطلاق - يكون فى مرتبه الحكم الظاهرى، وبذلك أمكن تعلّق الرفع فى تلك المرتبه بفعلية الحكم الواقعى، مدفوع، بأنّه مع الاعتراف بكون الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى كيف يمكن توهم كون الحكم الواقعى - ولو بنتيجته الإطلاق - فى عرض الحكم الظاهرى وفى مرتبه؟! فإنّ مرجع طوليه الحكم الظاهرى بعد أن كان إلى أخذ الشكّ فى الحكم الواقعى فى موضوعه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعى فى مرتبه الشكّ بنفسه؟! وهل هو إلّادعوى أنّ المعروض فى مرتبه عارضه؟!!

نعم، الحكم الواقعى يجتمع مع الحكم الظاهرى زماناً، ولكن اجتماعه معه زماناً لا يقتضى اجتماعهما رتبه، بل كلّ منهما حينئذٍ محفوظ فى رتبه نفسه بلا تعدّيه من مرتبه إلى مرتبه، كاجتماع العلّه مع معلولها، كما هو ظاهر(1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد دليل المحقّق العراقى رحمه الله فى المسأله

ويرد عليه أولاً: أنّ الوجدان شاهد على عدم توقّف الشكّ بالواقع على ثبوت الواقع، كيف وأنت تشكّ فى أنّ زيدا جاء من السفر أم لا؟ مع أنّه لم يجرى

ص: ١٩٩

واقِعاً، فكيف يكون الجهل بالواقع متأخراً عنه رتبَةً.

على أنّ الجهل بالواقع لو كان متأخراً عنه لم يستقرّ شكّ أصلاً، بل انقلب إلى العلم بالواقع في جميع الموارد، لأنّ كلّ شاكّ يلتفت لا محاله إلى أنّ شكّه بالواقع متأخّر عن ثبوت الواقع، فيصير عالماً به.

وثانياً: أنّ الحكم الظاهري وإن لم يكن في مرتبه الواقعي، إلّا أنّ الواقعي يكون في مرتبه الحكم الظاهري، وقد بيناه سابقاً في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري (١).

إن قلت: إنّ الإطلاق وإن كان يعمّ الحالات التي تكون في عرض الحكم، كحالاتي الإيمان والكفر فيما إذا قال المولى: «أعتق رقبه» إلّا أنّه لا يكاد يعمّ الحالات التي تتأخّر رتبته عن رتبه الحكم، كالعلم بالحكم والجهل به على فرض تأخّرهما عنه.

قلت: الفرق بين الحالات المقارنه للحكم والمتأخّره عنه في شمول الإطلاق وعدمه إنّما يصحّ لو قلنا بكون الإطلاق عباره عن الشمول والسريان - كما عليه المشهور - كي يكون ناظراً إلى الحالات المختلفه.

لكنك قد عرفت (٢) في مبحث المطلق والمقيّد أنّ الإطلاق عباره عن كون موضوع الدليل هو «الطبيعه» بدون دخل قيد آخر فيها، سواء كان من القيود التي تكون في عرض الحكم، كالإيمان والكفر، أو من القيود المتأخّره عنه، كالعلم والجهل به.

وبالجملة: إنّ الحكم الواقعي - أعني جزئيه السوره مثلاً - يكون متحقّقاً

ص: ٢٠٠

١- (١) راجع ص ١٨٥ من الجزء الرابع.

٢- (٢) راجع ص ٤٤٩ من الجزء الثالث.

فى مرتبه الرفع الذى استفاد من حديث الرفع، فلا مانع من تقييد الحديث لذلل الجزئيه.

فتحصييل من جميع ما ذكرناه: أنه على القول بجريان البراءه العقليه فى الشكّ فى الجزئيه - كما نحن نقول به - تجرى البراءه الشرعيه أيضاً، ولكن بناءً على القول بعدم انحلال العلم الإجمالى ولزوم الاحتياط عقلاً- فلا- مجال للبراءه الشرعيه أصلاً، فالتفكيك بين البراءه العقليه والشرعيه بالقول بلزوم الاحتياط عقلاً وجريان البراءه شرعاً - كما فعله المحقق الخراسانى رحمه الله - غير صحيح، كما أنّ الالتزام بلزوم الاحتياط عقلاً- والتفصيل فى البراءه الشرعيه بين القول بكون العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه وبين القول بكونه مقتضياً له - كما ذهب إليه المحقق العراقى رحمه الله - أيضاً غير صحيح.

هذا تمام الكلام فى الشكّ فى الجزئيه.

ص: ٢٠١

إذا دار أمر الأمر به بين كونه مطلقاً ومشروطاً بشيء - ولم يكن بأيدينا إطلاق يقتضى عدم لزوم الإتيان بالشرط المحتمل، إمّا لعدم كون الدليل لفظياً أو لعدم تماميه مقدمات الحكمه - فهل تجرى البراءة أو يجب الاحتياط؟

ولا- فرق في الجبهه المبحوث عنها بين أن يكون منشأ انتزاع الشرطيّه أمراً خارجاً عن المشروط مبايناً معه في الوجود، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه(1)، وبين أن يكون متّحداً مع المشروط وقائماً به، كالإيمان بالنسبه إلى الرقبه.

هذا أحد مواضع البحث.

والموضع الآخر: أن يردّ الأمر به بين الجنس والنوع، كما إذا شكّ في أنه نذر إطعام حيوان أو إطعام إنسان.

والموضع الثالث: أن يردّ بين النوع ومصداقه، وبعبارة اخرى: أن يردّ بين

ص: ٢٠٣

١- (١) ولا فرق في مغايره الشرط مع المشروط في هذا المثال بين كون الطهاره نفس الوضوء والغسل والتميم، وبين كونها أمراً متخصّياً منها، أمّا الأول فواضح، وأمّا الثاني فلا أنّ الطهاره على هذا تكون أمراً معنوياً قائماً بنفس المكلف، ولا ريب في مغايره هذا الأمر المعنوي المتحصّل من تلك الأمور الثلاثة للصلاه المركّبه من الأقوال والأفعال والحركات والسكنات الخاصّه. منه مدّ ظلّه.

الطبيعى وفرده، كما إذا شكَّ فى أنَّ المأمور به هل هو إكرام الإنسان أو إكرام خصوص زيد.

القول فى جريان البراءة العقليَّة فى هذه الموارد

فهل يحكم العقل بلزوم الاحتياط مطلقاً، فيجب إتيان الصلاه مع الطهاره وعتق الرقبه المؤمنه فى الأوّل، وإطعام خصوص الإنسان فى الثانى، وإكرام خصوص زيد فى الثالث، أو يحكم بالبراءه مطلقاً، أو يحكم بالتفصيل بين هذه المواضع الثلاثه، فيحكم بالبراءه فيما إذا كان الدوران بين المطلق والمشروط، وبالاحتياط فيما إذا كان التردد بين الجنس والنوع، أو بين النوع ومصداقه؟ فى المسأله احتمالات ثلاثه.

نظريه صاحب الكفايه رحمه الله فى المسأله

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى الأوّل، حيث قال:

ظهر ممّا مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاصّ - كالإنسان - وعامّه - كالحيوان - وأنّه لا مجال هاهنا للبراءه عقلاً (١).

ثمّ ادّعى رحمه الله أنّ عدم جريان البراءه العقليّه هاهنا أظهر من عدم جريانها فى الشكّ فى الجزئيه، لأنّ حكم العقل بالبراءه مبنى على انحلال العلم الإجمالى، ويمكن توهم الانحلال هناك، لأنّ كلّ جزء من الأجزاء الخارجيه (٢) للمأمور به يصحّ أن يتّصف بالوجوب الغيرى، فيمكن أن يقال: إنّ الصلاه بلا- سوره مثلاً- واجبه قطعاً، إمّا بالوجوب النفسى أو الغيرى، ووجوب السوره

ص: ٢٠٤

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٧.

٢- (٢) الأجزاء الخارجيه: هى الأجزاء الواقعيه التى تقابلها الأجزاء التحليليه. م ح - ي.

مشكوك، فأنحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي، ولكن لا مجال لهذا التوهم هاهنا، لأن قيد الأمور به لا يكون جزءاً له، بل التقيّد جزء تحليلي له، والأجزاء التحليلية لا تكاد تتّصف باللزوم الغيرى المقدمى، فالصلاه المتحقّقه فى ضمن الصلاه الواجده للطهاره مباينه للصلاه المتحقّقه فى ضمن الصلاه الفاقده لها، فيرجع الأمر إلى المتباينين، فيجب الاحتياط عقلاً (١).

هذا ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

أقول: الأصل فى كلامه ما ذهب إليه الفلاسفه، من أنّ نسبه الكلّى الطبيعى إلى أفراده كنسبه الآباء المتعدّده إلى أبنائهم (٢).

فإنه رحمه الله تخيّل - على ما هو ظاهر كلامه وصريح كلام المحقق العراقى رحمه الله - أنّ الفلاسفه أرادوا أنّ الطبيعى يتخصّص إلى حصص متعدّده بعدد الأفراد، بحيث كان المتحقّق فى ضمن كلّ فرد حصّه من الطبيعى المطلق غير الحصّيه المتحقّقه فى ضمن فرد آخر، كالصلاّتيه المتحقّقه فى ضمن الصلاه مع الطهاره بالقياس إلى الصلاّتيه المتحقّقه فى ضمن الصلاه بلا طهاره، وكالحيواتيه الموجوده فى ضمن الإنسان بالقياس إلى الحيواتيه الموجوده فى ضمن نوع آخر - كالبقر والغنم - وكالإنسائيه المتحقّقه فى ضمن زيد بالقياس إلى الإنسائيه المتحقّقه فى ضمن عمرو وبكر، فلا محاله فى فرض الدوران بين وجوب إكرام مطلق الإنسان أو خصوص زيد (٣) لا يكاد يكون الطبيعى المطلق القابل للانطباق

ص: ٢٠٥

١- (١) كفايه الأصول: ٤١٧.

٢- (٢) خلافاً للرجل الهمدانى الذى ذهب إلى أنّ الكلّى الطبيعى موجود واحد مرثى وقد رآه فى جبال همدان، ويكون نسبته إلى أفراده كنسبه الأب الواحد إلى الأبناء المتعدّده. منه مدّ ظله.

٣- (٣) وكذلك فرض الدوران بين وجوب مطلق الصلاه أو خصوص الصلاه مع الطهاره، وفرض الدوران بين وجوب إطعام مطلق الحيوان أو خصوص الإنسان. م ح - ى.

على حصّه اخرى محفوظاً في ضمن زيد، كى يمكن دعوى العلم بوجوبه على أى حال، لأنّ ما هو محفوظ في ضمنه إنّما هي الحصّه الخاصّه من الطبيعي، ومع تغاير هذه الحصّه مع الحصّه الأخرى المحفوظه في ضمن فرد آخر كيف يمكن دعوى اندراج فرض البحث في الأقلّ والأكثر؟!

بل الأمر في أمثال هذه الموارد ينتهي إلى العلم الإجمالي بتعلّق التكليف إمّا بخصوص حصّه خاصّه أو بجامع الحصص والطبيعي على الإطلاق بما هو قابل الانطباق على حصّه اخرى غيرها، ومرجعه إلى العلم الإجمالي إمّا بوجوب هذه الحصّه الخاصّه وإمّا بوجوب حصّه اخرى غيرها مشموله لإطلاق الطبيعي، وفي مثله بعد عدم قدر متيقّن في البين يرجع الأمر إلى المتبائنين، فيجب فيه الاحتياط، بإكرام خصوص زيد، لأنّه يوجب القطع بالخروج عن عهده التكليف المعلوم في البين، بخلاف صورته إكرام غير زيد، فإنّه لا يقطع حينئذٍ بحصول الفراغ ولا يأمن العقوبه على ترك إكرام زيد.

هذا ما بنى عليه المحقّق الخراساني رحمه الله وجوب الاحتياط في المسأله.

نقد كلام صاحب الكفايه رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنّ تفسير كلام الفلاسفه بما ذكره في غير محلّه، فإنّهم أرادوا أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بنفس ذاته، ولكن بنعت الكثره، لا- التباين، فإنّ الطبيعي هو نفس الماهيّة، وهي موجوده بتبع الوجود في الخارج، وحيث إنّها لم تكن بذاتها واحده ولا كثيره ولا كليّه ولا جزئيّه، تكون مع الواحد واحده ومع المتكثّر متكثّره، ولو لم يكن لها فرد لم توجد أصلاً^(١)،

ص: ٢٠٦

١- (١) لعدم كون الكلّي متحقّقاً في الخارج دائماً، بل لا يكون ممكناً أحياناً، فإنّ المنطقيين قالوا: المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي، وإلّا فكلّي، امتنعت أفراده أو أمكنت ولم توجد، أو وجد الواحد فقط، مع إمكان الغير، أو امتناعه، أو الكثير، مع التناهي أو عدمه. م ح - ي.

فيكون الطبيعي موجوداً مع كل فرد بتمام ذاته، ويكون متكثرًا بتكثر الأفراد.

فزيد إنسان، وعمرو إنسان آخر، وبكر إنسان ثالث، لا أنهم متباينون من حيث الإنسانيته، فالحقيقه الإنسانيه تتكثر بتكثر الأفراد، لا أنها متباينه - كما زعم المحقق الخراساني والعراقي رحمهما الله - ولا أنها واحده بالوحده العديّه - كما زعم الرجل الهمداني - فالطبيعي في الخارج موجود بنفس ذاته مع كل فرد، فمفهوم «الإنسان» مثلاً هو الحيوان الناطق، وهذا المفهوم يتكثر بعدد أفراد الإنسان، بحيث يكون كل فرد تمام الإنسان، لا حصّه منه، ولذا نقول: «زيد وعمرو إنسانان» ولا نقول: «زيد وعمرو حصّتان من الإنسان» فزيد وجود مستقل لطبيعته الإنسان، وعمرو أيضاً وجود مستقل آخر لها، ولا مغايره بينهما في إنسانيتهما، وإنما المغايره في تشخصاتهما الفرديه.

وهكذا الأمر في الجنس وأنواعه، فإنّ الحيوانيه التي في الإنسان لا تكون مغايره للحيوانيه التي في الفرس، وإنما المغايره في فصلهما، وهو الناطق والصاهل.

وثانياً: أنه لا يتصور جامع بين الأفراد بناءً على ما اختاره المحقق الخراساني والعراقي رحمهما الله من تحصيل الطبيعي إلى حصص متغايره متعدده بعدد الأفراد، فإنّهما إن أرادا بالجامع أمراً لفظياً، بمعنى أنّ لفظ الإنسان مثلاً يكون جامعاً بين أفرادها، بحيث يطلق على زيد وعمرو وبكر... بعنوان المشترك اللفظي، فيرد عليه أنّ البحث عن الألفاظ ليس من شأن المنطقي والفلسفي.

وإن أراداه به جامعاً معنوياً بين الحصص فلا يتصور له شيء هاهنا إلّا لنفس

الحصص، وهي لا تصلح للجامعيه، لكونها متغايرة فرضاً.

على أنه لو صحّ تصوّر جامع بين الحصص لكان ذلك الجامع أيضاً كلياً طبيعياً، فلا بدّ من أن يتحصّص - على مذهب المحقّق الخراساني والعراقي - أيضاً إلى حصص بعدد أفراده، وحينئذٍ نحتاج إلى جامع آخر، فيتسلسل.

وأما بناءً على ما استظهرناه من كلام الفلاسفه فلا يصعب تصوّر الجامع، لأنّ الكلي الطبيعي بناءً عليه عبارته عن نفس الماهية، وليس في ذاته وحده ولا كثره، لكنّه قابل لأن يتكثّر بتكثّر أفراده، فهذا الكلي الطبيعي - بلحاظ هذا التكثّر - يكون جامعاً بين أفراده، ولا محذور فيه، لما عرفت من عدم تغاير الأفراد بلحاظ هذا الجامع، وإنّما التغاير فيها بحسب التشخصات الفرديّه.

وعلى هذا لا - منع من جريان البراءة العقليّه إذا شككنا في أنّ المأمور به هل هو الطبيعي أو فرده، كما إذا كان مردّداً بين إكرام إنسان وبين إكرام زيد، لأننا نعلم تفصيلاً بوجوب إكرام حيوان ناطق ونشكّك بدوّاً في أنّ العوارض المشخصه لزيد هل تكون ملحوظه في المأمور به أم لا، والعقل يحكم بأنّها لو كانت ملحوظه لكان على المولى بيانها، فحيث لم يبينها لا يجوز له العقاب على عدم رعايتها، لأنّه عقاب بلا بيان، وهو قبيح، وهكذا إذا شككنا في أنّ المأمور به هل هو الجنس أو النوع، كما إذا كان مردّداً بين إطعام حيوان وبين إطعام إنسان، وهكذا إذا شككنا في أنّ المأمور به هل هو المطلق أو المشروط، كما إذا كان بين مطلق الصلاه وبين الصلاه المقيّده بالطهاره، بل جريان البراءه هاهنا أوضح، لما سيجيء من أنّ العرف يرى المتغايره بين الطبيعي وفرده، وكذلك بين الجنس ونوعه، فلتوهم رجوعهما إلى المتباينين مجال، ولكنّ المطلق والمشروط ليسا متغايرين حتّى بنظر العرف، فإنّه يرى أنّ

الصلاه المقَيِّده بالطهاره هى الصلاه بضميمه شىء آخر، لا- أنهما متباينتان، فلا- مجال لتوهم رجوع دوران الأمر بين المطلق والمشروط إلى المتباينين.

والحاصل: أنّ البراه العقليّه تجرى فى موارد الدوران بين المطلق والمشروط، وبين الجنس والنوع، وبين الطبيعى والفرد.

نظريّه المحقق النائينى رحمه الله فى المسأله

لكنّ المحقق النائينى رحمه الله قال بعدم جريان البراه فى موارد الدوران بين الجنس ونوعه، لأنّ الترديد بينهما وإن كان يرجع بالتحليل العقلى إلى الأقل والأكثر، إلّا أنّه بنظر العرف يكون من الترديد بين المتباينين، لأنّ الإنسان بما له من المعنى المرتكز فى الذهن مباين للحيوان عرفاً، فلو علم إجمالاً بوجوب إطعام الإنسان أو الحيوان، فاللازم هو الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان، لأنّ أصاله البراه فى كلّ منهما تجرى وتسقط بالمعارضه مع الآخر، فيبقى العلم الإجمالى على حاله، ولا بدّ من العلم بالخروج من عهدته التكليف، ولا- يحصل ذلك إلّا بإطعام خصوص الإنسان، لأنّه جمع بين الأمرين، فإنّ إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضاً^(١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق النائينى رحمه الله فى المقام

ويرد عليه أولاً: أنّ نظر العرف إنّما يكون متّبعاً فى الأدلّه اللفظيه، ونحن لا نبحت فعلاً عن البراه الشرعيّه التى تستفاد من مثل حديث الرفع، بل البحت فى البراه العقليّه، فرأى العرف لا يكون متّبعاً، بل المتّبع هو نظر العقل،

ص: ٢٠٩

والعقل لا يرى بين الجنس ونوعه تبايناً وتغaireاً.

وثانياً: أنّ الإنسان والحيوان وإن كانا بنظر العرف من قبيل المتباينين، لكن ليس جميع موارد التريديد بين النوع والجنس كذلك، كما إذا دار الأمر بين الحيوان والفرس، فإنّهما ليسا بنظرهم من قبيل المتباينين.

وبالجملة: إشكاله يرجع إلى المناقشه فى المثال.

وثالثاً: أنّ الدوران بين الإنسان والحيوان لو كانا من قبيل المتباينين، فلا بدّ من الجمع بين إطعامهما فى مقام الامتثال، ولا معنى لما ذكره من أنّ طريق الاحتياط إنّما هو بإطعام الإنسان، لأنّ إطعامه يستلزم إطعام الحيوان، فإنّ مساوقه إتيان النوع لإتيان الجنس مبنى على ما اخترناه من عدم التباين بينهما، لا على ما اختاره المحقق النائى رحمه الله من كونهما متباينين.

وبعبارة اخرى: إتيان النوع مساوق لإتيان الجنس بالتحليل العقلى الذى يكون متّبعاً وملاكاً عندنا، لا بنظر العرف الذى يكون ملاكاً عند هذا المحقق الكبير.

وبالجملة: الجمع بين القول برجوع الدوران بين الجنس والنوع إلى الدوران بين المتباينين، وبين الالتزام بكفايه إتيان النوع فى تحقّق الاحتياط - بدعى أنّ الإتيان بالنوع يستلزم الإتيان بالجنس - من الغرائب.

ثمّ إنّ الشرط قد يكون مبايناً للمشروط فى الوجود، وقد يكون متّحداً معه - كما أشرنا إليه فى أوائل هذا المبحث (1) - وأيضاً قد يكون اختيارياً، كالإيمان بالنسبه إلى الرقبه والطهاره بالنسبه إلى الصلاه، وقد يتحقّق قهرياً، كالسياده، ولبعض الأصوليين تفصيلات بلحاظ مثل هذين التقسيمين، لكن لا نطيل

ص: ٢١٠

بذكرها.

هذا تمام الكلام في البراءة العقلية، وقد ثبت جريانها في موارد الدوران بين المطلق والمشروط، وبين الجنس والنوع، وبين الطبيعي والفرد كلها.

القول في جريان البراءة الشرعية في المسألة

ولا إشكال في جريان البراءة الشرعية أيضاً في جميع المواضع الثلاثة بناءً على القول بالانحلال - كما هو المختار - لأن الزائد على ما علم تفصيلاً مشكوك، فيرفعه حديث الرفع.

وأما بناءً على عدم الانحلال فالحق عدم جريان البراءة الشرعية، لأن جريان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي معارض بجريانه في الطرف الآخر.

كلام صاحب الكفاية في المقام

لكن المحقق الخراساني رحمه الله - مع قوله بعدم جريان البراءة العقلية مطلقاً، بدعوى عدم انحلال العلم الإجمالي - فصل في البراءة الشرعية، فقال بجريانها فيما إذا كان الدوران بين المطلق والمشروط، وبعدم جريانها فيما إذا كان بين الجنس والنوع، بدعوى أن مثل حديث الرفع يدل على عدم شرطية ما شك في شرطية في الأول ولا يدل على عدم اعتبار خصوصية النوعية في الثاني، والفرق بينهما أن الشرطية أمر زائد على المشروط ولا تكون منتزعة عنه، فإذا شككنا فيها ترفع بحديث الرفع، بخلاف خصوصية الخاص، فإنها لا تكون أمراً زائداً عليه، بل هي منتزعة عنه، فلا يكون الخاص معلوماً والخصوصية مشكوكه كي تجرى البراءة الشرعية فيها، بل يكون الدوران بين الخاص

ص: ٢١١

وغيره من قبيل الدوران بين المتباينين (١).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في المقام.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنه على القول بعدم الانحلال وكون المطلق والمشروط من قبيل المتباينين لا- مجال لإجراء حديث الرفع في المقام، لابتلائه بالمعارض كما قلنا في الشك في الجزئية، بل الأمر هاهنا أوضح بناءً على ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أن الانحلال المتوهم هناك لا يكاد يتوهم هاهنا، فعدم جريان البراءة الشرعية لا بد من أن يكون أوضح هاهنا.

وثانياً: أنا لو سلمنا جريان البراءة الشرعية في موارد الشك في الشرطية فالتفصيل غير صحيح، لأننا نعلم في الدوران بين الجنس والنوع أيضاً أن إطعام الحيوان مثلاً مأمور به، ولكن نشك في اعتبار خصوصية الإنسانيته فيه، فيشمله حديث الرفع، وكون الشرطية أمراً زائداً على المشروط غير منتزعه عنه دون خصوصية الخاص لا يكون فارقاً، خصوصاً على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن الشرطية ليست مجعولة من قبل الشارع، فلا فرق بينها وبين الخصوصية النوعية في عدم مجعولتهما، فلا وجه للقول بجريان البراءة في موارد الشك في الشرطية دون موارد الشك في الخصوصية النوعية.

والحاصل: أننا لو التزمنا بانحلال العلم الإجمالي - كما هو الحق - تجرى البراءة الشرعية أيضاً، ولو التزمنا بعدم الانحلال فلا تجرى، ولا فرق في ذلك بين الشك في الجزئية أو الشرطية أو دخل الخصوصية النوعية أو الشخصية.

ص: ٢١٢

فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الأسباب والمحصلات

البحث فى الأسباب والمحصلات

تحرير محل النزاع

قبل الشروع فى البحث لابد من بيان حدود البحث وثورته، فنقول:

إذا تعلق الأمر بشيء معلوم عندنا بدون أن يكون فيه إجمال وإبهام ولكنه كان مسبباً عن شيء آخر، فإن كان السبب مردداً بين الأقل والأكثر، إمّا لأجل الشكّ فى جزئيه شيء للسبب أو فى شرطيته أو غير ذلك فهذا ما يعبر عنه بدوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الأسباب والمحصلات.

والسبب تارة: يكون عقلياً، كما إذا امرنا بقتل شخص مفسد فى الأرض، وعلمنا أنّ سبب قتله هو السلاح، ورمىنا إليه سهماً، لكن شككنا فى تحقق القتل، لظلمه أو غيرها، فلم نعلم أنّ رمى سهم آخر لازم علينا أم لا؟ فالسبب العقلى يكون مردداً بين الأقل والأكثر.

وأخرى: عادياً، كما إذا نذرنا تنظيف المسجد، لكن شككنا فى أنه يتحصّل بمجرد كنسه أو بضميمه رشّ الماء إليه، فالسبب العادى يكون مردداً بين الأقل والأكثر.

وثالثه: شرعياً، كما إذا امرنا أن نملك زيدا كتاباً وعلمنا أنّ سبب تملكه هو البيع، لكن شككنا فى أنّ العربيه معتبره فى صيغه البيع أم لا؟ فالسبب

الشرعى يكون مردداً بين الأقل والأكثر.

جميع هذه الأقسام تكون محللاً للنزاع فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الأسباب والمحصلات.

إذا عرفت هذا فلا بد من البحث فى مقامين:

المقام الأول: فى البراءة العقلية

نظريه المحقق العراقى رحمه الله فى المسأله

ذهب المحقق العراقى رحمه الله إلى أن التحقيق هو التفصيل بين أن يكون العنوان البسيط الذى هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرج الحصول والتحقق من قبل أجزاء علته ومحققه بأن يكون كل جزء من أجزاء سببه مؤثراً فى تحقق مرتبه منه إلى أن يتم المركب، فيتحقق تلك المرتبه الخاصه التى هى منشأ الآثار، نظير مرتبه خاصه من النور الحاصله من عدّه شموع، والظاهر أنه من هذا القبيل الطهاره، كما يكشف عنه ظاهر بعض النصوص الوارده فى باب غسل الجنابه من نحو قوله عليه السلام: «تحت كل شعره جنابه، فبلوا الشعر وانقوا البشره»^(١) وقوله عليه السلام فى الصحيح: «فما جرى عليه الماء فقد طهر»^(٢)، وقوله عليه السلام فى الصحيح الآخر: «وكل شىء أمسسته الماء فقد أنقيته»^(٣).

ويعضده استدلال جمع منهم على ناقضيه الحدث الأصغر الواقع فى أثناء الغسل بأن الأصغر ناقض للطهاره بكمالها، فلا يعاضها أولى.

ص: ٢١٤

١- (١) ورد مضمونه فى البحار ٥١:٧٨، كتاب الطهاره، الباب ٤٠ باب وجوب غسل الجنابه وعلمه، الحديث ٢٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢:٢٢٩، كتاب الطهاره، الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢:٢٣٠، كتاب الطهاره، الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥.

وبين ما لا يكون كذلك بأن كان العنوان البسيط غير مختلف المراتب دفعى الحصول والتحقق عند تماميه محققه.

فعلى الأول لا قصور في جريان أدله البراءه عند الشك في المحقق ودورانه بين الأقل والأكثر، فإن مرجع الشك في دخل الزائد في المحقق حينئذ بعد فرض ازدياد سعه الأمر البسيط بازدياد أجزاء محققه إلى الشك في سعه ذلك الأمر البسيط وضيقة، فينتهي الأمر في مثله إلى الأقل والأكثر في نفس الأمر البسيط، فتجربى فيه البراءه من غير فرق بين كون المحصل له من الأسباب العقلية والعاديه أو الأسباب الشرعيه، كباب الطهاره الحديثه، بل الخبثيه أيضاً.

وأما على الثاني - وهو فرض كون البسيط دفعى الحصول والتحقق عند تحقق الجزء الأخير من علته - فلا محيص عند الشك في دخل شيء في محققه من الاحتياط، لأن التكليف قد تنجز بمفهوم مبين معلوم بالتفصيل بلا إبهام فيه، والشك إنما كان في تحققه وحصول الفراغ منه بدونه، والعقل يستقل في مثله بوجوب الاحتياط، تحصيلاً للجزم بالفراغ عما ثبت الاشتغال به يقيناً (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وفيه: أن هذا التفصيل خارج عن محل النزاع، لأن المكلف إن لم يعلم أي مرتبه من المراتب التدريجيّه تكون مأموراً بها فالدوران بين الأقل والأكثر يكون في نفس المأمور به لا في سببه ومحصله، لما تقدّم من أن ملاك الشك في

ص: ٢١٥

المحصّل أن يكون المأمور به معلوماً من دون الإجمال والإبهام وكان الشكّ في سببه، وهاهنا يكون الشكّ في نفس المأمور به، فهو داخل في المباحث السابقة.

وإن علم أيّ مرتبه منها تكون مأموراً بها فهذه المرتبه بالخصوص تكون دفعيّه الحصول، فلا يصحّ التفصيل.

الاحتمالات المتصوره في المسأله

ثمّ إنّ في الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأسباب والمحصّلات احتمالات أربع:

أ - جريان البراءه مطلقاً.

ب - عدم جريانها كذلك.

ج - التفصيل بين القول بعليّه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيّه وبين القول باقتضائه له، فلا تجرى على الأوّل وتجرى على الثاني.

د - التفصيل بين كون السبب من الأسباب العقليّه أو العاديّه، فلا تجرى، وبين كونه من الأسباب الشرعيّه، فتجرى، لأنّ بيان السبب الشرعي على الشارع، فإذا كان مجهولاً وتركه المكلف لا يجوز عقوبته، لأنّها عقاب بلا بيان، فيحكم العقل بقبحه.

بيان الحقّ في المسأله

والحقّ عدم جريان البراءه مطلقاً، لأنّ الشكّ في المحصّل مجرى الاشتغال، فإنّ الملاك لجريان الاشتغال أن يكون الأمر معلوماً أوّلاً، وأن يكون المأمور به أيضاً معلوماً - إمّا بالعلم التفصيلي أو الإجمالي الذي لا ينحلّ إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي - ثانياً، وأن نشكّ في تحقّق المأمور به ثالثاً.

مثلاً إذا علمنا بصدور أمر من قبل الشارع، وعلمنا أيضاً تعلُّقه بالصلاه، وشككنا في إتيانها قبل خروج وقتها(١) فالاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، فلا بد من إتيانها.

وهذه الأمور الثلاثة التي تكون ملاكاً لجريان الاشتغال متحقَّقه فيما نحن فيه، لأننا نعلم بصدور أمر من قبل المولى فرضاً، ونعلم أيضاً تفصيلاً بأنَّ المأمور به قتل زيد، ونشكُّ في تحقُّقه بضربه واحده، فالاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية بحكم العقل، فلا بد من ضربه ثانية حتَّى يحصل اليقين بتحقُّق المأمور به، ولا فرق بينه وبين ما إذا علمنا بأنَّ القتل يتحقَّق بضربه واحده لكن شككنا في تحقُّق الضربه الأولى، ففي كليهما نشكُّ في تحقُّق المأمور به، فكلاهما مجرى الاشتغال، ولا يصحَّ الفرق بينهما. وبالجملة: وجوب الاحتياط واضح على هذا التقريب كمال الوضوح.

دليل القول بجريان البراءة في المسألة

لكن استشكل عليه بأنَّ البراءة وإن لم تكن جاريه بهذا التقريب، إلّا أنَّها تجرى بطريق آخر يتَّضح بذكر أمرين:

أ - أنَّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، أى الترك الذى هو نقيض المأمور به.

ب - أنَّ للمركب وجوداً واحداً يتحقَّق بتحقُّق جميع أجزائه، ولكن له أعدام كثيرة، لأنَّه ينعدم بانعدام كلِّ جزء من أجزائه، وأيضاً ينعدم بانعدام

ص: ٢١٧

١- (١) إنّما قلنا: «قبل خروج وقتها» لأجل الدليل الدالّ على عدم لزوم الإتيان بالصلاه إذا شكَّ في إتيانها بعد وقتها، ولولا ذلك الدليل لقلنا بالاشتغال ولزوم الإتيان بها فيما إذا شكَّ فيه بعد الوقت أيضاً، كما نقول به في الصوم. منه مدّ ظلّه.

اثنين منها أو ثلاثة وهكذا.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: إن ترك المأمور به الناشئ من قبل ترك الأقل (١) مما يعلم تفصيلاً حرمة واستحقاق العقوبه عليه، للعلم بإفشاء ترك الأقل إلى ترك المأمور به، وأمّا تركه الناشئ من قبل ترك المشكوك جزئيته للسبب (٢) فلا يعلم حرمة، لعدم العلم بإفشاء ترك المشكوك إلى ترك المأمور به.

وبعبارة اخرى: يدور الأمر بين الأقل والأكثر في ناحيه المنهى عنه، لأننا نعلم أنّ ترك القتل الناشئ من ترك الضربه الأولى منهى عنه، ونشكّ في أنّ ترك القتل الناشئ من ترك الضربه الثانية هل هو أيضاً منهى عنه أم لا؟ لعدم العلم بإفشاء تركها إلى تركه.

والحاصل: أنّ الأقل - وهو ترك القتل المستند إلى ترك الضربه الأولى - يكون تعلّق النهى به معلوماً تفصيلاً، والزائد - وهو ترك القتل المستند إلى ترك الضربه الثانية - يكون تعلّق النهى به مشكوكاً بالشكّ البدوى، فهو مجرى البراءة.

نقد القول بجريان البراءة في المقام

ويرد عليه أولاً: أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده، حتّى الضدّ العامّ الذى هو نقيضه وتركه، وإلّا لزم استحقاق عقابين على مخالفه الأمر، ولم يقل به أحد كما حقّقناه فى محلّه.

ص: ٢١٨

١- (١) كترك القتل الناشئ من ترك الضربه الأولى فى المثال الذى ذكرناه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كترك القتل الناشئ من ترك الضربه الثانية فى المثال. منه مدّ ظلّه.

وثانياً: أننا لا- نسلّم أن يكون للمرّكب أعدام متعدّده، بل كما أنّ وجوده يكون واحداً عدمه أيضاً واحداً، لكنّ الأسباب التي يتحصّل منها العدم تكون متعدّده كما حقّقناه في الجواب عن الإشكال الثالث في مسأله الشكّ في الجزئيّه (1).

وبالجملة: ما ذكر من الأمرين وابتنى عليهما جريان البراءة في طرف الترك مردودان.

على أنّ النهى عن الترك الذي هو لازم للأمر بالشىء بالملازمه العقليّه ليس نهياً مستقلاً، بل هو تابع للأمر، فيكون مثله في السعه والضيق، فلا- يمكن أن تجرى البراءة فيه دون الأمر، لأنّه يكون موجوداً ما دام الأمر موجوداً، ويسقط بسقوط الأمر، وحيث إنّ البراءة لا تجرى في ناحيه الأمر فلا تكاد تجرى في النهى التابع له أيضاً.

أضف إلى ذلك: أنّ جريان البراءة في النهى عن الترك، واقتضائه عدم حرمه ترك القتل الناشئ من ترك الضربه الثانيه لا يجدى الخصم، لأنّ تكليف المولى إنّما هو وجوب القتل، ونحن نشكّ في امثاله بتحقيق الضربه الأولى، فالاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، فلا بدّ من إتيان الضربه الثانيه لإحراز الفراغ.

والقول بجريان البراءة في ناحيه الترك - بدعوى انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلي بثبوت النهى عن ترك القتل الناشئ من ترك الضربه الأولى والشكّ البدوي في ثبوت النهى عن ترك القتل الناشئ من ترك الضربه الثانيه - لا يزيد على ما ذهب إليه المحقّقون من عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى

ص: ٢١٩

١- (١) راجع ص ١٧٣.

عن الترك، فهل يمكن القول بوجود الاحتياط بناءً على عدم تحقّق النهى عن الترك أصلاً لأجل إنكار الملازمه بين الأمر بالشيء والنهى عن ضده، وبجريان البراءه بناءً على زواله لأجل انحلال العلم الإجمالى؟!

وبعبارة اخرى: لا يمكن إجراء البراءه بالنسبه إلى وجوب الفعل، ولا يجدى إجرائها بالنسبه إلى حرمة الترك باستناد انحلال العلم الإجمالى، كما لا يجدى عدم حرمة الترك باستناد إنكار الملازمه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ البراءه لا تجرى فى الأسباب والمحصّلات إجمالاً فى مقابل القائل بالجريان مطلقاً.

لكن قد عرفت أنّ هاهنا تفصيلين ينبغى البحث حولهما أيضاً:

التفصيل بين كون العلم الإجمالى علّه تامّه وبين كونه مقتضياً

الأول: جريان الاشتغال لو قلنا بكون العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الاحتياط، والبراءه لو قلنا بكونه مقتضياً له.

لكنّ التحقيق أنّ التقريب الذى ذكرناه لوجوب الاحتياط لا فرق فيه بين كون العلم الإجمالى علّه تامّه له وبين كونه مقتضياً، لأنّ المقتضى يكون مؤثراً ما لم يمنع من تأثيره مانع، ولا يوجد ما يصلح للمانع فيه فى المقام.

التفصيل بين كون السبب عادياً أو عقلياً وبين كونه شرعياً

الثانى: ما نقله المحقّق النائينى «أعلى الله مقامه» وأجاب عنه (١)، وهو أنّ السبب إن كان عقلياً أو عادياً يجب الاحتياط، وإن كان شرعياً تجرى البراءه،

ص: ٢٢٠

١- (١) راجع فوائد الأصول ١٤٤:٤ وما بعدها.

لأنّ بيان الأسباب الشرعيّة كمسبباتها وظيفه الشارع، فلو ترك المكلّف ما شكّ في دخله في تأثير السبب فلم يتحقّق المأمور به لا يجوز للشارع عقابه، لأنّه عقاب بلا بيان، والعقل يحكم بقبحه.

والتحقيق أنّ هذا التفصيل أيضاً غير صحيح، ولا تجرى البراءة وإن كان السبب شرعيّاً.

والجواب عمّا ذكر في كلام هذا المفصّل يتوقّف على توضيح الأسباب الشرعيّة، فنقول:

الأسباب الشرعيّة على قسمين:

الأوّل: ما كان سبباً عقليّاً قد أمضاه الشارع مع تصرّف جزئيّ يوجب تضيقه أو توسعته، كسبب البيع للملكية، فإنّه سبب عند العقلاء قبل الشرع، والشارع أمضاه بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١) بناءً على كون «الإحلال» في الآية بمعنى الإمضاء.

الثاني: ما لم يكن سبباً عقليّاً، بل الشارع أسّسه وأحدثه، كسبب الوضوء والغسل للطهاره بناءً على كون الطهاره أمراً معنوياً مسبباً عنهما، لا أنّها نفسهما، فإنّه لم يكن لهما عند العرف عين ولا أثر، سيّما مسح الرأس والقدمين في الوضوء، وإنّما الشارع جعل الطهاره شرطاً للصلاه وجعل سببها الوضوء والغسل.

أمّا القسم الأوّل: فإذا شككنا مثلاً في اعتبار العربيّه في البيع فلا مجال للقول بأنّها لو كانت معتبره شرعاً وتركها المكلّف فلم يتحقّق الملكيه لم يجز للشارع مؤاخذه بدعوى كونها عقاباً بلا بيان، لأنّ الشارع أمر بالمسبّب وهو التمليك،

ص: ٢٢١

وهو لا- يكون مردداً بين الأقل والأكثر، بل التردد في سببه، فإن المكلف يشك في تحقق المأمور به لو ترك العريته، ويعلم بتحقيقه لو أتى بها، فلا بد له من رعايتها حتى أحرز الفراغ، لأن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية.

وكذا القسم الثانى، لأن الشارع أمر بالطهاره مثلاً، فإن شككنا فى أن الترتيب بين اليمين واليسار شرط فى تأثير الغسل الترتيبى فى حصولها أم لا؟ لكننا علمنا بتحقيق الطهاره عند رعايه الترتيب وشككنا فى تحقيقها عند عدم رعايته، فالعقل يحكم بلزوم رعايه الترتيب لإحراز حصول الطهاره المأمور بها.

فثبت أن الدوران بين الأقل والأكثر فى الأسباب والمحصلات يكون مجرى الاشتغال مطلقاً، سواء قلنا بعليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه أو باقتضائه، وسواء كان السبب عقلياً أو عادياً أو شرعياً، وسواء كان السبب الشرعى إمضائياً أو تأسيسياً.

وأيضاً ثبت أن التفصيل الذى اختاره المحقق العراقى رحمه الله لم يكن صحيحاً، لأن العنوان البسيط الذى يكون متدرج الحصول إن كان المرتبه المأمور بها منه معلومه فهى دفعيه الحصول، وإن كانت مجهوله كان خارجاً عن محل النزاع كما حققناه، فالدوران بين الأقل والأكثر فى الأسباب والمحصلات يكون مجرى الاشتغال مطلقاً بحكم العقل.

المقام الثانى: فى البراءه الشرعيه

وأما البراءه الشرعيه: فربما يتوهم أنه لا مانع من جريانها فيما إذا كان السبب شرعياً، لأن الشك فى تحقق المسبب وعدمه ناش من الشك فى اعتبار المشكوك فى السبب وعدمه، فإذا اغتسل المكلف بدون رعايه الترتيب بين

اليمين واليسار يشكّ في حصول الطهاره، وهذا الشكّ مسبّب عن الشكّ في اعتبار الترتيب في الغسل وعدمه، وحيث إنّ السبب مجعوله شرعاً فحديث الرفع يرفع اعتبار المشكوك، فيرتفع الشكّ في ناحيه المسبّب، لأنّ المسبّب يتحقّق بتحقّق السبب قطعاً.

وفيه: أنّه أصل مثبت، وتوضيحه يتوقّف على ذكر أمرين:

أ - أنّ العقل يحكم بأنّ المسبّب يوجد بوجود السبب مطلقاً، أي سواء كان السبب عقلياً أو عادياً أو شرعياً.

ب - أنّه يحكم بأنّ المسبّب لا يوجد إلّا بوجود تمام السبب مطلقاً أيضاً.

وحديث الرفع وإن كان يرفع اعتبار المشكوك في السبب، إلّا أنّ عدم اعتباره فيه لا يكفي لإثبات حصول المسبّب بالأقلّ، بل لابدّ من إثبات كون الأقلّ تمام السبب، والحديث لا يثبت ذلك.

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأسباب والمحصلات، واتّضح من جميع ما ذكرناه أنّ البراءه لا تجرى فيه أصلاً.

فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الشبهه الموضوعيه

دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الشبهه الموضوعيه

اشاره

والفرق بينه وبين البحث السابق آنفاً - أى الشكّ فى المحصّل - أنّ الأمور به هناك كان معلوماً مبيّناً، ولكنّ التريديد فى سببه ومحصّله، والتريديد هاهنا فى نفس الأمور به لأجل اشتباه الأمور الخارجيه.

مثاله: أنّ المولى أمر بإكرام العلماء بنحو العامّ المجموعى (١) وشكّ العبد فى أنّ زيدا عالم أم لا؟ فإنّ الأمور به لا يكون أمراً متحصّلاً من إكرام مجموع العلماء حتى يكون من قبيل الشكّ فى المحصّل، بل إكرام مجموع العلماء يكون نفس الأمور به.

وشيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله عبّر عن الشبهه الموضوعيه بأن يكون الأمور به مفهوماً مبيّناً، ومصداقه مردّداً بين الأقل والأكثر (٢).

ولا بأس بهذا التعبير، فإنّ مصداق الشئىء يكون تمام ذلك الشئىء، مثل «زيد» الذى هو مصداق الإنسان وتمامه، لكنّه رحمه الله مثل بمثالين لا إشكال فى أولهما، واستشكل الأكابر فى ثانيهما.

المثال الأوّل: ما إذا وجب صوم شهر هلالى وشكّ فى أنّه ثلاثون

ص: ٢٢٥

١- (١) التعبير ب «العامّ المجموعى» إنّما هو لأجل دخول «العامّ الاستغراقى» فى الأقل والأكثر الاستقلالين. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٣٥٢.

أو ناقص(١) - وفرض أنّ المأمور به صوم مجموع الشهر من حيث هو مجموع، بحيث لو ترك المكلف صوم يوم واحد منه لم يمتثل أصلاً، وكان الصوم في الأيام الأخر كالمعدوم - فإنّ الشهر مفهوم مبين، وهو ما بين الهلالين، ومصادقه مردّد بين ثلاثين وبين تسعه وعشرين، لأجل الشكّ في رؤية الهلال وعدمها، وبيان الرؤية ليس وظيفه الشارع.

والمثال الثاني: ما إذا أمر بالطهور لأجل الصلاة، أعنى الفعل الرفع للحدث أو المبيح للصلاه، فشكّ في جزئيه شىء للوضوء والغسل الرفعين(٢).

وناقش العلماء في هذا المثال بأنّه من قبيل الشكّ في المحضّل، لا من قبيل الشبهه الموضوعيّة التي هي محلّ البحث.

لكنّ المناقشه غير صحيحه، فإنّه رحمه الله عنى بالطهور نفس الفعل الرفع للحدث كما صرّح به في كلامه، والفعل الرفع هو نفس الوضوء والغسل، فالمأمور به يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر، لا أنّه مسبّب ممّا يردّد بينهما.

نعم، لو قيل: إنّ الطهور هي الطهاره النفسانيه التي في مقابل الحدث المتحصّله من الوضوء والغسل، لكان هذا المثال من قبيل الشكّ في المحضّل، لكنّه لم يرد من الطهور هذا المعنى، فلا يرد عليه الإشكال في هذا المثال(٣).

وكيف كان، فما مقتضى حكم العقل في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشبهه الموضوعيّة؟

ص: ٢٢٤

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) وما ذكره الأستاذ «مدّ ظلّه» في دفع الإشكال صحيح متين، لكن يمكن المناقشه في هذا المثال بوجه آخر، وهو أنّه من مصاديق الشبهه الحكميّة، لا الموضوعيّة، لأنّ بيان جزئيه الشىء للوضوء والغسل من وظائف الشارع. م ح - ى.

وليعلم أنّ النزاع وإن كان في الأقلّ والأكثر الارتباطي، إلّا أنّه ينبغي البحث عن الأقلّ والأكثر الاستقلالي أيضاً هاهنا تبعاً، وذلك لأنّ الشبهات الموضوعيّة الشائعه بينهم من أول البراءة إلى هنا ترجع إلى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلالي في الشبهه الموضوعيّة، ألا- ترى أنّا إذا شككنا في حلّيه مابع وحرّمته لأجل الشكّ في خمريّته وخلّيته (1)، شككنا واقعاً في أنّ دليل حرّمه شرب الخمر هل يختصّ بالأفراد المعلومه من الخمر أو يعمّ ما شكّ في فرديته أيضاً؟

ولأجل رجوع الشبهات الموضوعيّة الشائعه إلى الأقلّ والأكثر الاستقلاليين لم نتعرّض لها في المباحث السابقه، بل أحرّنا البحث عنها إلى هنا.

وبالجملة: ينبغي تعميم النزاع هاهنا بحيث يعمّ الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين كليهما، فنقول:

الأقوال في المسأله ثلاثه:

أ - جريان البراءه العقليه مطلقاً.

ب - عدم الجريان مطلقاً.

ج - التفصيل بين الاستقلاليين والارتباطيين، فتجرى في الأوّل دون الثاني.

نظريّه المحقّق العراقي رحمه الله في المقام

اختار المحقّق العراقي رحمه الله القول الأوّل، واستدلّ عليه بأنّا إذا شككنا في خمريّه مابع مثلاً، نشكّ في سعه التكليف المتعلّق بالخمر وضيّقه، فلو كان في الواقع

ص: ٢٢٧

١- (١) وهذا هو المثال المشهور بينهم في الشبهه الموضوعيّة. منه مدّ ظلّه.

خمرًا، فالتكليف يشملها، ولو لم يكن خمرًا فلا يشملها، وإذا شك في سعه الحكم وضيقة فالمرجع هو البراءة، كما إذا شك في أصل الحكم، فإنّ العقل يحكم في كليهما بقبح العقاب بلا بيان.

والأمر هكذا في الارتباطيين، فإنّ المولى إذا قال بنحو العامّ المجموعى:

«أكرم مجموع العلماء» وشكّ العبد في عالميّه زيد مثلاً فإنّه يشكّ في سعه الحكم الصادر منه وضيقة، والمرجع فيه هو البراءة، كما إذا شكّ في أصل التكليف، فإنّ العقل يحكم في كليهما بقبح العقاب بلا بيان(١).

هذا محض كلامه رحمه الله.

دليل القول بوجوب الاحتياط في المسألة مطلقاً

وفي مقابله من ذهب إلى عدم جريان البراءة مطلقاً، لأنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ينحصر فيما إذا كان البيان من وظائف الشارع، ورفع الشكّ في الشبهه الموضوعيّة ليس وظيفته، سواء كانت الشبهه الموضوعيّة من قبيل الأقلّ والأكثر الاستقلاليين أو الارتباطيين، فإنّا إذا شككنا في خمرية شيء ليس على الشارع أن يبيّن أنّه خمر أو ليس بخمر، فالعقاب على شرب الخمر المشكوك ليس ممّا يحكم العقل بقبحه.

بل لو كان الحاكم من الموالى العرفية لم يكن كلامه في تعيين الموضوعات حجّة، فلو قال: «اجتنب عن الخمر» ثمّ قال: «هذا المايح خمر» لم يثبت بقوله الخمرية.

والحاصل: أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشبهات الموضوعيّة يكون

ص: ٢٢٨

مجرى الاشتغال مطلقاً، ولا- مجال لجريان البراءة فيه أصلاً، لأنّ بيان الموضوع ليس على الحاكم، بل لم يكن حجّه إذا كان الحاكم من الموالى العرفيه.

بيان ما هو الحقّ في المسأله

والتحقيق فى المقام يقتضى أن يفصل بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين، فيجب الاحتياط فى الأول وتجرى البراءة فى الثانى.

مثال القسمين: ما إذا وجب إكرام العلماء وشككنا فى عالميه زيد، فإن اخذ العامّ بنحو العموم الاستغراقى - كما هو الظاهر من قولنا: «أكرم كلّ عالم» - فهو من مصاديق الأقلّ والأكثر الاستقلاليين، وإن اخذ بنحو العموم المجموعى - كما هو الظاهر من قولنا: «أكرم مجموع العلماء» - فهو من مصاديق الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

والفرق بين القسمين من العامّ أنّ التكليف فى العموم الاستغراقى ينحلّ إلى تكاليف متعدّده بعدد أفراد ما اضيفت إليه كلمه «كلّ» ولكلّ فرد إطاعه مستقلّه وعصيان مستقلّ، فقول المولى: «أكرم كلّ عالم» بمنزله قوله: «أكرم زيداّ العالم، أكرم عمراً العالم، أكرم بكرّاً العالم» وهكذا، فلا يلاحظ المولى كلمه «كلّ» بعنوان الموضوعيه، بل هى عنوان مشير إلى كلّ فرد من أفراد العالم.

بخلاف العامّ المجموعى، فإنّه لا- ينحلّ إلى أحكام متعدّده، بل هو تكليف واحد له إطاعه واحده وعصيان واحد، فإذا قال المولى: «أكرم مجموع العلماء» يلاحظ لفظ «المجموع» بعنوان الموضوعيه، لا بعنوان الطريقيه والمشيريه.

دليلنا على التفصيل أنّا إذا شككنا فى عالميه زيد فى الأقلّ والأكثر الاستقلاليين علمنا أنّ لكلّ فرد من أفراد العالم - كعمرو وبكر وغيرهما - وجوب إكرام مستقلّ، وشككنا فى أنّ لزيد أيضاً وجوب إكرام كذلك أم لا؟

فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إذا ترك العبد إكرامه وكان في الواقع عالماً.

توضيح ذلك: أنّ كلمة «البيان» في قولنا: «يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان» ليس بمعنى البيان الصادر من قبل المولى، حتّى يقال: ليس من وظائفه بيان الموضوعات، بل هو عبارته عن الحجّة التي تتركّب من مقدّمتين يعبر عنهما بـ «الصغرى» و «الكبرى» ولا تتمّ الحجّة إلّا بتامّيتهما، فإذا قال المولى:

«أكرم كلّ عالم» بنحو العامّ الاستغراقي، كانت الحجّة تامّة بالنسبة إلى معلوم العالميّة، لأنّنا نتّمكن من تشكيل القياس ونقول: «هذا عالم وكلّ عالم يجب إكرامه فهذا يجب إكرامه» بخلاف مشكوك العالميّة، لعدم تماميّة الصغرى بالنسبة إليه كي ينضمّ إليها الكبرى الكلّيّة ويتمّ القياس المنتج، فالعقاب على ترك إكرامه يكون عقاباً بلا حجّة وبيان، وهو قبيح عقلاً.

وأما إذا شككنا في عالميّة زيد في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فحيث إنّ لفظ «المجموع» في قول المولى: «أكرم مجموع العلماء» اخذ بنحو الموضوعيّة فلم يحرز العنوان المأمور به - وهو إكرام مجموع العلماء - فيما إذا تركنا إكرامه، مع أنّ إحراز العنوان ممّا لا بدّ منه (1)، وبدونه لا تكاد تجرى البراءة العقليّة.

تتمّه

قد يتعلّق التكليف بنفس الطبيعه، مثل «لا تشرب الخمر» فإذا شككنا في خمريّة مايع فهل تجرى البراءة مثل تعلّق التكليف بنحو العموم الاستغراقي، أو يجب الاحتياط، مثل تعلّقه بنحو العموم المجموعي؟ وبعبارة اخرى: هل هو

ص: ٢٣٠

١- (١) ولذا قلنا عند التكلّم في الأقلّ والأكثر في الأجزاء: البحث مبنّى على كون ألفاظ العبادات موضوعه للأعمّ، وأما على القول بأنّها موضوعه للصحيح فلا- خلاف في عدم جريان البراءة، لأنّه إذا أحلّ المكلف بالجزء المشكوك شكّ في تحقّق العنوان المأمور به. منه مدّ ظلّه.

من مصاديق الأقل والأكثر الاستقلاليين أو الارتباطيين؟

الظاهر أنه نظير العام الاستغراقي، فإنّ الظاهر من قول المولى: «لا تشرب الخمر» أنّ كلّ فرد من أفراد شرب الخمر حرام، فإذا شككنا في خمريه مايع فلم نحز صغرى القياس بالنسبه إليه، فالعقاب على شربه كان عقاباً بلا حجّه وبيان، وهو قبيح.

فتلخص من جميع ما ذكرناه في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهه الموضوعيه أنّ البراءه العقلية تجرى في الأقل والأكثر الاستقلاليين دون الارتباطيين.

ص: ٢٣١

فى نسيان الجزء أو الشرط

تنبيهات الأقل والأكثر

إشاره

ينبغى أن يذكر عقيب البحث عن الأقل والأكثر مسائل بعضها اصوليه وبعضها فقهيه، ولكن كلها تكون محلّ الابتلاء ويحتاج المكلف كثيراً ما إليها:

المسأله الأولى: فى نسيان الجزء أو الشرط

إشاره

إذا دلّ دليل على جزئيه شيء أو شرطيته للمأمور به إجمالاً ولم يكن له إطلاق، فشككنا فى أنه جزء أو شرط له مطلقاً - سواء كان المكلف ملتفتاً أو ناسياً (١) - أو انحصر جزئيته وشرطيته بحال الالتفات (٢)، فماذا يقتضيه القواعد والأصول؟ هل تجرى البراءة العقلية أم يجب الاحتياط؟

نظريه الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المسأله

قال شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» فى الرسائل:

الأقوى أصاله بطلان العباده بنقص الجزء سهواً، إلّا أن يقوم دليل عامّ أو خاصّ على الصحه، لأنّ ما كان جزءاً فى حال العمد كان جزءاً فى حال الغفله،

ص: ٢٣٣

١- (١) فكما يجب عليه الإعادة والقضاء لو تركه عمداً كذلك يجبان عليه لو تركه غفلةً ونسياناً، إلّا أن يقوم دليل على عدم وجوبهما. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فلو تركه نسياناً كان صحيحاً ولا يجب عليه الإعادة ولا القضاء، إلّا أن يقوم دليل على وجوبهما. منه مدّ ظلّه.

فإذا انتفى انتفى المركب، فلم يكن المأتى به موافقاً للمأمور به، وهو معنى فسادہ (١).

ثم استدلل على قوله: «ما كان جزءً في حال العمد كان جزءً في حال الغفلة» بأن المكلف الذى يعلم جزئيه السوره للصلاه فى حال الالتفات ويشك فى جزئيتها لها فى حال النسيان يتوجه إليه التكليف بالصلاه مع السوره ابتداءً قبل الغفله، وإذا غفل عنها فى أثناء الصلاه لم يتغير التكليف ولم يحدث بالنسبه إليه من الشارع أمر آخر حين الغفله، بأن يقول: «أيها الغافل لا تجب عليك السوره» لأنه مستلزم لرفع غفلته، فالصلاه المأتى بها من غير سوره غير مأمور بها أصلاً، غايه الأمر عدم توجه الأمر بالصلاه مع السوره إليه، لاستحاله تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفله، فإذا التفت إليها يجب عليه الإتيان بالصلاه المشتمله لها (٢). هذا محصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره

أقول: لو أراد بقوله: «ما كان جزءً في حال العمد كان جزءً في حال الغفلة» أن بين الجزئيه فى حال العمد والجزئيه فى حال النسيان ملازمه بحسب مقام الثبوت، فهو باطل، إذ لا مانع من أن يكون شىء جزءً للمركب ومؤثراً فى حصول الغرض منه فى حال العمد بدون جزئيته له فى حال النسيان، فإننا نعلم أن الركوع مثلاً جزء للصلاه حتى فى حال النسيان، ولكن السوره لا تكون جزءً لها ومؤثره فى حصول الغرض منها إلفى حال العمد.

ص: ٢٣٤

١- (١) فرائد الأصول ٢: ٣٦٣.

٢- (٢) المصدر نفسه.

وإن أراد به أن بين الجزئية في حال العمد والجزئية في حال النسيان ملازمته بحسب مقام الإثبات - كما هو ظاهر كلامه - أي بحسب مقام البيان وإفهام المخاطب، فإننا لا نسلم أن المولى يحتاج إلى خطابين: أحدهما في حال الالتفات، والآخر في حال الغفلة كى يصح القول بأن الخطاب الثانى مستلزم لرفع غفلة الغافل، فإن المولى إن أراد جزئية السوره للصلاه فى خصوص حال الالتفات يتمكن من أن يوجه خطاباً واحداً إلى عامه المكلفين بقوله: «يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاه، والصلاه عشره أجزاء: تكبيره الإحرام، والحمد، والسوره، و...» لكنه يعلم أن المتذكر يأتي بها مع السوره، والناسى - حيث لا يقدر على السوره - يأتي بها بدونها، وهذا هو غرضه من خطابه(1).

فلو أراد عدم جزئية المنسى بالنسبه إلى الغافل لم يحتج إلى توجيه خطابين إليه.

لكن إذا زالت غفلة المكلف لا يعلم أن السوره المنسيه كانت جزءاً للصلاه بالنسبه إليه أم لا، فيحتاج إلى التمسك بالأصل، والأصل يقتضى البراءه، لأن العقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان فيما إذا شككنا فى أصل الجزئية يحكم به أيضاً فيما إذا علمنا الجزئية إجمالاً، لكن شككنا فى أنه جزء مطلقاً أو فى خصوص حال الالتفات، فإن الجزئية فى حال الالتفات معلومه تفصيلاً، وفى حال النسيان مشكوكه بدواً.

فما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله غير صحيح.

بل استشكل عليه أكثر المتأخرين عنه حتى بعض الفضلاء من تلامذته بوجوه:

ص: ٢٣٥

١- (١) أى غرضه تعلق بأن الذاكرين يأتون بالصلاه مع السوره، والناسين يأتون بها بدونها. منه مدّ ظله.

منها: ما أفاده الميرزا حسن الشيرازي «أعلى الله مقامه» فإنه بعد الالتزام بما ذكره الشيخ سلك طريقاً آخر لإثبات البراءة العقلية، وهو أنّ الغافل عن الجزء لا تكليف له أصلاً، أمّا عدم تكليفه بالصلاه مع السوره فلاّته لا يقدر عليها، وأمّا عدم تكليفه بالصلاه بدون السوره فلاّته لا بدّ للمولى من توجيه هذا التكليف إليه بعنوان أنّه غافل، لعدم شموله للملتفت، مع أنّه لا يتوجّه إلى غفلته، فيستحيل تكليفه بهذا العنوان، وإلّا تبدّل غفلته إلى الالتفات كما قال الشيخ الأعظم قدس سره فليس الغافل عن السوره مكلفاً بالصلاه أصلاً ما دام غافلاً.

ثمّ إذا أتى بالصلاه الفاقده للسوره وزالت غفلته، يشكّ في أنّ التكليف بالصلاه هل حدث بالنسبه إليه أم لا؟ فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا حجّه وبرهان.

وهذا بخلاف الغافل عن أصل الصلاه، فإنه وإن لم يكن أيضاً حين غفلته مكلفاً بالصلاه، إلّا أنّه بعد زوال الغفله يعلم بصيرورته مكلفاً بها، فلا بدّ له من الإتيان بها.

والفارق بينهما أنّ الغافل عن السوره أتى بصلاه فاقده لها، والغافل عن أصل الصلاه لم يأت بها أصلاً(1).

هذا حاصل ما أفاده الميرزا الشيرازي رحمه الله في مقام الإشكال على بيان الشيخ الأنصاري رحمه الله.

ص: ٢٣٦

١- (١) نقل كلام الميرزا رحمه الله في نهايه الدرايه ٣٣٩:٤، وفي درر الفوائد: ٤٩١.

وهو وإن كان كلاماً جديداً يمكن به المناقشه في نظريه الشيخ رحمه الله وإثبات البراءه العقلية، إلّا أنه رحمه الله أخطأ في الالتزام بما أفاده الشيخ من عدم إمكان توجه التكليف بالصلاه بدون السوره المنسيه إلى الناسي، لما عرفت من تمكن المولى من توجيه خطاب واحد إلى جميع المكلفين، لكنّه يعلم أنّ الناسي للسوره يأتي بها بدونها، وهذا هو مقصوده وغرضه.

البحث حول ما حكى عن بعض تلامذه الشيخ رحمه الله

ومنها: ما نقله المحقق النائيني رحمه الله عن بعض تلامذه الشيخ الأعظم المقرّر لبحثه في مسائل الخلل، ثمّ أجاب عنه:

أمّا الإشكال: فهو - مع توضيح منّا - أنّ بيان الشيخ رحمه الله يتوقف على انحصار توجيه الخطاب إلى الغافل بلفظ الخطاب، بأن يقال: «أيها الغافل عن السوره يجب عليك الصلاه بدونها» مع أنّه يمكن توجيه التكليف إليه بلفظ آخر، مثلاً إذا كانت الصلاه التامه مركبه من عشره أجزاء يتمكّن المولى من أن يقول:

«يجب على الملتفت عشره أجزاء وعلى الغافل تسعه أجزاء» والغافل يأتي عملاً بالأجزاء التسعه التي تكون مأموراً بها بالنسبه إليه، غايه الأمر أنّه أخطأ في التطبيق، فإنّه حيث لم يكن متوجّهاً إلى غفلته أتى بالأجزاء التسعه بخيال أنّه متذكّر مع كونه في الواقع غافلاً والخطأ في التطبيق لا يكون مضراً، ألا ترى أنّ الرجل قد يصلّي أداءً بخيال أنّه في الوقت مع كونه في خارجه واقعاً، أو قضاءً بخيال كونه في خارج الوقت مع أنّه فيه حقيقه، وصلاته صحيحه في كلتا صورتين، فهذا شاهد على أنّ الخطأ في التطبيق لا يوجب بطلان العمل.

هذا ما استفيد من تقارير بعض الأجله لبحث الشيخ العلمامه «أعلى الله مقامه» فى باب الخلل الواقع فى الصلاه على ما نقله المحقق النائى رحمه الله (١).

وأما الجواب: فهو قوله قدس سره:

هذا، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنه يعتبر فى صحه البعث والطلب أن يكون قابلاً للانبعاث عنه، بحيث يمكن أن يصير داعياً لانقداح الإراده وحركه العضلات نحو المأمور به ولو فى الجملة، وأما التكليف الذى لا يصلح لأن يصير داعياً ومحركاً للإراداه فى وقت من الأوقات، فهو قبيح مستهجن.

ومن المعلوم: أن التكليف بعنوان «الناسى» غير قابل لأن يصير داعياً لانقداح الإراده، لأن الناسى لا يلتفت إلى نسيانه فى جميع الموارد، فيلزم أن يكون التكليف بما يكون امثاله دائماً من باب الخطأ فى التطبيق، وهو كما ترى ممّا لا يمكن الالتزام به.

وهذا بخلاف الأمر بالأداء والقضاء، فإنّ الأمر بهما قابل لأن يصير داعياً ومحركاً للإراداه بعنوان الأداء والقضاء، لإمكان الالتفات إلى كون الأمر أداءً أو قضاءً، ويمكن امثالهما بما لهما من العنوان.

نعم، قد يتفق الخطأ فى التطبيق فيهما، وأين هذا من التكليف بما يكون امثاله دائماً من باب الخطأ فى التطبيق؟ كما فيما نحن فيه، فقياس المقام بالأمر بالأداء أو القضاء ليس على ما ينبغى (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

ويمكن المناقشه فيه، فلا يرد على المقرّر ما أورده عليه.

نعم، يرد عليه أنّ المولى لا يحتاج إلى إنشاء تكليفين مستقلّين: أحدهما

ص: ٢٣٨

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٢١١.

٢- (٢) المصدر نفسه.

للذاكر والآخر للناسي فيما إذا أراد اختصاص الجزئيه بحال الذكر، بل يمكن له إنشاء تكليف واحد لجميع المكلفين، وهو أن يقول: «يا أيها الناس تجب عليكم الصلاه، وهي مركبه من عشره أجزاء: تكبيره الإحرام، والحمد، والسوره، و...» لكنّه حيث يعلم أنّ الناسي يترك السوره أراد في الواقع أنّ وظيفته هي الصلاه بدون السوره.

والشاهد على هذا أنّ الناسي يأتي بالمأمور به بداعي الأمر الذي يكون داعياً للمتذكر، لأنّه يرى نفسه متذكراً، لا غافلاً، فتكليفهما تكليف واحد، وهو بوحدته يكون داعياً لهما.

وبالجملة: ما وجه الحاجه إلى تكليف ثانٍ متوجه إلى الناسي بعد أنّه يرى نفسه ذاكرًا ويأتي بالمأمور به بداعي الأمر الذي يكون داعياً للذاكر؟!

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام

ومنها: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أنّه يمكن التفكيك بين ناسي الجزء والملتفت إليه في الواجب بأن وجه الخطاب على نحو يعم (١) الذاكر والناسي بالخالي عمّا شكّ في دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل آخر على دخله في حقّ الذاكر، أو وجه إلى الناسي خطاب يخصّه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام (٢).

ص: ٢٣٩

١- (١) كما إذا قال الشارع: «يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاه، وهي تسعه أجزاء: تكبيره الإحرام، والحمد، و...» ثمّ قال: «يجب على المتذكر للسوره الإتيان بها أيضاً في صلاته». م ح - ي.

٢- (٢) أراد رحمه الله ب «العنوان العام» هاهنا - كما يستفاد عن حاشيه المشكيني في كفايه الأصول المحشّى ٢٧٢:٤ - عنواناً مختصّاً بالناسي عامّاً لجميع مصاديقه، كما إذا اخذ في الخطاب عنوان كلّى ملازم لعنوان «الناسي» كعنوان «بلغمى المزاج» أو «ضعيف الدماغ» أو نحوهما، وقيل مثلاً: «يا بلغمى المزاج افعل كذا». وأراد ب «العنوان الخاص» العناوين المختصّه بكلّ واحد واحد من الناسين، كما إذا قيل: «يا زيد افعل كذا» و «يا عمرو افعل كذا» و «يا بكر افعل كذا» وهكذا. م ح - ي.

أو خاصّ، لا- بعنوان الناسى كى يلزم استحاله إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان، لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محاله كما توهم لذلك استحاله تخصيص الجزئيه أو الشرطيّه بحال الذكر وإيجاب العمل الخالى عن المنسى على الناسى (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

أقول: هذا الكلام صحيح فى نفسه، لكن قد عرفت أنّ المولى لا- يحتاج إلى خطابين، لإمكان حصول غرضه بتكليف واحد يكون داعياً إلى إيجاد الأمور به بالنسبه إلى المتذكر والناسى كليهما.

نظريّه المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفضّل المحقّق النائينى رحمه الله فى المسأله بين كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت، فتجرى البراءه، وبين زواله فى أثناؤه، فيجب الإتيان بالمركب التام، فإنّه قال:

إنّ أقصى ما تقتضيه أصاله البراءه عن الجزء المنسىّ هو رفع الجزئيه فى حال النسيان فقط، ولا تقتضى رفعها فى تمام الوقت، إلّامع استيعاب النسيان لتمام الوقت، فلو تذكّر المكلف فى أثناء الوقت بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعه بتمام ما لها من الأجزاء، فأصاله البراءه عن الجزء المنسىّ فى حال النسيان لا تقتضى عدم وجوب الفرد التام فى حال التذكّر، بل مقتضى إطلاق الأدلّه وجوبه، لأنّ الأمور به هو صرف وجود الطبيعه التامه الأجزاء والشرائط فى مجموع الوقت، ويكفى فى وجوب ذلك التمكن من إيجادها كذلك ولو فى جزء من الوقت، ولا يعتبر التمكن من ذلك فى جميع آنات الوقت، كما هو الحال فى غير

ص: ٢٤٠

الناسى من سائر ذوى الأعذار، فإنه لا يجوز الاعتداد بالمأتى به فى حال العذر مع عدم استيعاب العذر لتمام الوقت.

والحاصل: أنّ رفع الجزئيه بأدله البراءه فى حال النسيان لا- يلزم رفعها فى ظرف التذكّر، لأنّ الشكّ فى الأوّل يرجع إلى ثبوت (١) الجزئيه فى حال النسيان، وفى الثانى يرجع إلى سقوط (٢) التكليف بالجزء فى حال الذكر، والأوّل مجرى البراءه، والثانى مجرى الاشتغال.

هذا إذا لم يكن المكلّف ذاكراً فى أوّل الوقت ثمّ عرض له النسيان فى الأثناء، وإلّا فيجرى استصحاب التكليف الثابت عليه فى أوّل الوقت، للشكّ فى سقوطه بسبب النسيان الطارئ الزائل فى الوقت (٣)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المسأله

وأنت خيرير بأنّ أوّل كلامه مغاير لآخره، فإنه تمسك فى البدايه بالإطلاق وفى النهايه بقاعده الاشتغال، مع أنّ النزاع إنّما هو فيما إذا لم يكن إطلاق فى البين كما أشرنا إليه فى أوّل البحث (٤)، وأمّا إذا كان لدليل المركّب أو لدليل جزئيه الجزء إطلاق، فهو مسأله اخرى سنبحث عنها إن شاء الله تعالى (٥). فما فرضه المحقّق النائينى رحمه الله خارج عن محلّ النزاع.

ص: ٢٤١

١- (١) أى: إلى الشكّ فى ثبوت. م ح - ي.

٢- (٢) أى: إلى الشكّ فى سقوط. م ح - ي.

٣- (٣) فوائد الأصول ٤: ٢٢٠.

٤- (٤) راجع ص ٢٣٣.

٥- (٥) سيأتى فى ص ٢٤٤.

ثمَّ الجمع بين الدليلين لا- يصحّ، لأنَّ مجرى الاشتغال ما إذا لم يكن دليل اجتهادى فى البين، فإنَّ الأصول لا تجرى مع وجود الأمارات، وإن كان الأصل موافقاً لها، فالجمع فى الاستدلال بين التمسك بالإطلاق وبأصالة الاشتغال ليس ممّا ينبغى.

ومع الغضّ عن خروج ما ذكره عن محلّ النزاع، وعن عدم صحّحه الجمع بين الدليلين يمكن المناقشه فى فقرات من كلامه:

أ - قوله: إنَّ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة عن الجزء المنسىّ هو رفع الجزئيّه فى حال النسيان فقط.

فإنَّ اختصاص أصالة البراءة بحال النسيان يستلزم كونها لغوياً، لأنَّ التكليف بإتيان المنسىّ حال النسيان لا يصحّ قطعاً، وإن لم تجر أصالة البراءة، لأنَّ الناسى لا يقدر على إتيانه ما دام ناسياً كى يصحّ تكليفه به، فلا أثر لأصالة البراءة لو قلنا باختصاصها بهذا الحال.

ب - قوله فى مورد الشكّ فى جزئيّه المنسىّ فى ظرف التذكّر: إنَّ الشكّ فيها يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء فى حال الذكر، وهو مجرى الاشتغال.

وحاصله: أنّ على المكلف - بعد زوال النسيان فى أثناء الوقت - إتيان المأمور به التام، لأنَّ الاشتغال اليقينيّ يستدعى الفراغ اليقينيّ.

فإنّه لا يلائم واحداً من المباني التى نقلناها آنفاً.

أمّا على مبنى الميرزا الشيرازى رحمه الله فلائنه قال بعدم التكليف حال النسيان أصلاً، لا بالتام ولا بالناقص، فإذا زال النسيان شككنا فى حدوث التكليف بالمركب التام، والشكّ فى حدوث التكليف مجرى البراءة، لا الاشتغال.

وأما على مبنى من نقل نظريّته المحقق النائينيّ رحمه الله - وهو بعض تلامذه

الشيخ - فلائنه قال: إن الناسى مكلف بالناقص الذى أتى به، ولكنه أخطأ فى التطبيق حيث يرى نفسه ذاكراً، فإذا زالت غفلته شك في أن تكليف الذاكر الذى لم يكن متوجهاً إليه حتى الآن هل حدث بالنسبه إليه أم لا؟ وهذا أيضاً مجرى البراءه.

وأما على ما اختاره المحقق الخراسانى - الذى حسبه المحقق النائنى رحمه الله - فلائنه قال: يمكن أن يوجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسى بالخالى عما شك في دخله مطلقاً، وقد دل دليل آخر على دخله فى حق الذاكر، فعلى مذهبه أيضاً يكون الغافل مكلفاً بالناقص ما دام غافلاً، وبعد رفع الغفله يشك في أن تكليف الذاكر هل يتوجه إليه من الآن أم لا؟ وهذا أيضاً مجرى البراءه.

وبالجمله: إن المبانى الثلاثه مشتركه فى أن التكليف بالتام لم يكن متوجهاً إلى الغافل قبل زوال غفلته، فإين الاشتغال اليقيني بالنسبه إليه كى يقتضى الفراغ اليقيني؟!

ج - ما ذكره رحمه الله من جريان الاستصحاب إذا كان فى أول الوقت ذاكراً ثم عرض عليه النسيان حين العمل ثم زال نسيانه قبل خروج الوقت.

فإن التكليف بالتام وإن كان متوجهاً إليه فى أول الوقت، إلا أنه ارتفع فى ظرف النسيان قطعاً، لعدم القدره عليه حينئذ، فإذا زال نسيانه شك في عوده ثانياً، فلا مجال للاستصحاب، لأن اتصال زمان الشك بزمان اليقين شرط فى جريان الاستصحاب، وهو مفقود فيما نحن فيه، بل يجرى استصحاب عدم التكليف بالتام، فإنه يعلم بعدم كونه مكلفاً بالتام حال النسيان، ويشك فيه بعد زوال العذر، فيستصحب عدم.

فتلخص مما ذكرنا أن العقل يحكم بالبراءه وقبح العقاب بلا بيان، سواء كان الغفله مستوعبه لجميع الوقت أو زالت فى أثناءه.

هذا إذا لم يكن لنا دليل اجتهادى دالّ على الجزئية مطلقاً أو على اختصاصها بحال الذكر، وبعبارة أخرى: إذا لم تقم حجّة على ركّته الجزء المنسىّ أو على عدم ركّيته.

وأما إذا كان لنا دليل اجتهادى مثل الإطلاق فلا مجال لجريان الأصول، وحينئذٍ للمسألة صورتان:

الأولى: أن يكون الإطلاق في دليل جزئية الجزء، كدليل جزئية السورة للصلاة.

الثانية: أن يكون في دليل المركّب، كقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»^(١) على فرض كونه في مقام البيان من الجبهه المبحوث عنها، لا في مقام بيان مجرّد تشريع الصلاة بنحو الإجمال.

والقاعده تقتضى بطلان صلاة الناسى للجزء في الصورة الأولى وصحّته في الصورة الثانية.

وذلك لأنّ إطلاق دليل الجزئية يدلّ عليها في حالتى الذكر والنسيان، فالمكلف الناسى للجزء لم يأت بالمأمور به واقعاً، فلا بدّ له بعد زوال غفلته من الإعادة في الوقت والقضاء خارجه.

بخلاف ما إذا كان الإطلاق في دليل المركّب، إذ لا بدّ في تقييده من الاكتفاء بالقدر المتيقّن، وهو الإخلال بالسورة عمداً، وأمّا الإخلال بها نسياناً فيتمسك فيه بإطلاق الأمر بالمركّب ويحكم بصحّته الصلاة، فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء.

ص: ٢٤٤

وبالجملة: إذا كان هاهنا إطلاق فلا مجال لجريان الأصل العملي، سواء كان موافقاً للإطلاق أو مخالفاً له.

هذه قاعده كليّيه في باب الصلاة وغيرها من المركّبات المأمور بها، وأمّا صغريات هذه القاعده - وهي إطلاق دليل الجزئيّه أو دليل المركّب - فلا بدّ في كلّ باب من النظر إلى دليل تلك الصغريات حتّى يتّضح حالها.

نظريّه المحقّق العراقي رحمه الله حول أدلّه باب الصلاة

وحيث إنّ المحقّق العراقي رحمه الله تعرّض للبحث الصغروي في خصوص باب الصلاة فلا بأس بالتكلّم حول ما ذكره:

قال رحمه الله بعد بيان القاعده الكلّيّه:

ولكن دعوى ثبوت الإطلاق لدليل المركّب ساقطه عن الاعتبار، لوضوح أنّ مثل هذه الخطابات (1) إنّما كانت مسوقه لبيان مجرّد تشريع المركّب بنحو الإجمال، لا لبيان ما يعتبر فيه حتّى يكون مرجعاً عند الشكّ في جزئيّه شيء أو شرطيته للمركّب.

وأما دليل المثبت للجزئيّه فلا يبعد دعوى اقتضائه للركتيّه، لقوّه ظهوره في الإطلاق والشمول لحال النسيان، من غير فرق بين أن يكون بلسان الوضع، كقوله: «لا - صلاة إلّا بفاتحه الكتاب» و «لا صلاة إلّا بطهور» وبين أن يكون بلسان الأمر والتكليف، كقوله: «اركع في الصلاة واسجد فيها» ونحو ذلك من الأوامر المتعلّقه بأجزاء المركّب.

نعم، في مورد يكون دليل اعتبار الجزء هو الإجماع يمكن تخصيص الجزئيّه

ص: ٢٤٥

١- (١) أي مثل خطاب «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» المذكور في السطور المتقدّمه من كلامه رحمه الله. م ح - ي.

المستفاده منه بحال الذكر، لكونه هو المتيقن من الإجماع على ثبوت الجزئية، بخلاف ما لو كان دليل الجزء غير الإجماع، فإن إطلاقه مثبت لعموم جزئيه الجزء لحال النسيان أيضاً.

لا يقال: إن ذلك يستقيم إذا كان دليل اعتبار الجزء بلسان الوضع، كقوله:

«لا صلاحه لإبفاته الكتاب» وأما إذا كان بلسان الأمر والتكليف، كقوله:

«اركع فى الصلاه» فلا- يتم ذلك، لأن الجزئيه حينئذٍ تتبع الحكم التكليفى، فإذا كان الحكم التكليفى مختصاً بحكم العقل بحال التذکر ولا يمكن شموله لحال الغفله والنسيان فالجزئيه المستفاده منه تتبعه وتختص بحال الذكر أيضاً.

فإنه يقال: إنه لو تم ذلك فإثما هو فى فرض ظهور تلك الأوامر المتكفله لبيان الأجزاء والشرائط فى المولويه النفسيه أو الغيريه، وإلما فعلى ما هو التحقيق من ظهورها فى الإرشاد إلى جزئيه متعلقاتها للمركب ودخلها فى الملاكات والمصالح الكائنه فيه، فلا يستقيم ذلك، إذ لا يكون حينئذٍ محذور عقلى أو غيره فى عموم الجزئيه لحال النسيان.

مع أنه على فرض ظهورها فى المولويه ولو(1) بدعوى كونها بحسب اللب عبارة عن قطعات ذلك الأمر النفسى المتعلق بالمركب غير أنها صارت مستقله فى مقام البيان، نقول: إن المنع المزبور عن عموم الجزئيه لحال النسيان إنما يتجه إذا كان الحكم العقلى بقبح تكليف الناسى والغافل فى الارتكاز بمثابه يكون كالقرينه المحتفّه بالكلام، بحيث يمنع عن انعقاد ظهوره فى الإطلاق، وهو

ص: ٢٤٦

١- (١) توضيحه: أن ظهورها فى المولويه إما بدعوى كون الأمر بالجزء مولوياً غيرياً، لأن كل جزء مقدمه لتحقيق الكل، فهو واجب بوجوب غيرى مقدمى، أو بدعوى كونه مولوياً نفسياً، لكونه بحسب اللب عبارته عن قطعه من ذلك الأمر النفسى المتعلق بالمركب، غير أنها صارت مستقله فى مقام البيان. منه مدّ ظله توضيحاً لعباره المحقق العراقى رحمه الله.

فى محلّ المنع، فإنّ الظاهر هو عدم كونه من العقليّات الضروريّيه المرتكزه فى أذهان العرف والعقلاء، وأنّه من العقليّات غير الارتكازيّه التى لا- ينتقل الذهن إليها إلّا بعد الالتفات والتأمّل فى المبادئ التى أوجبت حكم العقل، فيدخل حينئذٍ فى القرائن المنفصلة المانعه عن مجرّد حجّيه ظهور الكلام، لا- عن أصل ظهوره، وعليه يمكن أن يقال: إنّ غايه ما يقتضيه الحكم العقلي المزبور إنّما هو المنع عن حجّيه ظهور تلك الأوامر فى الإطلاق بالنسبه إلى الحكم التكليفى، وأمّا بالنسبه إلى ظهورها فى الحكم الوضعى - وهو الجزئيه وإطلاقها لحال النسيان - فحيث لا قرينه على الخلاف من هذه الجهه يؤخذ بظهورها فى ذلك.

وعلى فرض الإغماض عن ذلك أيضاً يمكن التمسّك بإطلاق المادّه لدخل الجزء فى الملاك والمصلحه(1) حتّى فى حال النسيان، فلا فرق حينئذٍ فى صحّحه التمسّك بإطلاق دليل الجزء لعموم الجزئيه لحال النسيان بين كونه بلسان الحكم التكليفى أو بلسان الوضع(2)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المسأله

وما ذكره من الأجوبه الثلاثه(3) عن الإشكال كلّها منظور فيه:

أمّا الأوّل: فالأنّ الأوامر المولويّه والإرشاديّه تشتركان فى أنّ الموضوع له فيهما هو البعث والتحرّيك، فإنّ صيغه «افعل» وضعت لهذا المعنى، وأيضاً

ص: ٢٤٧

١- (١) أى: إنّ هيئه الأمر وإن كانت مختصّه بالمتذكّر، فلا يعمّ وجوب الركوع - المستفاد من هيئه «اركع فى الصلاه» - الناسى، لكننا نستكشف من توجه الأمر إلى الذاكر أنّ المادّه - وهى الركوع - دخيله فى المصلحه التى صدر الأمر لأجلها مطلقاً، حتّى فى حال النسيان. منه مدّ ظلّه توضيحاً لعباره المحقّق العراقى رحمه الله.

٢- (٢) نهايه الأفكار ٣: ٤٢٣.

٣- (٣) والأجوبه الثلاثه هى: ١ - قوله: إنّّه لو تمّ ذلك إلخ، ٢ - قوله: مع أنّه على فرض ظهورها فى المولويّه إلخ، ٣ - قوله: وعلى فرض الإغماض إلخ. م ح - ٥.

تشتركان فى أنّهما يستعملان فى نفس هذا المعنى الحقيقى، لا- أنّ الأمر المولوى يكون مستعملاً فى المعنى الحقيقى - وهو البعث والتحرىك - والإرشادى فى غير هذا المعنى مجازاً، ولذا لا- يمكن توجيه الأمر الإرشادى إلى المجنون، كما لا يمكن توجيه الأمر المولوى إليه.

ولكنّ الفرق بينهما أنّ الغرض من صدور الأمر المولوى هو المصالح التى تكون فى الأمور به - على ما هو المشهور بين العدليّه - ولكنّ الغرض من صدور الأمر الإرشادى هو مجرد الهدايه، فإنّ الطبيب إذا قال: «كل هذا الدواء» فهو بعث إلى أكله، ولكن غرضه من هذا البعث هدايته إلى أنّه لو أحبّ زوال المرض فلا بدّ له من أكل هذا الدواء.

وبالجمله: لا فرق بين الأمر المولوى والإرشادى فى الموضوع له ولا فى المستعمل فيه، فكلّ ما هو شرط فى الأوّل فهو شرط فى الثانى، فكما لا يمكن توجيه البعث المولوى إلى الناسى لا يمكن توجيه البعث الإرشادى أيضاً إليه.

وأما الثانى: فلائنه لا فرق بين الأحكام العقليّه الضروريّه وغير الضروريّه فى الجهه المبحوث عنها، لأنّ كليهما يمنع عن انعقاد الإطلاق - كالقرينه المتّصله - وإنّما الفرق بينهما فى سرعه الدرك وبطؤه، ولكنّ المدرك فى كليهما أمر واقعى ثابت حين صدور الكلام من المولى، فهو مقرون بالكلام من حين الصدور وإن لم تتوجه إليه قبل التأمّل فى مباديه، بخلاف القرينه المنفصله والمخصّص المنفصل اللفظى، فإنّنه لا يكون موجوداً حين صدور العامّ، فالحكم العقلى غير الضرورى أيضاً يمنع عن أصل تحقّق الإطلاق، كالمخصّص المتّصل، ولا يكون بينه وبين الضرورى فرق من هذه الجهه.

على أنّ كون عدم شمول التكليف للناسى من العقليّات غير الضروريّه مختلف فيه، فإنّ بعضهم قال بكونه من ضروريّات العقل.

سلمنا أنّ حكم العقل إذا كان غير ضرورى لا يمنع إلّا عن حجّيه الظهور فى الإطلاق، كالقرينه المنفصله اللفظيه، وأغمضنا عن الاختلاف فى كون حكم العقل بقبح تكليف الناسى من العقليّات الضروريّه أو غير الضروريّه، لكنّ الفرق بين عدم حجّيه إطلاق دليل الجزء بالنسبه إلى الحكم التكليفى وحجّيته بالنسبه إلى الحكم الوضعى غير تامّ، فإنّه يتمّ لو كان الحكمان فى عرض واحد، ولكتّهما ليسا كذلك، فإنّ الحكم التكليفى مدلول مطابقى لدليل الجزء، والحكم الوضعى - وهو الجزئيه - مدلول التزامى له تابع للمدلول المطابقى، فقوله: «اركع فى الصلاه» يدلّ بالمطابقه على وجوب الركوع فيها، فإنّ صيغه «افعل» وضعت للبعث والتحرّيك، ويدلّ بالالتزام والتبع على كون الركوع جزءاً لها، فالحكم الوضعى تابع للحكم التكليفى، ولا يعقل ضيق المتبوع وسعه التابع، فكما أنّ الأوّل يختصّ بالذاكر بحكم العقل فلا بدّ من أن يكون الثانى أيضاً مختصّاً به.

وأما الثالث: فلأنّ الأمر إذا كان متوجّهاً إلى الذاكر فقط فمن أين يستكشف إطلاق المادّه وشمولها للناسى؟ لا طريق لنا إلى إثبات الجزئيه إلّا الأمر، فإن كان مطلقاً فالجزئيه أيضاً تكون مطلقه، وإن كان مقيداً بحال الذكر فالجزئيه أيضاً تكون مقيداً به، فإنّ كون المادّه ذات مصلحه إنّما يستفاد من الأمر المتعلّق بها.

ألا ترى أنّه لو لم يكن قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» لم نعلم أنّ إقامه الصلاه ذات مصلحه، وإذا قال: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ بَعْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ» لا يمكن أن

يقال: الأمر بالصلاه وإن كان مقيداً بما بعد الزوال إلّا أنّنا نستكشف منه أنّها ذات مصلحة حتى قبل الزوال.

فعلى مذهب المشهور من انحلال الأمر العامّ إلى أوامر متعدّده بعدد المكلفين لا- يمكن الجواب عن الإشكال الذى أورده العراقى رحمه الله على نفسه، ولا بدّ من القول بإطلاق دليل الجزئيه لو كان بلسان الوضع، وعدم إطلاقه لو كان بلسان التكليف.

الحقّ فى المسأله

نعم، بناءً على ما اخترناه تبعاً لسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «حفظه الله تعالى» فى الأوامر العامّه نحو «اركعوا فى الصلاه» - من وحده الأمر واقعاً أيضاً وعدم انحلاله إلى أوامر متعدّده بعدد المكلفين، وهو بوحدته يعمّ جميع المكلفين حتى من لا يقدر على الإتيان بالمأمور به، لكنّه معذور فى المخالفه(١) - لا فرق بين كون دليل الجزئيه بلسان الوضع أو بلسان التكليف، فكما أنّ الأوّل ظاهر فى الإطلاق وشموله للناسى، فكذلك الثانى.

فى جريان حديث الرفع عند نسيان الجزء أو الشرط

ثمّ إنّه إذا ثبت الإطلاق فى دليل الجزئيه وشموله لحال النسيان، فهل يمكن تقييده بفقره «رفع النسيان» من حديث الرفع، أم لا؟ قال المحقّق النائنى والعراقى «أعلى الله مقامهما»: لا يمكن.

والتحقيق هو الإمكان، وقبل البحث فى ذلك لا بدّ من ذكر مقدّمات أربع:

ص: ٢٥٠

١- (١) ويشهد عليه أنّا لو سألنا تارك المأمور به لعدم القدره عليه عن علّه تركه، لأجاب بكونه معذوراً فى المخالفه، لا بعدم توجّه الخطاب إليه. منه مدّ ظلّه.

الأولى: أن الأجزاء في المركب الاعتباري (١) الذي تعلّق به الأمر لا تكون واجبه بالوجوب الغيرى، وأيضاً لا يتبعص الأمر بالمركب إلى أبعاض كى يتعلّق كلّ بعض منه بواحد من الأجزاء، بل حيث إنّ المركب لا يكون إلّا نفس الأجزاء يكون الداعى إلى كلّ جزء هو الأمر بالمركب، ولا تتوقّف داعويته إلى بعض الأجزاء على داعويته إلى بعض آخر، فالأمر بالصلاه مثلاً يكون داعياً إلى الركوع والسجود فى عرض واحد.

الثانية: أن التخصيص والتقييد تصرف فى الإراده الجدّيه من العامّ والمطلق، لا الاستعماليه حتى يستلزم التجوّز، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» استعمل العامّ فى العموم الذى هو معناه الحقيقى، والمخصّص يدلّ على أنّ الإراده الجدّيه تتعلّق بغير الفساق من العلماء، كما عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله (٢) وحققناه فى مبحث العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد (٣).

ولابدّ هاهنا من ضمّ نكته إليه، وهو أنّ دليل التقييد تارة: يكون صادراً لبيان الحكم الأولى، كقول المولى: «لا تعتق رقبه كافر» والمقيّد لقوله: «أعتق رقبه» وأخرى: لبيان الحكم الثانوى، كدليل نفى الحرج الذى يقيد إطلاق دليل الوضوء مثلاً، وحديث الرفع الذى يقيد إطلاق دليل الجزئيه وشموله لحال النسيان لو قلنا بإمكان تقييده بحديث الرفع.

والرفع وإن كان إزاله شىء ثابت والجزئيه لم تكن ثابتة واقعاً وجداً فى حاله النسيان حتى يتعلّق بها الرفع، لكنّها حيث تكون مراده بنحو الإطلاق

ص: ٢٥١

١- (١) والمركبات الشرعيه كلّها اعتباريه، فإنّ الشارع يلاحظ مجموعه أشياء متعدده ذات حقائق مختلفه، ويعتبرها شيئاً واحداً ويأمر به. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) راجع كفايه الأصول: ٢٥٦.

٣- (٣) راجع مباحث الألفاظ ص ٢٨١ و ٤٦٥ من الجزء الثالث.

وبحسب الاستعمال يصحّ تعلّق الرفع بها في خصوص حال النسيان، فتختصّ بحال الذكر.

الثالثه: أنّه لا يمكن الأخذ بظاهر قوله: «رفع الخطأ والنسيان» بلا إشكال، فإنّا نعلم وجداناً أنّ نفس الخطأ والنسيان لم يرفعا، ولا يمكن أيضاً القول بكون المرفوع آثارهما، كيف وتحرير الرقبه يكون أثراً للقتل الخطأى وسجدتا السهو أثراً لنسيان التشهد في الصلاه مثلاً، ولا يمكن رفعهما، لأنّه يستلزم أن يكون الخطأ والنسيان مقتضياً لثبوت الأثر ومقتضياً لرفعه، وهو ضرورى البطلان.

فلا بدّ من الالتزام بأحد أمرين:

أ - أن يكون النسيان بمعنى المنسى، والخطأ بمعنى المخطأ، والمنسى فيما نحن فيه هو الجزء ورفعه يتحقّق برفع آثاره التي منها الجزئيه، وهذا المعنى يكون صحيحاً بالنسبه إلى الغرض الذي نحن بصدده.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ النسيان إن كان بمعنى المنسى والخطأ بمعنى المخطأ فلم لم يعبر عنهما بالموصول، بأن يقال: «ما أخطأوا وما نسوا» كما عبر بهذا التعبير في الفقرات الأخرى، وهي «ما استكروها عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا إليه» مع أنّ المنسى وما نسوا، والمخطأ وما أخطأوا بمعنى واحد، فلا بدّ من أن يكون التغيير في العبارة لوجهه.

وثانياً: أنّ كون النسيان بمعنى المنسى وإن كان صحيحاً بالنسبه إلى ترك الجزء أو الشرط نسياناً، إلّا أنّه لا يصحّ بالنسبه إلى إتيان المانع كذلك، لأنّ من أتى بالمانع أو القاطع للصلاه نسي كونه مصلياً، فالمنسى لو كان مرفوعاً بحديث الرفع لحكم بكونه غير مصلٍّ، فيلزم عليه الإعادة، مع أنّ حديث

الرفع في مقام الامتنان وإسقاط التكليف، لا في مقام إيجاد المشقه وإثبات التكليف.

ب - أن يكون المرفوع الشيء الذي منشأه النسيان، فيكون معنى «رفع النسيان» رفع الشيء الناشئ عن النسيان، ولا محذور في هذا المعنى، لأن الشيء المسبب عن النسيان هو ترك الجزء والشرط وإتيان المانع، ورفع هذه الأمور حكماً بأن ترك الجزء أو الشرط لا يكون تركاً لهما، وإتيان المانع لا يكون إتياناً به إذا كان عن نسيان، فيرفع الحديث الجزئيه والشرطيّه والمانعيّه في حال النسيان.

الرابعه: أنّ النسيان يتعلّق بطبيعته الجزء والشرط، لا- بوجودهما، ولا- بعدمهما، لعدم كونهما موجودين كى يتعلّق النسيان بوجودهما، ولكون الترك أمراً اختيارياً متفرّعاً على التوجّه والالتفات، فلا يمكن أن يكون نسيان العدم موجباً للعدم.

إذا عرفت هذه الأمور اتّضح لك أنّ تقييد دليل الجزئيه بالحديث صحيح، فلا يجب إعادة العمل إذا ترك جزئه نسياناً، لأنّ كلّ واحدٍ من أجزاء الصلاه مثلاً- عند نسيان السوره - صدرت بداعي الأمر بالمركب، إذ قلنا في المقدمه الأولى: داعويّه الأمر بالنسبه إلى بعض الأجزاء لا- تتوقّف على داعويّته بالنسبه إلى بعض آخر، فإذا نسى السوره لا يكون الأمر بالصلاه داعياً إليها، لكنّه داعٍ إلى سائر الأجزاء، ولا يجب أن يكون دليل التقييد بلسان بيان الحكم الأولى، بل قد يكون بلسان الحكم الثانوى كما قلنا في المقدمه الثانيه، فلا محذور في تقييد إطلاق دليل الجزئيه بحديث الرفع.

لكنّ المحقق النائبي والعراقي «أعلى الله مقامهما» ذهبوا إلى عدم صحه التقييد.

ونحن نذكر ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في مقام الاستدلال، لكونه أكمل في المقام، فنقول:

تشبث المحقق العراقي رحمه الله لإثبات مراده بوجوده:

الأول: أنّ المرفوع بالحديث وإن كان هو المنسّى، ورفع به معنى رفع آثاره، إلّا أنّ المنسّى فيما نحن فيه هو وجود الجزء، وأثر وجوده هو الصحه، ورفع هذا الأثر يستلزم بطلان عمل الناسى ووجوب الإعادة.

ولا- يمكن رفع الجزئيه بالحديث، لأنّ الجزئيه من آثار طبيعه السوره لا وجودها(1). هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الوجه الأول.

وجوابه واضح، فإننا قلنا في المقدّمه الأخيره: إنّ النسيان يتعلّق بطبيعه الجزء والشرط لا بوجودهما، وأريد برفع الطبيعه رفع الجزئيه والشرطيّه اللتين هما أثرها.

الثاني: أنّه إن اريد برفع الجزئيه رفع الجزئيه أو الشرطيّه عن الجزء والشرط المنسّين في مقام الدخل في الملاك والمصلحه، فلا شبهه في أنّ هذا الدخل أمر تكويني غير قابل لأن يتعلّق به الرفع التشريعي، وإن اريد رفعهما بلحاظ انتزاعهما عن التكليف الضمني المتعلّق بالجزء والتقييد بالشرط، ففيه:

أنّ الرفع في الحديث يختصّ برفع ما لولاه يكون قابلاً للثبوت تكليفاً أو وضعاً، وعدم شموله للتكاليف المتعلّقه بالمنسّى في حال النسيان، لارتفاعها

ص: ٢٥٤

بمحض تحقّق النسيان بملاك استحاله التكليف بما لا يطاق(١). هذا ما ذكره في الوجه الثاني.

وفيه أولاً: أنّه خارج عن محلّ النزاع، فإنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان لدليل الجزئيّه إطلاق وشمول لحال النسيان لولا حديث الرفع.

وثانياً: أنّه مناقض لما تقدّم من قوله بإطلاق دليل الجزئيّه وشموله للناسي، وإن كان بلسان التكليف(٢).

الثالث: أنّ غايه ما يقتضيه الحديث إنّما هو رفع إبقاء الأمر الفعلي والجزئيّه الفعليّه عن الجزء المنسيّ في حال النسيان، ولازمه سقوط الأمر الفعلي عن بقيته أيضاً، لأنّ التكليف ارتباطي، والحديث لا يقتضي كون الناقص المأتيّ به هو المأمور به للناسي، لأنّه لا يتكفّل الوضع، بل يتكفّل الرفع فقط، فمن أين ثبت أنّ الناقص المأتيّ به يكون مأموراً به للناسي حتّى يكون صحيحاً ولا يجب عليه الإعادة؟! (٣). هذا حاصل كلامه في الوجه الثالث.

ويرد عليه أنّ الجمع بين إطلاق دليل الجزئيّه وحديث الرفع - بتقييد الأول بالثاني - ينتج اختصاص الجزئيّه بحال الذكر، وهذا يقتضي كون المأمور به في حقّ الناسي هو بقيته الأجزاء، فالناقص المأتيّ به يكون مأموراً به له، فلا يجب عليه الإعادة.

هذا تمام الكلام في ترك الجزء والشرط نسياناً.

ص: ٢٥٥

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) راجع ص ٢٤٧.

٣- (٣) نهايه الأفكار ٣: ٤٢٩.

المسأله الثانيه: فى الزىاده العمديّه والسهويّه

القول فى تصوير الزىاده

وقبل الشروع فى البحث لابدّ من ذكر أمر يبتنى عليه المسأله، وهو أنّه هل يتصوّر تحقّق الزىاده فى المأمور به كما يتصوّر تحقّق النقيصه، أم لا؟

الحقّ أنّه لا تتصوّر زىاده الجزء أو الشرط بالدقه العقليّه، فإنّ كون شيء جزءاً أو شرطاً للمأمور به، ومع ذلك زائداً عليه جمع بين المتنافيين، ولا فرق فى ذلك بين كون الجزء أو الشرط ملحوظاً لا بشرط بالنسبه إلى الزىاده أو بشرط لا.

نعم، تتصوّر زىاده الجزء والشرط عرفاً إذا كانا ملحوظين لا بشرط.

وأما النقيصه: فلا- إشكال فى إمكان تحقّقها عقلاً و عرفاً، فإنّ الركوع مثلاً إذا ترك فى الصلاه يحكم العقل بأنّ الصلاه تكون ناقصه لأجل ترك جزئها، كما يحكم به العرف.

كلام المحقّق العراقي رحمه الله فى ذلك

لكنّ المحقّق العراقي رحمه الله قال بإمكان تحقّق الزىاده الحقيقيه - أى العقليه - كالعرفيه، وقربه بذكر مقدّمات ثلاث، حيث قال:

أمّا الكلام فى الجبهه الأولى(١): فتوضيحه يحتاج إلى تمهيد امور:

الأول: لا شبهه فى أنه يعتبر فى صدق الزيادة الحقيقيه فى الشىء أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه، وبدونه لا يكاد يصدق عنوان الزيادة الحقيقيه، ولذا لا يصدق على الدهن الذى اضيف إليه مقدار من الدبس أنه زاد فيه إلّا على نحو من العناية.

نعم، الصادق إنّما هو عنوان الزيادة على ما فى الظرف بعنوان كونه مظروفاً، لا بعنوان كونه دهنًا، فقوام الزيادة الحقيقيه حينئذٍ فى أجزاء المركبات وشرايطها إنّما هو بكون الزائد من سنخ ما اعتبر جزءاً أو شرطاً لها، فإذا كان المركب بنفسه من العناوين القصدية، كالصلاه مثلاً على ما هو التحقيق من أنّ حقيقتها عباره عن الأفعال والأذكار الخاصه الناشئه عن قصد الصلاتيه، لا أنّها عباره عن(٢) مجرد الأفعال والأذكار والهيئات الخاصه ولا مجردة عن قصد الصلاتيه، بشهاده عدم حرمتها على الحائض إذا أتت بها على الكيفيه الخاصه لا بعنوان الصلاتيه، يحتاج فى صدق عنوان الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلاتيه بالجزء المأتى به أيضاً، وإلّا فمع فرض خلوه عن قصد الصلاتيه وعنوان الجزئيه لها لا يكون المأتى به حقيقه من سنخ الصلاه، فلا يرتبط حينئذٍ بالصلاه حتّى يصدق عليه عنوان الزيادة فى الصلاه، إلّا على نحو من العناية، للمشاكله الصوريه.

الثانى: يعتبر أيضاً فى صدق عنوان الزيادة فى الشىء أن يكون المزيد فيه مشتملاً على حدّ مخصوص ولو اعتباراً حتّى يصدق بالإضافه إليه عنوان

ص: ٢٥٨

١- (١) أى فى تصوير وقوع الزيادة الحقيقيه فى الأجزاء والشرايط. م ح - ى.

٢- (٢) العباره مخدوشه ظاهراً، والصحيح أن يقال: عن الأفعال والأذكار والهيئات الخاصه مجردة.... م ح - ى.

الزيادة وعدمها، كما في ماء الجبّ أو النهر مثلاً، فإنه لا بدّ في صدق هذا العنوان من أن يفرض للماء حدّ مخصوص، ككونه بالغاً إلى نقطه كذا ومقدار كذا ليكون الزائد موجباً لانقلاب حدّه الخاصّ إلى حدّ آخر، فيصدق عليه بهذا الاعتبار عنوان الزيادة فيه، وإلّا فبدون ذلك لا يصدق عليه العنوان المزبور وإن بلغ من الكثرة ما بلغ، وكذلك الأمر في المركّبات، ففيها أيضاً لا بدّ من اعتبار حدّ خاصّ فيما اعتبر جزءاً لها في مقام اختراع المركّب واختراعه (١)، ليتحقّق بذلك عنوان الزيادة في المكتوبه.

الثالث: أنّ أخذ الجزء أو الشرط في المركّب في مقام اعتباره واختراعه يتصوّر على وجوه ثلاثة:

أحدها: اعتبار كونه جزءاً أو شرطاً على نحو بشرط لا من جهه الزيادة في مقام الوجود والتحقّق.

وثانيها: اعتبار كونه جزءاً على نحو لا بشرط من طرف الزيادة على معنى أنّه لو زيد عليه لكان الزائد خارجاً عن ماهيّة المركّب باعتبار عدم تعلق اللحاظ بالزائد في مقام اعتباره جزءاً للمركّب، كما لو فرض أنّه اعتبر في جعل ماهيّة الصلاة الركوع الواحد لا مقيداً كونه بشرط عدم الزيادة، ولا طبيعه الركوع، فإنّ في مثله يكون الوجود الثاني من الركوع خارجاً عن حقيقه الصلاة، لعدم تعلق اللحاظ به في مقام جعل ماهيّة الصلاة.

الثالثة (٢): اعتبار كونه جزءاً على نحو لا بشرط بنحو لو زيد عليه لكان الزائد أيضاً من المركّب وداخلياً فيه، لا خارجاً عنه، كما لو اعتبر في جعل

ص: ٢٥٩

١- (١) يعود الضمير إلى «ما اعتبر جزءاً». م ح - ي.

٢- (٢) حقّ العبارة أن يُقال: وثالثها. م ح - ي.

ماهية الصلاة طبيعه الركوع فى كل ركعه منها الجامعه بين الواحد والمتعدد، لا الركوع الواحد، كما فى الصوره الثانيه.

وبعدما عرفت ذلك نقول: إنه على الاعتبار الأول لا- شبهه فى أنه لا- مجال لتصور تحقق الزيادة، فإنه من جهة اشتراطه بعدم الزيادة فى مقام اعتباره جزءاً للمركب تكون الزيادة فيه موجباً للإخلال بقيده، فترجع إلى النقيصه.

وكذلك الأمر على الاعتبار الثانى، فإنه وإن لم ترجع الزيادة فيه إلى النقيصه، إلا أن عدم تصور الزيادة الحقيقيه إنما هو لكان(1) عدم كون الزائد من سنخ المزيده عليه، فإنه بعد خروج الوجود الثانى عن دائره اللحاظ فى مقام جعل ماهية الصلاة يستحيل اتصاف الوجود الثانى بالصلايه، فلا يرتبط حينئذٍ بالصلاه حتى يصدق عليه عنوان الزيادة ويصدق على الصلاة أنها تكون مزيداً فيها، بل يكون ذلك من قبيل ضمّ الدبس إلى الدهن.

وأما على الاعتبار الثالث: فالظاهر أنه لا قصور فى تصور الزيادة الحقيقيه، فإن المدار فى زياده الشىء فى الشىء على ما عرفت إنما هو بكون الزائد من سنخ المزيده فيه مع كونه موجباً لقلب حدّه إلى حدّ آخر، ولا ريب فى صدق ذلك وتحققه على هذا الاعتبار، من غير فرق بين أن يكون الجزء مأخوذاً فى مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو على نحو لا بشرط بالمعنى الأول الذى لازمته هو خروج الوجود الثانى عن دائره المطلوبيه، أو اللابشرط بالمعنى الثانى الراجع إلى كون المطلوب هو صرف وجود الطبيعى المتحقق بأول وجوده.

ص: ٢٦٠

١- (١) هذه العبارة مخدوشه ظاهراً، والصحيح أن يقال: إنما هو لأجل عدم.... م ح - ى.

وذلك على الأولين ظاهر، فإنّ الوجود الثاني من طبيعه الجزء ممّا يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبه إلى ما اعتبر في المأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد، حيث إنّه يتعلّق الأمر بالصلاه المشتمله على ركوع واحد مثلاً يتحدّد طبيعه الصلاه بالقياس إلى دائره المأمور به منها بحدّ يكون الوجود الثاني بالقياس إلى ذلك الحدّ من الزيادة في الصلاه الموجب لقلب حدّه إلى حدّ آخر، وإن لم يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبه إلى المأمور به بما هو مأمور به (١).

غايه ما هناك أنّه على الأوّل يكون الوجود الثاني من الزيادات المضرّه بالمأمور به من جهه رجوعه إلى الإخلال به من جهه النقيصه، بخلافه على الثاني، فإنّه لا يكون من الزيادات المبطله، وإنّما غايته هو كونه لغواً وخارجاً عن دائره المطلوبيه.

وكذلك الأمر على الأخير، إذ بانطبق صرف الطبيعي على الوجود الأوّل في الوجودات المتعاقبه يتحدّد دائره المركّب والمأمور به قهراً يجد (٢) يكون الوجود الثاني بالقياس إليه من الزيادة في المركّب والمأمور به (٣)، إنتهى كلامه رحمه الله.

ص: ٢٤١

١- (١) توضيحه: أنّه يصدق على الوجود الثاني من طبيعه الركوع مثلاً عنوان الزيادة في الصلاه، لأخذه في مقام اعتبار الجزئيه على النحو الثالث، لكن لا يصدق عليه عنوان الزيادة في المأمور به بما هو مأمور به، لعدم تعلّق الأمر بالركوع الثاني فرضاً، فليس من سنخ الركوع الأوّل من حيث دخوله في دائره المطلوبيه كي تتحقّق الزيادة من هذه الحثيئه أيضاً. وبالجملة: الركوع الثاني يكون من سنخ الركوع الأوّل من جهه الجزئيه للصلاه، لا- من جهه كونه مأموراً به، فيصدق عليه الزيادة من الجهه الأولى دون الثانيه. م ح - ي.

٢- (٢) هذه الكلمه طبعت هكذا، لكن الصحيح «بحدّ» ظاهراً. م ح - ي.

٣- (٣) نهايه الأفكار ٣: ٤٣٦.

ولنا في مواضع من كلامه نظر، لكن نكتفي بذكر موضعين:

الأول: أنه لا يمكن تصوّر أخذ الجزء والشرط بنحو اللابشرط بالمعنى الأول، أعنى اعتبار الركوع الواحد مثلاً لا مقيداً كونه بشرط عدم الزيادة ولا طبيعه الركوع في جعل ماهيته الصلاه، لأنّ الوحده إما قيد أو لا، فعلى الأول يرجع إلى أخذه بشرط لا، وعلى الثاني يرجع إلى اللابشرط بالمعنى الثاني.

الثاني: - وهو الإشكال الأساسى - أنه لا بدّ من تصوير الزيادة في مقام تعلق الأمر، لخروج مقام اختراع المركّب واعتباره عن محلّ النزاع.

وهو رحمه الله اعترف بعدم صدق الزيادة على الركوع الثاني بالنسبه إلى المأمور به بما هو مأمور به فيما إذا كان الجزء مأخوذاً في مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو على نحو لا بشرط بالمعنى الأول الذى لازمه هو خروج الوجود الثاني عن دائره المطلوبيه.

وأما إذا كان الجزء مأخوذاً في مقام تعلق الأمر لا بشرط بالمعنى الثاني الراجع إلى كون المطلوب هو صرف وجود الطبيعى فهو رحمه الله ذهب إلى صدق عنوان الزيادة على الوجود الثاني بالنسبه إلى المركّب والمأمور به كليهما، بدعوى أنّ انطباق صرف الطبيعى على الوجود الأول في الوجودات المتعاقبه يوجب تحدّد دائره المركّب والمأمور به قهراً بحدّ يكون الوجود الثاني بالقياس إليه من الزيادة في المركّب والمأمور به.

وهذه الدعوى باطله عندنا، لأنّ الأمر إذا تعلق بالصلاه التى أحد أجزائها هو طبيعه الركوع - الجامعه بين الواحد والمتعدّد - لم يصدق الزيادة في المأمور به على الركوع الثاني، لأنّ جزء المأمور به حينئذٍ هو مجموع الركوعين،

لا الركوع الأوّل فقط، إذ طبيعته تتحقّق حينئذٍ في ضمن مجموعتهما.

نعم، لو اكتفى بركوع واحد لتحققت طبيعته به فقط.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الزيادة الحقيقيّة في الجزء والشرط لا تكون متصوّره، وإنّما تتصوّر الزيادة العرفيّة في بعض الموارد، وهو ما إذا كان الجزء والشرط مأخوذين في المأمور به لا بشرط.

مقتضى الأصل في الزيادة الحقيقيّة

ولو سلّمنا تحقّق الزيادة الحقيقيّة في المأمور به وأغمضنا عمّا أوردنا على المحقّق العراقي رحمه الله فهل يقتضى الأصل الأوّل (1) بطلان العمل بسبب الزيادة أم لا؟

الحقّ هو الثاني؛ لأنّ العقل لا يحكم ببطلان المأتيّ به إلّا فيما إذا لم يطابق المأمور به.

وعدم المطابقه يتحقّق في النقيصه دون الزيادة، لأنّ المصلّى إذا لم يركع في صلاته كان المأتيّ به غير ما هو المأمور به، بخلاف ما إذا ركع ركوعين، فإنّ ما أتى به حينئذٍ هو المأمور به مع زيادته، فلا يكون مغايراً له.

نعم، لو اخذ الركوع بنحو الماهيّة بشرط لا في الصلاة لبطلت بإتيان ركوعين، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لرجوعه إلى النقيصه، فإنّه لم يأت بالركوع الواحد من دون زياده الذي هو جزء للصلاة، فإنّ الجزء هو الركوع بشرط لا فرضاً، أي بشرط عدم الزيادة على الواحد.

والحاصل: أنّ الأصل في النقيصه هو بطلان العمل، دون الزيادة، لعدم كون الزائد مانعاً، فالعمل المشتمل على الزيادة يكون صحيحاً.

ص: ٢٤٣

١- (١) أي القاعده العقليّه مع قطع النظر عن الأخبار التي سيجيء البحث عنها في ص ٢٧٠. م ح - ي.

ولا نحتاج إلى التمسك بالاستصحاب لإثبات صحه العمل، لكن ربما يستدل به من وجوه:

الأول: استصحاب عدم مانعيه الزيادة.

وهو من قبيل استصحاب عدم قرشيّه المرأه، وقلنا سابقاً: أحسن التقريبات لجريان هذه الاستصحابات أن نقول: ماهيّه الزيادة قبل وجودها لم تكن مانعه، فبعد وجودها إذا شككنا في أنها هل هي مانعه أم لا؟ يستصحب عدم مانعيّتها.

لكن يرد عليه - كما قلنا كراراً - أنّ جريان الاستصحاب مشروط باتّحاد القضيّه المتيقّنه مع المشكوكه، وهاهنا لم تكونا متّحدتين، فإنّ الموضوع في القضيّه المتيقّنه هو ماهيّه الزيادة التي لا تكون موجوده، وفي المشكوكه ماهيّه الزيادة الموجوده، فأين الاتّحاد؟

وبعبارة اخرى: القضيّه المتيقّنه سالبه بانتفاء الموضوع، والمشكوكه سالبه مع وجوده، فإنّ المانعيّه المشكوكه إنّما هي أثر الزيادة الموجوده لو كانت الزيادة مانعه في الواقع، لا- أثر الماهيّه حتّى مع عدم وجودها، فالاتّحاد بينهما لا يكون إلّا صورياً، كاتّحاد قولنا: «ليس زيد بقائم» إذا أردنا عدم وجود زيد حتّى يكون قائماً مع قولنا: «ليس زيد بقائم» إذا أردنا أنّه موجود لكنّه ليس بقائم، والاتّحاد الصوري بين القضيّتين لا يكفي في جريان الاستصحاب، بل لابدّ من الاتّحاد الحقيقي.

الثاني: استصحاب عدم وقوع المانع في الصلاه مثلاً.

وأورد عليه بأنّه مثبت، فإنّ الأثر الشرعي لا يترتب على نفس هذا

المستصحب، بل يترتب على كون الصلاة بلا مانع، فلا بد من واسطه عقليته.

لكن يمكن أن يُجاب عنه بأننا نستصحب نفس كون الصلاة بلا مانع، فإنها قبل تحقق الزيادة كانت بلا مانع، فيستصحب.

إن قلت: هذا الاستصحاب مبنى على أن تكون مانعيه الشيء للصلاة عبارة عن أخذ عدمه فيها، بحيث يكون المأمور به هو الصلاة المقيده بعدمه.

وأما لو قلنا بأنها عبارة عن كون وجوده مضافاً للصلاة ومانعاً عن تحقق الصلاة، من دون أن تكون الصلاة مقيده بعدمه - كما أن السواد ضدّ البياض من دون أن يكون البياض مقيداً بعدم السواد - فلا مجال لهذا الاستصحاب، لأنّ المأمور به ليس الصلاة المتّصفه بعدم المانع حتى يستصحب كونها كذلك، بل ذات الصلاة التي لا تجتمع مع المانع، لضديته لها، فلا يمكن استصحاب كون الصلاة بلا مانع، ولا يجرى أيضاً استصحاب عدم وقوع المانع في الصلاة لإثبات وقوعها، لأنّ نفي أحد الضدين لا يثبت ثبوت الآخر، كما أنّ نفي الحركة لا يثبت السكون.

قلت: معنى المانعيه هو الأوّل، أى المانع ما اخذ عدمه في الصلاة.

توضيح ذلك: أنّ من عدل عن المعنى الأوّل إلى الثانى لم يعدل إلّالأنه رأى أنّ اعتبار عدم المانع في الصلاة يكون بمعنى تأثيره في الغرض منها، كالشرط الوجودى، مع أنّ العدم لا- يمكن أن يكون منشأً للأثر أصلاً، وإن كان عدماً مضافاً، كما ثبت في الفلسفه.

لكنّه منظور فيه، إذ يمكن أن يكون عدم المانع قيدياً للصلاة من دون أن يكون مؤثراً في الغرض منها، وذلك بأن تكون الصلاة محدوده بحدّ عدم المانع، فيكون عدم الحدث مثلاً قيدياً لها يعين حدّها من دون أن يكون له أثر.

ولتوضيح ذلك نضرب مثلاً، وهو أنّه لو كان معجون مركّب من أشياء

خاصه مؤثراً فى علاج مرض وكان أحد أجزاءه مثقالاً من السم لا زائداً، بحيث يكون مثقال واحد منه مؤثراً فى العلاج، ولولاه لم يعالج المرض، لكن لو زاد على المثقال لم يؤثر فى العلاج، بل أثر فى الهلاك، ففى هذا المثال يكون عدم الزيادة قيده للمعجون، لكنه لا أثر له أصلاً، بل يعين الحد فقط، وإنما المؤثر هو المثقال من السم.

وفيما نحن فيه أيضاً يكون عدم المانع قيده محدداً للصلاه من دون أن يكون منشأ للأثر.

فلا يتوجه إشكال إلى التفسير الأوّل للمانع (١)، فلا حاجه إلى العدول إلى التفسير الثانى (٢) له.

بل لا يصح هذا التفسير فى الموانع الاعتبارية التى نحن بصدددها، وإن كان صحيحاً بالنسبه إلى الموانع التكوينية.

وذلك لأن من شرط الضدين عدم إمكان اجتماعهما، وهذا الشرط موجود فى المانع والممنوع التكوينيين، فإن الرطوبة مانع تكوينى للإحراق، ولا تجتمع معه، فهما متضادان، بخلاف المانع والممنوع الاعتباريين، ضروره أن الصلاه لو كانت نفس هذه الأجزاء التى افتتاحها التكبير واختتامها التسليم من دون أن تتقيد بعدم الحدث لأمكن أن يجتمع الحدث مع الصلاه ولا يمنع عن تحققها.

فلا بد من تفسير المانع فى مثل باب الصلاه والحدث بتقيد ماهيتها بعدمه، بمعنى أنها محدوده بعدم الحدث من دون أن يكون لعدم تأثير كى يستشكل عليه بامتناع كون عدم مؤثراً أو متأثراً.

ص: ٢٦٦

١- (١) وهو «ما اعتبر عدمه فى الأمور به». م ح - ي.

٢- (٢) وهو «ما يكون وجوده مضاداً للمأمور به». م ح - ي.

والحاصل: أنه لا إشكال في جريان استصحاب كون الصلاة بلا مانع إذا شككنا في أن زياده الجزء أو الشرط تكون مانعاً لها أم لا.

ثم إذا شككنا في كون شيء - كالزيادة - قاطعاً^(١) للصلاة يجرى فيه كلما ذكرناه من البحث في الشك في المانع.

فإن القاطع لم يكن معناه أن وجوده ضد للهيئة الاتصاليه من دون أن يكون الهيئة الاتصاليه متصفه بعدمه، لأنه خلاف الوجدان، فإننا نجد بقاء الهيئة الاتصاليه للصلاه مع الضحك مثلاً، فلا بد من تفسير القاطع بأن عدمه قيد للهيئة الاتصاليه، لكن لا بمعنى تأثير العدم، بل بمعنى تحديده لها كما ذكرنا في المانع.

فإذا شككنا في قاطعيه الزيادة فلا إشكال في جريان استصحاب الهيئة الاتصاليه المتصفه بعدم القاطع، نظير الشك في المانع حذو النعل بالنعل.

الثالث: استصحاب الصحه التأهليه للأجزاء، بمعنى أن الأجزاء السابقه قبل وقوع هذه الزيادة التي شك في مانعيتها كانت مستعدّه للحوق سائر الأجزاء إليها، والأصل بقاء هذا الاستعداد وعدم زواله بوقوع ما شك في مانعيتها.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله في الرسائل إلى عدم جريان هذا الاستصحاب، فإليك عين كلامه:

ونظير الاستدلال بهذا^(٢) للبطلان في الضعف الاستدلال للصحّه

ص: ٢٤٧

١- (١) للصلاه هيئه اتصاليه من أولها إلى آخرها، وما يزيل هذه الهيئة الاتصاليه يسمّى قاطعاً، كالتكلم والضحك والبكاء. م ح

- ١. ٢

٢- (٢) إشارة إلى ما استدلّ به للبطلان في عبارته السابقه وجوابه. م ح - ١. ٢.

باستصحابها، بناءً على أنّ العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقائها وعدم عروض البطلان لها.

وفيه: أنّ المستصحب إن كان صحّحه مجموع الصلاة فلم يتحقّق بعدد، وإن كان صحّحه الأجزاء السابقة منها فهي غير مجديه، لأنّ صحّحه تلك الأجزاء إمّا عباره عن مطابقتها للأمر المتعلّق بها وإمّا ترتّب الأثر المترتّب عليها حصول المركّب بها منضمّه مع باقى الأجزاء والشرائط، إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحّته إلّا حصول الكلّ به منضمّاً إلى تمام غيره ممّا يعتبر فى الكلّ، ولا- يخفى أنّ الصحّحه بكلا- المعنيين ثابتة للأجزاء السابقة، لأنّها بعد وقوعها مطابقه للأمر بها لا تنقلب عمّا وقعت عليه، وهى بعد على وجه لو انضمّ إليها تمام ما يعتبر فى الكلّ حصل الكلّ، فعدم حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يعتبر فى الكلّ إلى تلك الأجزاء لا يخلّ بصحّتها، ألا ترى أنّ صحّحه الخلّ من حيث كونه جزءاً للسكنجيين لا يُراد بها إلّا كونه على صفه لو انضمّ إليه تمام ما يعتبر فى تحقّق السكنجيين لحصل الكلّ، فلو لم ينضمّ إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل ذلك الكلّ لم يقدر ذلك فى اتّصاف الخلّ بالصحّحه فى مرتبه جزئيه، فإذا كان عدم حصول الكلّ يقيناً لعدم تمام ما يعتبر فى الكلّ غير قادح فى صحّحه الجزء فكيف إذا شكّ فى حصول الكلّ من جهه الشكّ فى انضمام تمام ما يعتبر كما فى ما نحن فيه، فإنّ الشكّ فى صحّحه الصلاة بعد تحقّق الزيادة المذكوره من جهه الشكّ فى انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء لعدم كونه شرطاً وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعبره ولم يتحقّق فلا- يتحقّق الكلّ، ومن المعلوم أنّ هذا الشكّ لا- ينافى القطع بصحّحه الأجزاء السابقه، فاستصحاب صحّحه تلك الأجزاء غير محتاج إليه، لأنّنا نقطع

ببقاء صحّتها، لكنّه لا يجدى فى صحّهِ الصلاه بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقه أبداً، بل هى باقيه على الصحّهِ بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أنّ من الشائع فى النصوص والفتاوى إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاه.

قلت: نعم، ولا ضير فى التزام ذلك، ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها فى حصول الكلّ، لعدم التمكن من ضمّ تمام الباقي إليها، فيجب استئناف الصلاه امثالاً للأمر (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسأله

ويرد عليه أنّه مبنى على أنّ المانع يؤثّر فى الأجزاء اللاحقه فقط دون السابقه، أى يمنع قابليته اتّصال اللاحقه إلى السابقه، مع أنّ الظاهر أنّه كما يمنع قابليته اتّصال اللاحقه يمنع قابليته السابقه لاتّصال اللاحقه إليها أيضاً.

لكن مع ذلك لا يجرى هذا الاستصحاب، فإنّ الشكّ فى مانعيه الزيادة مساوق للشكّ فى وقوع الأجزاء السابقه صحيحاً من أوّل الأمر، فإنّها لو كانت مانعه لم تقع الأجزاء السابقه صحيحه أصلاً.

فإنّا موافقون للشيخ الأعمش فى عدم جريان استصحاب الصحّهِ التأهليّه، ولكنّه رحمه الله أنكر القضيّه المشكوكه المعبره فى الاستصحاب، ونحن أنكرنا القضيّه المتيقّنه المعبره فيه.

ص: ٢٤٩

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل العقلي في الزيادة، وحاصله: أنها لا تقتضى البطلان.

القول في الأصل المستفاد من الشرع في خصوص باب الصلاة

لكن هاهنا عدّه من الأخبار تدلّ على خلافه في خصوص الصلاة، أشملها ما روى عن أبي بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعله الإعادة»^(١).

فإنّها تدلّ على كون الزيادة مبطله للصلاة، خلافاً للقاعده العقليّه المتقدّمه.

ويأزائها روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس: الطهور، والوقت، والقبله، والركوع، والسجود»^(٢).

فلا بدّ من البحث في مفاد صحيحه أبي بصير أولاً، وفي مفاد صحيحه زراره ثانياً، وملاحظه النسبه بينهما ثالثاً حتّى يتبيّن الحقّ من بينهما.

البحث الأوّل: في مفاد حديث «من زاد في صلاته فعله الإعادة»

والظاهر أنّ المراد بالزيادة فيه هي الزيادة العرفيه، فيعمّ محلّ النزاع، لما تقدّم^(٣) من إمكان الزيادة العرفيه، وإن أنكرنا تصوير الزيادة الحقيقيه.

نظريه المحقّق الحائري رحمه الله في المراد من الزيادة في الصلاة

والمحقّق الحائري اليزدي رحمه الله قال في كتاب صلاته: لا تتحقّق الزيادة في

ص: ٢٧٠

١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٢٣١، كتاب الصلاة، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٥: ٤٧٠، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

٣- (٣) راجع ص ٢٥٧.

الصلاه إلأبركه فما زاد، لأنّ الزيادة لا بدّ من أن تكون من سنخ المزيد عليه، والأقلّ من الركعه لا يكون معنوناً بعنوان الصلاه، فلا يكون زياده فيها، كما إذا قلنا: «زاد الله في عمرك» تكون الزيادة من سنخ المزيد عليه، أى تكون عمراً، كالمزيد عليه (١).

نقد ما أفاده المحقق الحائرى رحمه الله فى المقام

لكنه لا يتم عندنا، فإنّ الشىء إن كان بسيطاً - كالعمر الذى مثل به - فلا بدّ فى تحقّق الزيادة من أن يكون زيادته من سنخه ومعنونه بعنوانه، وأمّا إذا كان مركّباً - كالصلاه - لا يشترط فى تحقّق الزيادة العرفيه أن تكون معنونه بعنوانه، بل لو كان من سنخ بعض أجزائه - كثنائى الركوعين فى الصلاه - تتحقّق الزيادة العرفيه، بل قد تتحقّق بإتيان شىء أجنبى، كالتكثف والتأمين بقصد الصلاتيه، فكما أنّ الزيادة العرفيه تتحقّق بإتيان ركعه فما زاد، كذلك تتحقّق بتكرار الجزء أو بإتيان أمر أجنبى عن الصلاه.

نعم، لا بدّ فى صدق الزيادة من إتيانها بقصد الصلاتيه.

وأما ما ورد فى بعض الأخبار من تعليل عدم جواز قراءه العزائم فى الصلاه، بأنّ المكلف لو قرأ هذه السور فلا بدّ له من السجود عقيب آيه السجده، وهو زياده فى المكتوبه (٢).

فمحمول على الزيادة الحكميه، أى كما أنّ الزيادة مبطله للصلاه وموجبه للإعاده، هذه السجده أيضاً مبطله لها، وإن لم تصدق عليها الزيادة واقعاً، لعدم قصد الصلاتيه بها.

ص: ٢٧١

١- (١) كتاب الصلاه - للمحقّق الحائرى -: ٣١٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٠٥:٦، كتاب الصلاه، الباب ٤٠ من أبواب القراءه فى الصلاه، الحديث ١.

البحث الثاني: في مفاد حديث «لا تعاد»

ويقع النزاع فيه من جهات ثلاث:

في شمول حديث «لا تعاد» العامد العالم

الجهة الأولى: أن هذا الخبر هل يعمّ العامد العالم أم لا؟

ولابدّ هاهنا من البحث في مقامين:

الأول: مقام الثبوت وإمكان أن يعمّ الحديث العامد العالم.

الثاني: مقام الإثبات وظهور الحديث في الشمول بعد فرض إمكانه.

أمّا المقام الأول: فقول: لا- يمكن أن يعمّ الخبر العامد العالم، لأنّ الشارع جعل الجزئية لفاتحه الكتاب مثلاً بقوله: «لا صلاة إلّا بفاتحه الكتاب» فلو عمّ قوله: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسه» ترك الفاتحه، سواء كان عن غفلة ونسيان أو عن عمدٍ وعلمٍ لكان جعل الجزئية لها لغواً.

لكن يدفع إشكال اللغويّ بأنه يمكن أن تكون الصلاة المشتملة على الفاتحه ذات مصلحة لازمه الاستيفاء، ولهذه الجهة جعل لها الجزئية، وإذا تركها المكلف في صلاته عالمًا عامدًا يمكن أن يحصل له مصلحة أضعف من المصلحة التي تترتب على الصلاة التامة وأن لا يكون له مجال لتحصيل باقى المصلحة بالإعاده لجهه لا نعلمها، فهذا الشخص يستحق العقوبه، لأنّه بتركه الفاتحه عمدًا ترك المصلحة الملزمه، مع أنّه لا- يتمكّن من تداركها بالإعاده، فإنّ الصلاة الناقصه التي أتى بها مانعه من تداركها بالإعاده، فلا يرد إشكال على جعل الجزئية للفاتحه مع شمول حديث «لا تعاد» العامد العالم.

وأما المقام الثاني: فالظاهر أنّ الحديث لا يعمّه وإن كان يمكن عقلاً أن

يعمّه، وذلك لنكته أفادها سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله فى محاضراته الفقهيّة، وأشار إليها المحقّق الحائرى فى صلاته، وهى أنّ ل «الإعادة» خصوصيّة عند العرف بلحاظها لا تشمل العامد إثباتاً ونفيّاً، فإنّ من أراد إقامة صلاه صحيحه، لكنّه ترك الفاتحه مثلاً لأجل النسيان ونحوه، له أن يسأل عن وجوب الإعادة عليه وعدمه، بخلاف من تركها عالماً عامداً، فإنّه لا مجال له أن يسأل عن وجوب وعدم وجوب الإعادة عليه، لأنّه لم يقصد الامتثال ولم يرد الإتيان بصلاه صحيحه من أوّل الأمر كى يصحّ هذا السؤال من قبله، فلا تعمّ الإعادة العامد العالم إثباتاً ونفيّاً.

البحث حول ما يدخل من حالات المكلف تحت الحديث وما يخرج

الجهه الثانيه: أنّ للمكلف حالاتٍ متعدّده غير العمد والعلم، لأنّه إمّا ناسٍ وإمّا جاهلٍ، والناسى إمّا ناسى الحكم، كمن نسى جزئيه الفاتحه للصلاه أو شرطيه طهاره الثوب لها، أو ناسى الموضوع، كمن نسى قراءه الفاتحه أو نجاسه ثوبه، والجاهل إمّا جاهل مركّب وإمّا جاهل بسيط، وكلّ واحدٍ منهما إمّا جاهل بالحكم أو بالموضوع، والجاهل البسيط تارة يكون قاصراً، وأخرى مقصراً.

فهل يعمّ حديث «لا تعاد» جميع هذه الحالات أم لا؟

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى ذلك

قال المحقّق الحائرى رحمه الله فى صلاته: كما أنّ الحديث لا يعمّ العامد العالم، كذلك لا يعمّ ناسى الحكم والجاهل به مطلقاً والجاهل البسيط بالموضوع، فيختصّ الحديث بمن نسى الموضوع أو جهل به جهلاً مركّباً، أى اعتقد أنّه أتى بالجزء

أو الشرط مع أنه لم يأت به واقعاً.

ثم ذكر لإثبات مدّعاه مقدّمتين وأخذ النتيجة المطلوبه له:

المقدّمه الأولى: أنّ حديث «لا تعاد» ظاهر في الصحّح الواقعيّ، أى يدلّ على أنّ الصلاه التامّه لمن نسي الفاتحه مثلاً هي الصلاه بدونها واقعاً، ولذا ورد في بعض الأخبار أنّه من نسي الحمد إلى أن يركع تمّت صلاته (١).

المقدّمه الثانيه: أنّ الظاهر من حديث «لا تعاد» أنّه إنّما يكون مرجعاً عند إتمام الصلاه، وإن أبيت عن ذلك فلا بدّ من اختصاصها بصوره لا يمكن تدارك المتروك، كمن نسي القراءه ولم يتذكّر حتّى يركع، فلا يكون مرجعاً في أوّل زمن الدخول في الصلاه.

فلا يجوز للمكلّف أن يدخل في الصلاه تاركاً للفاتحه عمداً باستناد هذه الروايه، وكذلك الشاكّ في الحكم أو الموضوع، لأنّه يستلزم الاستناد إلى الروايه وقت الدخول في الصلاه، مع أنّنا قلنا في المقدّمه الثانيه: إنّها لا تكون مرجعاً وقت الدخول.

وأما خروج من نسي الحكم - أى الجزئيه أو الشرطيّه - ومن جهل به جهلاً مركّباً عن تحتها، فلاّنه لو قلنا بدخوله في الروايه للزم عدم كون الجزء والشرط جزءً وشرطاً بالنسبه إليه واقعاً، ولزم أن تكون صلاته مشتمله على المصلحه التي اشتملت عليها صلاه الذاكر العالم بمقتضى المقدّمه الأولى، وهذا تصويب مجمع على بطلانه، فإنّ التصويب عباره عن كون الجهل أو النسيان دخيلاً في المصلحه الواقعيّه.

فالجاهل البسيط بالحكم لا بدّ له من التعلّم، والجاهل البسيط بالموضوع

ص: ٢٧٤

١- (١) وسائل الشيعه ٦: ٩٠، كتاب الصلاه، الباب ٢٩ من أبواب القراءه في الصلاه، الحديث ٢.

لابد له من الرجوع إلى القواعد المقررة للشاك، مثلاً- لو شك في طهاره ثوبه وقد كان طاهراً فيما سبق استصح طهارته السابقة.

فظهر أنّ حديث «لا تعاد» ظاهر في نسيان الموضوع والجهل المركب به فقط (١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله في كتاب صلاته.

نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام

لكن يرد عليه أننا نمنع المقدمه الأولى، فإنّ قوله في ذيل الروايه: «القراءه سنّه والتشهد سنّه والتكبير سنّه ولا- ينقض السنّه الفريضه» (٢) ظاهر في أنّ وجه عدم الإعادة هو أنّ السنن لا تنقض الفرائض، يعنى أنّ الصلاه الفاقده للقراءه والتشهد مع كونها ناقصه مسقطه للأمر، فالحديث لا يدلّ على تماميه الصلاه الفاقده للجزء أو الشرط واقعاً، بل يدلّ على تقبّل الصلاه الناقصه مكان الكامله، فشموله لناسى الحكم والجاهل المركب به لا يستلزم التصويب.

ولو كان بصدد بيان التماميه والصحة الواقعيه لقال في مقام التعليل: «إنّ الصلاه الفاقده للقراءه والتشهد لا تكون ناقصه، بل تامّه صحيحه واقعاً» بدل قوله: «القراءه سنّه والتشهد سنّه ولا تنقض السنّه الفريضه».

والظاهر أنّ المراد ب «السنّه» ما ثبت وجوبه بعمل النبي صلى الله عليه وآله وب «الفريضه» ما ثبت وجوبه من قبل الله تعالى، كما أنّ الركعتين الأوليين في الصلاه تسمى

ص: ٢٧٥

١- (١) كتاب الصلاه - للمحقق الحائري -: ٣١٥.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٥: ٤٧٠، كتاب الصلاه، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاه، الحديث ١٤.

فرض الله، والأخيرتين تسمى فرض النبي، ولأجل هذا تبطل الصلاة بالشك في الأوليين دون الأخيرتين.

فالرواية تدل على أن وجوب مثل القراءة والتشهد ثبت بعمل النبي صلى الله عليه وآله ووجوب الخمسة المذكوره في صدر الرواية ثبت من قبل الله تعالى، وإذا كانت الصلاة مشتملة على ما وجب من قبله تعالى لا ينقضها فقدان ما وجب بعمل النبي صلى الله عليه وآله، فيكتفى بها وإن كانت ناقصة.

فأين دلاله الرواية على التماميه والصحة الواقعيه التي ادعاها المحقق الحائري رحمه الله في المقدمه الأولى؟!!

فلا إشكال في شمول الرواية للجهل والنسيان، سواء تعلقا بالحكم أو الموضوع.

نعم، الظاهر خروج الجاهل المقصر عن الرواية، لكن لا لأجل الإجماع على خروجه كما قيل، فإنه لا إجماع عليه.

بل للجهه التي ذكرناها لإثبات خروج العامد العالم - وإن كانت هذه الجهه في العامد أوضح من الجاهل المقصر - وهي أن الإعادة لا تشمل عرفاً، لا إثباتاً ولا نفيّاً، فلا يشمل «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» لأن من أراد الإتيان بصلاه صحيحه، ومع ذلك وقع خلل في صلاته يمكن توجيهه وجوب وعدم وجوب الإعادة إليه، وأما من شك في جزئيه الفاتحه مثلاً وأمكن له أن يتعلم، لكنه لم يتعلم ودخل في الصلاة تاركاً لها لم يرد الإتيان بصلاه صحيحه، فلم يكذب المأنتى به بقصد القربه وداعى امتثال الأمر، فلا يصح توجيه الإعادة وعدمها إليه بقولنا: «تجب عليك الإعادة» أو «لا تجب عليك الإعادة».

وقال بعضهم بعدم خروج الجاهل المقصر، وهو ظاهر كلام سيدنا الأستاذ

الإمام «مدّ ظلّه» فإنّه وسّع في معنى الروايه بما تعمّ الجاهل المقصّر (١).

والحاصل: أنّ الحديث لا- تعمّ العالم العامد والجاهل المقصّر، لكن خروج الأوّل عن تحته قطعي وخروج الثاني على الأقوى، وبقية الأقسام داخله فيه.

البحث حول شمول الحديث للزيادة وعدمه

الجهه الثالثه: هل تختصّ الروايه بالنقيصه في جانب المستثنى والمستثنى منه؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاه من نقيصه شيء إلّا نقيصه هذه الأشياء الخمسه» أو تعمّ النقيصه والزيادة في كليهما؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاه من نقيصه شيء ولا من زيادته إلّا نقيصه هذه الخمسه وزيادتها» أو تختصّ في ناحيه المستثنى بالنقيصه وفي ناحيه المستثنى منه تشمل الزيادة أيضاً؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاه من نقيصه شيء ولا من زيادتها إلّا نقيصه هذه الخمسه» فرياده الخمسه تكون داخله في المستثنى منه.

الحقّ هو الثاني، لأنّ العرف يفهم منها الإطلاق في المستثنى والمستثنى منه كليهما.

نعم، لا يتصوّر تحقّق الزيادة في الوقت والقبله، لكنّه لا يوجب الاختصاص بالنقيصه فيما يمكن زيادته (٢).

إن قلت: لو كانت الزيادة مبطله لكان لأجل شرطيه عدمها في الصلاه، فترجع إلى النقيصه، فإنّ الصلاه تكون ناقصه من جهه عدم تحقّق شرطها، وهو عدم الزيادة، مثلاً من كرّر الركوع فقد نقص من صلاته شيئاً، وهو عدم

ص: ٢٧٧

١- (١) راجع أنوار الهدايه ٢: ٣٦٢.

٢- (٢) وتتصوّر الزيادة في الطهور - كما تتصوّر في الركوع والسجود - بناءً على كونه بمعنى مثل الوضوء المركّب من الأجزاء والشرائط. منه مدّ ظلّه.

زياده الركوع، فالزياده تكون نقيصه واقعا.

قلت: إنَّ الزيادة ترجع إلى النقيصه عقلاً- لا- عرفاً، فإنَّ العرف لا يرى الزيادة المعبر عنها في الصلاة نقيصه، بل يراها زياده، والشاهد على هذا قوله عليه السلام: «مَنْ زاد في صلاته فعلية الإعادة»^(١) فإنَّ الزيادة لا- توجب الإعادة إلّا إذا كانت الصلاة مشروطه بعدمها، فالإمام عليه السلام عبّر بالزيادة في هذه الروايه مع أنَّها راجعه إلى النقيصه بحسب الدقه العقليه، وليس هذا إلّا لأجل إطلاق الزيادة عليها في نظر العرف.

فقوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» ظاهر عرفاً في أنَّ الزيادة والنقيصه من قبل الأمور الخمسه توجبان الإعادة، ومن قبل غيرها لا توجبان، ولا يلاحظ فيه حكم العقل برجوع الزيادة إلى النقيصه، فإنَّ الظهور العرفي هو الملاك في معنى الروايات لا حكم العقل.

البحث الثالث: في ملاحظه النسبه بين الحديثين

ولابدَّ قبل الشروع في البحث من تقديم مقدّمتين حتّى يتبين حكم الزيادة التي يتعارض الحديثان فيها.

الأولى: أنَّ حديث «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» هل يعمّ الزيادة العمديه أم لا؟

قيل: لا، إذ العامد حيث يلتفت إلى أنَّ الركوع الزائد مثلاً لا يكون جزءاً للصلاه لا يتمشى منه قصد الصلاتيه به، وقد عرفت أنَّ قصدها شرط في صدق الزيادة، فالعامد لا يقدر على الزيادة في صلاته كي يعمّه الحديث.

ص: ٢٧٨

١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٢٣١، كتاب الصلاه، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٢.

لكن يمكن الجواب عنه بأنّ العامد - مع كونه ملتفتاً إلى عدم جزئيته الركوع الزائد - يمكن أن يأتي به بقصد الصلاتيه تشريعاً، والتشريع وإن كان محرماً، إلّا أنّ حرمة وعدم حرمة مسألة، ووجوب إعادة الصلاة وعدم وجوبها مسألة اخرى يدلّ الحديث عليها.

وكيف كان، نحن نلاحظ النسبه بين حديث «لا تعاد» وحديث «من زاد» بكلا وجهيه، أى نلاحظ النسبه تارةً: على تقدير شمول حديث «من زاد» الزيادة العمديّه، وأخرى: على تقدير عدم شموله لها.

الثانيه: أنّ المعارضه تتحقّق بين حديث «من زاد» والمستثنى منه من حديث «لا تعاد» لا المستثنى كما هو ظاهر.

فهل تلاحظ النسبه بين خصوص المستثنى منه بعد ورود الاستثناء عليه وبين حديث «من زاد»؟ بناءً على كون كلّ من المستثنى والمستثنى منه جمله مستقلّه كما هو ظاهر (1)، أو تلاحظ النسبه بين حديث «من زاد» ومجموع حديث «لا تعاد»؟ بناءً على كون المستثنى والمستثنى منه جمله واحده ولها ظهور واحد، بأن تكون الجملة الاستثنائيّه بمنزله قضيه لها موضوع واحد ومحمولان متواليان، أو بمنزله قضيه مرّدده المحمول (2).

فلا بدّ من ملاحظه النسبه بين الحديثين على كلّ واحد من التقديرين فيهما، فنقول:

صور المسأله بملاحظه المقدمتين السابقتين أربع:

ص: ٢٧٩

١- (١) فإنّ قولنا: «جائنى القوم إلّازيداً» يكون بمعنى «جائنى غير زيد من القوم ولم يجئنى زيد». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فعلى هذا المبني يكون قولنا: «جائنى القوم إلّازيداً» بمعنى «القوم جاؤوا ولم يجيئوا» أو بمعنى «القوم إمّا جاؤوا وإمّا لم يجيئوا» نظير قولنا: «زيد عالم وشاعر» وقولنا: «الحيوان إمّا إنسان وإمّا غير إنسان». منه مدّ ظلّه.

الأولى: أن تلاحظ النسبة بين خصوص المستثنى منه من حديث «لا تعاد» بعد ورود الاستثناء عليه، وبين حديث «من زاد» بناءً على أن يعمّ الزيادة العمديّة.

فالنسبة بينهما في هذه الصورة عموم من وجه، لتصادقهما على زيادة غير الركن سهواً، ومادّه افتراق حديث «من زاد» هي الزيادة العمديّة وزيادة الركن أيضاً ولو سهواً، ومادّه افتراق حديث «لا تعاد» هي نقيصه غير الركن سهواً.

الثانية: هي الصورة الأولى، لكن بناءً على أن يختصّ حديث «من زاد» بالزيادة السهوّيّة.

والنسبة في هذه الصورة أيضاً عموم من وجه، لكن مادّه افتراق حديث «من زاد» تختصّ بزيادة الركن سهواً.

الثالثة: أن يكون حديث «لا- تعاد» بمنزله جملة واحده وتلاحظ النسبة بين مجموعته وبين حديث «من زاد» على أن يعمّ الزيادة العمديّة.

والنسبة بينهما في هذه الصورة أيضاً عموم من وجه، لتصادقهما على الزيادة السهوّيّة، سواء كان ركناً أم لا (1)، ومادّه افتراق حديث «من زاد» هي الزيادة العمديّة، ومادّه افتراق حديث «لا تعاد» هي النقيصه السهوّيّة.

الرابعة: هي الصورة الثالثة، لكن بناءً على أن يختصّ حديث «من زاد» بالزيادة السهوّيّة.

والنسبة في هذه الصورة عموم وخصوص مطلق، لكون حديث «من زاد» أخصّ من حديث «لا تعاد» وهو ظاهر، فيخصّصه ويرتفع التعارض من

ص: ٢٨٠

١- (١) لكنّ التعارض بينهما يختصّ بزيادة غير الركن سهواً. م ح - ي.

بينهما، وإن كان نتيجة التخصيص بعيدة على الذهن، لأنّ بطلان الصلاة بسبب زياده غير الركن - كالفاتحه - سهواً وعدم بطلانها بسبب نقيصته كذلك - كما هو مقتضى التخصيص - عكس القاعده العقلية التي تقتضى البطلان بالنقيصه وعدم البطلان بالزياده، كما تقدّم (١).

إنّما الإشكال فى الصور الثلاثة التى تكون النسبه فيها عموماً من وجه، فإنّ الحدين يتعارضان فى مادّه اجتماعهما، وهى زياده غير الركن سهواً، لأنّ حديث «من زاد» يدلّ على كونها مبطله وموجبه للإعاده، وحديث «لا تعاد» يدلّ على عدم كونها مبطله، فكيف التوفيق؟

أقول: إن كان أحدهما أقوى دلالة من الآخر، كان هو المرجع فى مادّه الاجتماع، وإلّا فلا بدّ من الرجوع إلى الأدلّه الأخرى.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

ذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى أقوائيه حديث «لا تعاد» وحكومته على روايه «من زاد» حيث قال:

والظاهر حكومه قوله: «لا- تعاد» على أخبار الزيادة، لأنّها كأدلّه سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاه، كالحدث والتكلم وترك الفاتحه، وقوله: «لا تعاد» يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً لا يوجب الإعاده وإن كان من حقّه أن يوجبها (٢)، إنتهى كلامه.

ص: ٢٨١

١- (١) راجع ص ٢٦٣.

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٣٨٥.

وأورد عليه المحقق الحائري رحمه الله إشكالاً، ولا بدّ من ذكر مقدّمه لإيضاح مراده. وهي أنّ ضابطه الحكومه أن يتصرّف أحد الدليلين بلسانه - أي بمدلوله المطابقى - فى الدليل الآخر، إمّا فى موضوعه أو محموله أو سلسله علّله أو سلسله معاليله، ولا بدّ من أن يكون التصرّف بالتضييق أو التوسعه، هذا إجمال ضابطه الحكومه، وللتفصيل محلّ آخر.

قال المحقق الحائري رحمه الله ردّاً على كلام الشيخ الأعمش: إنّ حديث «لا- تعاد» ينفى نفس ما يثبتته حديث «من زاد» (١) وبالعكس، فكأنّه قيل فى دليل: «يجب الإعادة على من زاد فى صلاته غير الركن سهواً» وفى دليل آخر: «لا يجب الإعادة على من زاد فى صلاته غير الركن سهواً» فالموضوع والمحمول فى كلا- الحديثين واحد، فهما متعارضان من دون أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر، ولو صحّت الحكومه فى مثل هذا لأمكن أن يدعى العكس، وهو حكومه حديث «من زاد» على حديث «لا تعاد».

وأما حكومه حديث «لا تعاد» على أدلّه ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاه، كالحدث والتكلم وترك الفاتحه، فلاّنه يتصرّف بلسانه فى معلولاتها، فإنّها تدلّ على النهى عن التكلم والحدث وترك الفاتحه فى الصلاه، أو (٢) تدلّ على بطلان الصلاه بمثل هذه الأمور، ولا ريب فى أنّ وجوب الإعادة معلول لهذه الأدلّه، لأنّه لازم للنهى عن تلك الأمور فى الصلاه، أو بطلان الصلاه بها، وحديث «لا تعاد» يتصرّف فى هذا المعلول ويضيق دائرته.

ص: ٢٨٢

١- (١) وهو وجوب الإعادة فى زياده غير الركن سهواً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) هذا ما أضفناه إلى كلامه رحمه الله، فإنّه لم يذكر البطلان. منه مدّ ظلّه.

فلا يجوز قياس حديث «من زاد» على أدلّه ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاه (١).

هذا حاصل ما أورده المحقق الحائري رحمه الله على الشيخ الأعظم الأنصاري، وهو صحيح متين.

كلام الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

في المسأله

ويمكن تقديم حديث «لا تعاد» على روايه «من زاد» بطريق آخر سلّكه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

وهو أنّ دلالة الأوّل على مادّه الاجتماع أقوى من دلالة الثاني عليها بوجهين:

أ - أنّ حديث «لا تعاد» مشتمل على الاستثناء، بخلاف حديث «من زاد» ولا ريب في أنّ ظهور الجملة الاستثنائية على ما بقى تحت المستثنى منه أقوى من ظهور الجملة الفاعله للاستثناء، لأنّه مشتمل على الحصر الموجب لقوّه الدلاله.

ب - أنّه مشتمل على ذكر العلّه، وهى قوله عليه السلام: «القراءه سنّه والتشّهّد سنّه ولا تنقض السنّه الفريضه» بخلاف حديث «من زاد» وهو موجب لقوّه دلالة حديث «لا تعاد» لأنّ شمول حديث «من زاد» لمادّه الاجتماع يوجب التقييد فى علّه حديث «لا تعاد» والعلّه لا تصلح لأن تقيّد (٢).

هذا حاصل كلام سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «حفظه الله تعالى» وهو دقيق متين.

ص: ٢٨٣

١- (١) كتاب الصلاه - للمحقّق الحائري - : ٣٢٠.

٢- (٢) أنوار الهدايه ٢: ٣٦٦، وتهذيب الأصول ٣: ٣٨٣.

والحاصل: أنا وافقنا الشيخ الأعظم رحمه الله في تقديم حديث «لا تعاد» على روايه «من زاد» في مادّه الاجتماع، لكن خالفناه في الطريق الذى سلكه لإثبات هذا المدعى.

نعم، هاهنا إشكال، وهو أنه لو قدّم حديث «لا تعاد» على حديث «من زاد» في مادّه الاجتماع لاختصّ حديث «من زاد» بالزيادة العمديّه، وهى قليلة جداً، وصدور الحديث لأجل هذه الموارد القليله بعيد، فلا بدّ من القول بشموله لمادّه الاجتماع.

إلّا أن يقال: لا نسلم قلّه الزيادة العمديّه، فإنّ المتشرّعه كثيراً ما يزيدون فى صلاتهم عمداً.

أو يقال: إنّ صدق الزيادة يتوقّف على تحقّق ركعه، فما زاد، لأنّ الزيادة لا تصدق على شىء إلّا إذا كان ذلك الشىء من سنخ المزيد عليه ومعنوياً بعنوانه، كما قال به المحقّق الحائرى رحمه الله فى كتاب صلاته.

لكن قد عرفت (1) الإشكال فيه أولاً، وتغيّر حينئذٍ النسبه بين الحديثين بحيث لا يبقى مجال لما ذكرناه من المباحث بتلك المثابه التى ذكرناها ثانياً.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى معنى الزيادة

وينبغى هاهنا من ذكر مقاله المحقّق النائينى رحمه الله فى معنى الزيادة ختاماً لهذا البحث.

قال رحمه الله: تكمله:

لا إشكال فى عدم تحقّق معنى الزيادة بفعل ما لا يكون من سنخ أجزاء

ص: ٢٨٤

١- (١) راجع ص ٢٧١.

المرتب قولاً وفعلاً، كحركه اليد في الصلاة إذا لم يأت بها بقصد الجزئية.

وأما لو قصد بها الجزئية - سواء كان للجهل بالحكم أو للتشريع - ففي بطلان الصلاة وعدمه وجهان: أقواهما البطلان، لصدق الزيادة على ذلك، فيندرج فيما تقدم من أدله الزيادة.

فما في بعض الكلمات: من أن الزيادة التشريعية لا تقتضى البطلان واضح الفساد، لصدق الزيادة على الزيادة التشريعية، فيعمها قوله عليه السلام: «من زاد في المكتوبه (1) فعليه الإعادة».

هذا إذا لم يقصد الامتثال بمجموع الزائد والمزيد فيه، وإلا فلا إشكال في البطلان، لعدم قصد امتثال الأمر.

هذا إذا لم تكن الزيادة من سنخ الأجزاء.

وإن كانت من سنخها، فإن كانت من سنخ الأقوال - كالقراءة والتسبيح - فيعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئية بها، وإلا كان ذلك من الذكر والقرآن الغير المبطل.

وإن كان من سنخ الأفعال - كالقيام والسجود - فالظاهر أنه لا يعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئية، فإن السجود الثالث يكون زياده في العدد المعتبر من السجود في الصلاة في كل ركعه، ولو لم يقصد بالسجود الثالث الجزئية.

نعم، لا يبعد عدم صدق الزيادة مع قصد الخلاف، كما إذا قصد بالسجود الثالث سجده العزيمه أو سجده الشكر، فإنه لا يقال: إن المكلف زاد في صلاته

ص: ٢٨٥

١- (١) لم أجد هذه اللفظه في حديث، بل فيما تقدم من روايه أبي بصير «في صلاته» بدل «في المكتوبه» لكنهما بمعنى واحد. م ح - ٥.

سجده الشكر، بل يُقال: إنّه سجد سجده الشكر أو العزيمه فى أثناء صلاته.

هذا، ولكن يظهر من التعليل الوارد فى بعض الأخبار الناهيه عن قراءه العزيمه فى الصلاه، من أنّ «السجود زياده فى المكتوبه»^(١)، أنّه لا يعتبر فى صدق الزيادة عدم قصد الخلاف، بل الإتيان بمطلق ما كان من سنخ أفعال الصلاه يكون زياده فى المكتوبه، فيكون المنهَى عنه فى باب الزيادة معنى أعمّ من الزيادة العرفيه.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ المقدار الذى يستفاد من التعليل هو صدق الزيادة على الفعل الذى لا يكون له حافظ وحده ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلّه، وأمّا إذا كان المأتى به فى أثناء الصلاه من العناوين المستقلّه بنفسه - كما إذا أتى المكلف بصلاه اخرى فى أثناء صلاه الظهر - فالظاهر أنّه لا- يندرج فى التعليل، لأنّ السجود والركوع المأتى بهما لصلاه اخرى لا دخل لهما بصلاه الظهر ولا يصدق على ذلك أنّه زياده فى صلاه الظهر.

ويؤيّد ذلك، بل يدلّ عليه ما ورد فى بعض الأخبار: من أنّه لو ضاق وقت صلاه الآيات وخاف المكلف أنّه لو أخرها إلى أن يفرغ من الصلاه اليوميّه يفوت وقتها صلّى الآيات فى أثناء صلاه اليوميّه، ولا يجب عليه استئنافها بعد الفراغ من صلاه الآيات، بل يبنى عليها ويتمّها، وليس ذلك إلّا من جهة عدم كون ذلك زياده فى الصلاه اليوميّه.

وحينئذٍ يمكن التعدّى عن مورد النصّ إلى عكس المسأله، وهو ما إذا تضيّق وقت صلاه اليوميّه فى أثناء صلاه الآيات، فيمكن أن يقال: إنّه يأتى باليوميّه فى أثناء صلاه الآيات ولا تبطل بذلك، فإنّ بطلان صلاه الآيات إمّا

ص: ٢٨٤

١- (١) وسائل الشيعه ١٠٥:٦، كتاب الصلاه، الباب ٤٠ من أبواب القراءه فى الصلاه، الحديث ١.

أن يكون لأجل الزيادة، وإما لأجل فوات الموالاه، أمّا الزيادة: فالمفروض عدم صدقها على ما كان له عنوان مستقل، وأمّا فوات الموالاه: فلا ضير فيه إذا كان لأجل تحصيل واجب أهمّ.

وعلى هذا يبتنى جواز الإتيان بسجدة السهو من صلاة في أثناء صلاة اخرى إذا سها المكلف عنهما في محلّهما وتذكّر بعدما شرع في صلاة اخرى، بناءً على وجوب سجود السهو فوراً^(١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله حول الزيادة

ويرد عليه أولاً: أنّ القول بتحقيق الزيادة بسجده العزيمه وأمثالها وعدم تحقّقها بإتيان صلاة كامله لا دليل عليه، لأنّه لو استند في ذلك إلى شهاده العرف فصدق الزيادة على الصلاة الكامله المشتمله على أربع سجّادات، فأكثر، أولى عند العرف من صدقها على سجده واحده، كسجده العزيمه، وإن استند فيه إلى التعليل الوارد في الروايه، فهو يدلّ على أنّ سجده العزيمه زياده في المكتوبه إذا وقعت في أثناءها، ولكنّه لا يدلّ على أنّ الصلاة الكامله ليست بزياده فيها إذا وقعت في أثناءها.

فلا- دليل على التفصيل بين سجده العزيمه ونحوها وبين الصلاة الكامله بصدق الزيادة على الأولى وعدم صدقها على الثانيه أصلاً، لا من العرف، ولا من الروايه.

وثانياً: أنّ القول بكون الصلاة الكامله من العناوين المستقلّه، بخلاف سجده العزيمه ونحوها لا يتمّ، لأنّ لكلّ واحد من السجّادات عنواناً مستقلاً، يقال:

ص: ٢٨٧

سجده العزيمه، سجده الشكر، سجده السهو، وسجده الصلاه، فلا فرق بين الصلاه الكامله والسجده الواحده، فكما أنّ الأولى تكون ذات عنوان مستقلّ، فكذلك الثانيه.

سلمنا الفرق بينهما، لكنّ الفرق بين سجده العزيمه وسجده السهو بأنّ الأولى لا تكون من العناوين المستقلّه والثانيه تكون منها جزاف ظاهر، لأنّ كون الأولى سجده واحده والثانيه سجدتين مع التشهد والتسليم لا يكون فارقاً من هذه الجبهه، بل إنّ أن تكون كلتاها من العناوين المستقلّه أو لا تكونان منها.

والشاهد على هذا أنّه يجب تأخير سجده السهو إلى آخر الصلاه مع أنّ سببهما تحقّق في أثناءها، فلو لم يكن إتيانها في الأثناء مبطلاً للصلاه لجاز إتيانها عقيب سببهما، فيعلم من هذا أنّه لا فرق بين سجده العزيمه وسجده السهو من جهه بطلان الصلاه بهما إذا أتى بهما في أثناءها.

فاتّضح أنّ كليهما من العناوين المستقلّه، ومع ذلك توجبان بطلان الصلاه إذا وقعتا في أثناءها.

وما ذكره في آخر كلامه تأييداً له: من جواز الإتيان بسجده السهو من صلاه في أثناء صلاه اخرى بعيد في النظر، وتفصيل البحث في الفقه، فإنّ المسأله فقهيّه.

وأما ما ذكره من الروايه تأييداً لما ذهب إليه، فإنّه رحمه الله أخطأ في نقله، لأنّ الروايه (١) صدرت في عكس المسأله، وهو ما إذا اشتغل بصلاه الآيات وضاق

ص: ٢٨٨

١- (١) وهي ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن بريد بن معاويه ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالاً: «إذا وقع الكسوف أو بعض هذه الآيات، فصلّها ما لم تتخوّف أن يذهب وقت الفريضة، فإن تخوّفت فابدأ بالفريضة واقطع ما كنت فيه من صلاه الكسوف، فإذا فرغت من الفريضة فارجع إلى حيث كنت قطعت واحتسب بما مضى». وسائل الشيعه ٧: ٤٩١، كتاب الصلاه، الباب ٥ من أبواب صلاه الكسوف والآيات، الحديث ٤.

وقت اليوميه في الأثناء، فيدلّ الروايه على لزوم قطع صلاه الآيات والإتيان باليوميه، ثم الرجوع إلى صلاه الآيات وإتمامها من حيث كان قطعها، ولا يجوز التعدّي من مورد الروايه إلى عكسه، إذ يمكن أن يكون للمورد خصوصيه، وهي عدم بطلان صلاه الآيات بفوات الموالاه إذا كان لأجل تحصيل واجب أهمّ، ولا ريب في كون الصلاه اليوميه أهمّ منها، فما ذكره من الروايه تأييداً لمذهبه لا يتمّ، لأنّه أخطأ في نقله أولاً، ولا يجوز التعدّي عن مورده إلى العكس ثانياً.

هذا تمام الكلام في مسأله الزيادة.

ص: ٢٨٩

فى حكم الاضطرار الى ترك أحد القيود

المسأله الثالثه: فى حكم الاضطرار الى ترك أحد القيود

اشاره

إذا ثبت جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به فى الجملة ولم يعلم أنه جزء أو شرط له مطلقاً، فيسقط التكليف رأساً بالعجز عنه، لعدم القدره حينئذ على المأمور به، أو فى خصوص حال التمكّن، فلا يسقط، بل يجب عليه الإتيان بسائر الأجزاء والشرائط، فما مقتضى القواعد فى المسأله؟

وهذا البحث يجرى فى الموانع والقواطع أيضاً، لأنّ عدم المانع أو القاطع يكون قيماً للمأمور به كما أنّ الجزء والشرط قيد له، فقد يشكّ فى أنّ مانعيه شىء أو قاطعيته مطلقه أو مختصّه بحال التمكّن من تركه، فعلى تقدير كونه مانعاً أو قاطعاً مطلقاً يسقط التكليف بالمأمور به لو عجز المكلف عن تركه، وعلى تقدير كونه مانعاً أو قاطعاً فى خصوص حال التمكّن لا يسقط.

تحرير محلّ النزاع

اعلم أنه لا إشكال فى لزوم الإتيان بالمركب المتعدّر قيده إذا كان لدليله إطلاق دون دليل اعتبار القيد، كما أنه لا إشكال فى عدم لزوم الإتيان به إذا كان لدليل اعتبار القيد إطلاق دون دليله، فلا يعمّ النزاع لهاتين الصورتين.

ولو كان كلاهما فاقدين للإطلاق فهو داخل فى محلّ النزاع.

وأما لو كان لكليهما إطلاق فلا بدّ من ملاحظه لسان الدليلين، فقد يكون

لسان دليل اعتبار القيد هو حكومته على دليل المأمور به، مثل أن يكون دليل وجوب الصلاة قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) ودليل جزئيه الفاتحه ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله: «لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» (٢) فإنه نظير جملة «لا شك لكثير الشك» (٣) الحاكمه على أدله أحكام الشكوك، وقد يكون لسان دليل المأمور به هو حكومته على دليل اعتبار القيد، كما لو كان دليل وجوب الصلاة: «لا تترك الصلاة بحال» ودليل جزئيه الفاتحه: «اقرأ فاتحه الكتاب في الصلاة» وقد لا يكون في البين حكومه أصلاً.

فهذه الصورة الأخيره داخله في محل النزاع، لانتفاء الحكومه وتحقق التعارض، دون الصورتين الأوليين، لأن إطلاق الدليل الحاكم - سواء كان دليل اعتبار القيد أو دليل المأمور به - مقدّم على إطلاق الدليل المحكوم في هاتين الصورتين، فيرفع التعارض من بين الدليلين.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

لكنّ المحقق النائيني رحمه الله قال بحكومه إطلاق دليل القيد على إطلاق دليل المأمور به في جميع الموارد، فإنه قال: فإن كان لدليل القيد إطلاق لصوره التمكن منه وعدمه، فلا إشكال في اقتضاء الإطلاق ثبوت القيد حتى في صوره تعذر القيد، ويلزمه سقوط الأمر بالمقيد عند تعذره، فلا يجب فعل المقيد خالياً عن القيد، إلّا أن يثبت

ص: ٢٩٢

١- (١) البقره: ٤٣.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب القراءه في الصلاة، الحديث ٥.

٣- (٣) هذه جملة مستفاده من الأخبار الوارده في وسائل الشيعه ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة. م ح - ي.

وجوبه بأمر آخر، من أصل أو قاعده، وهذا من غير فرق بين أن يكون للأمر المتعلق بالمقيّد إطلاق أو لم يكن، فإنّ إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيّد، كحكمه إطلاق القرينه على ذيهما(١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ تقديم إطلاق القرينه على إطلاق ذيهما ليس من باب الحكمه، بل من جهه تقديم الأظهر على الظاهر، فإنّ ظهور «يرمى» فى الرجل الشجاع أكثر من ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس إذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى».

وثانياً: أنّك قد عرفت أنّ ضابطه الحكمه قد تقتضى حكمه إطلاق دليل المقيّد على إطلاق دليل القيد، كما إذا كان دليل المقيّد مثل «لا-ترك الصلاه بحال» ودليل القيد مثل «اقرأ فاتحه الكتاب فى الصلاه»، وقد لا يكون فى البين حكمه أصلاً، فكيف يمكن الالتزام بحكمه إطلاق دليل القيد على إطلاق دليل المقيّد فى جميع الموارد؟!

ما أفاده الوحيد البهبهانى رحمه الله فى المسأله

وللمحقّق الوحيد البهبهانى رحمه الله هاهنا تفصيل، وهو أنّ القيد إن كان مستفاداً من مثل «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» و «لا صلاه إلّا بطهور»(٢) سقط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد، وإن كان مستفاداً من مثل «اسجد فى الصلاه» و «لا تلبس الحرير فى الصلاه» لم يسقط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد(٣).

ص: ٢٩٣

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٢٥٠.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٣١٥، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١.

٣- (٣) أنوار الهدايه ٢: ٣٧٤ نقلاً عن الوحيد البهبهانى رحمه الله.

قال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: كلام الوحيد البهبهاني موافق لما ذكرناه (١).

نقد كلام الوحيد البهبهاني من قبل المحقق النائيني رحمهما الله

ووجه المحقق النائيني كلام الوحيد البهبهاني رحمهما الله بوجه آخر، ثم استشكل عليه بأمرين، فإنه قال:

إن مقتضى إطلاق دليل القيد سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد مطلقاً، من غير فرق بين القيود المستفاده من مثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و «لا صلاة إلا بطهور» وبين القيود المستفاده من مثل قوله: «اسجد في الصلاة» أو «لا تلبس الحرير فيها» وأمثال ذلك من الأوامر والنواهي الغيريّة.

وقد نسب التفصيل بين ذلك إلى الوحيد البهبهاني قدس سره فذهب إلى سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد في الأوّل دون الثاني.

ويمكن توجيهه بأنّ الأمر الغيري المتعلّق بالجزء أو الشرط مقصور بصوره التمكن من ذلك الجزء أو الشرط، لا بشرط كلّ خطاب بالقدره على متعلّقه، فلا بدّ من سقوط الأمر بالقيد عند عدم التمكن منه ويبقى الأمر بالباقي الفاقد للقيد على حاله، كما إذا لم يرد أمر بالقيد من أوّل الأمر.

وهذا بخلاف القيديّ المستفاده من مثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ونحوه، فإنّه لم يتعلّق أمر بالفاتحة والطهور حتّى يشترط فيه القدره عليهما، بل إنّما افيد قيديّ الطهور والفاتحة بلسان الوضع لا التكليف، فإنّ معنى قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» هو أنّه لا تصحّ الصلاة إلا بالفاتحة، ولازم ذلك

ص: ٢٩٤

١- (١) وهو ما اختاره الأستاذ المحاضر العلّامة آية الله الفاضل «مدّ ظلّه». م ح - ٥.

سقوط الأمر بالصلاه عند تعذر الفاتحه، لعدم تمكن المكلف من إيجاد الصلاه الصحيحه عند عدم تمكنه من الفاتحه أو الطهور، هذا غاية ما يمكن أن يوجه به كلام الوحيد رحمه الله من التفصيل بين القيود.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ القدره إنّما تعتبر في متعلقات التكليف النفسيه لكونها طلباً مولوياً وبعثاً فعلياً نحو المتعلق، والعقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز، بل لو فرض عدم استقلال العقل بذلك وقلنا بمقاله الأشاعره: من جواز التكليف بما لا يطاق، كان نفس الخطاب يقتضى القدره على متعلقه في التكليف النفسيه، لأنّ التكليف النفسى يكون تحريكاً وبعثاً لإرادته المكلف نحو أحد طرفي المقدور: من الفعل أو الترك، فكلّ خطاب يتضمّن البعث والتحريك يتضمّن القدره لا محاله.

وهذا بخلاف الخطابات الغيريه المتعلقه بالأجزاء والشرائط، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ مفادها ليس إلّا الإرشاد وبيان دخل متعلق الخطاب الغيرى في متعلق الخطاب النفسى - كما هو الشأن في الخطابات الغيريه في باب الوضع والأسباب والمسببات - حيث إنّ مفادها ليس إلّا الإرشاد إلى دخل المتعلق في حصول المسبب، ففي الحقيقه الخطابات الغيريه في باب التكليف وفي باب الوضع تكون بمنزله الأخبار، من دون أن يكون فيها بعث وتحريك للإرادته حتّى تقتضى القدره على المتعلق.

ثمّ إنّ لو سلّم الفرق بين الخطابات الغيريه في باب متعلقات التكليف وفي باب الوضعيات وأنها في التكليف تتضمّن البعث والتحريك، فلا إشكال في أنه ليس في آحاد الخطابات الغيريه ملاك البعث المولوى، وإلّا خرجت عن كونها غيريه، بل ملاك البعث المولوى قائم بالمجموع، فالقدره إنّما تعتبر أيضاً

فى المجموع لا- فى الآحاد، وتعدّر البعض ىوجب سلب القدره عن المجموع، ولازم ذلك سقوط الأمر من المجموع، لا من خصوص ذلك البعض، لأنّ تعدّر البعض يقتضى تعدّر استيفاء الملائك القائم بالمجموع، فلا فرق بين القيدىه المستفاده من مثل قوله عليه السلام: «لا صلاه إلاّ بفتح الكتاب» والقيدىه المستفاده من الأمر أو النهى الغيرى(1)، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائى حول كلام الوحيد البهبانى رحمهما الله

وما ذكره من توجيه كلام الوحيد ضعيف، والحقّ ما ذكره سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «حفظه الله» من كون كلام الوحيد موافقاً لما اخترناه.

ولو سلم ما ذكره من التوجيه فلا ىرد عليه ما أورده من الإشكالىن، لإمكان الجواب عنهما.

أمّا الإشكال الأوّل: فلاّنه لا فرق بين الأوامر النفسىه والغيرىه فى اقتضائها القدره على متعلقاتها، فإنّ الأمر وضع للبعث والتحرك، واستعمل فى هذا المعنى، سواء كان نفسياً أو غيرياً، مولوياً أو إرشادياً، فالأمر وإن كان غيرياً إرشادياً يقتضى القدره على متعلقه، ألا ترى أنّ الطيب لو أمر المريض باستعمال دواء مع علمه بعدم قدره المريض على استعماله كان قبيحاً عند العقل والعقلاء، مع أنّ أمر الطيب إرشادى بلا ريب؟

ومن هنا يظهر الجواب عن الإشكال الثانى، فإنّ آحاد الأوامر الغيرىه إذا وضعت للبعث والتحرك واستعملت فيه فلا بدّ من القدره على متعلقاتها، لأنّ كلّ أمر يقتضى القدره على متعلقه.

ص: ٢٩٤

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ محلّ النزاع موضعان:

أحدهما: أن يكون دليل القيد والمقيّد فاقدين للإطلاق.

ثانيهما: أن يكون لكليهما إطلاق من دون أن يكون أحد الإطلاقين حاكماً على الآخر. في حكم العقل عند الاضطرار إلى ترك أحد القيود

بيان الحقّ في المسألة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يقع الكلام في مقامين:

أحدهما: في مقتضى الأصل العقلي والقاعده الأوليه.

وثانيهما: في مقتضى القواعد الآخر.

أمّا المقام الأول: فنقول فيه: إذا عجز المكلف عن القيد فهل تجرى البراءه العقليه مطلقاً، أو لا تجرى مطلقاً، أو تجرى في بعض الصور دون بعض آخر؟ فيه وجوه.

ولا إشكال في جريانها إذا كان عاجزاً قبل البلوغ، كما إذا كان أخرس، لم يقدر على قراءة الفاتحه قبل البلوغ، وكان الفاتحه بعنوان القراءة جزءاً للصلاه، لأنّه يشكّ في توجّه التكليف بالصلاه إليه، وهذه شبهه بدويّه حكميه، نظير الشكّ في حرمة شرب التتن.

وكذا لا إشكال في جريانها إذا كان عاجزاً مستوعباً لجميع الوقت، كما إذا صار عاجزاً عن قراءة الفاتحه أوّل الزوال واستدام إلى آخر النهار، ولا يضرب بجريان البراءه أنّه كان قادراً أمس وسيصير قادراً غداً، لأنّ لكلّ يوم تكليفاً مستقلاً لا يرتبط بعضها ببعض.

إنّما الإشكال فيما إذا صار عاجزاً في أثناء الوقت، والظاهر جريان البراءه في هذه الصوره أيضاً وإن كان أخفى بالنسبه إلى الصورتين الأوليين.

وذلك لأنه إذا عرض عليه العجز شك في توجّه التكليف بالصلاه الفاعده للقيّد المتعذّر فيه، وهو مجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

إن قلت: لا يجرى البراءة إلّا في موارد الشك في التكليف، والتكليف هاهنا صار مشكوكاً بعد أن كان معلوماً، فلا يكون مجرى البراءة.

قلت: التكليف المعلوم مغاير للمشكوك، لأنّ المعلوم هو التكليف بالصلاه المشتمله على عشره أجزاء مثلاً، وهو لم يصر مشكوكاً، بل معلوم بعد العجز أيضاً، والشاهد على هذا أنا لو سألنا العاجز عن تكليفه على فرض قدرته لأجاب بأنّي حينئذ كنت مكلفاً بالصلاه المشتمله على عشره أجزاء، والمشكوك هو التكليف بالصلاه المشتمله على تسعه أجزاء، وهو لم يكن معلوماً، بل مشكوك حين قدره أيضاً، والشاهد على هذا أنا لو سألنا القادر عن تكليفه على فرض عجزه لأجاب بأنّي أشك في أنّي مكلف حينئذ بالصلاه الفاعده للجزء المتعذّر فيه أم لا؟

فالتكليفان متغايران، والعلم بذاك التكليف لا يقدر في جريان البراءة في هذا التكليف المشكوك.

لا- يقال: لا- فرق بين ما نحن فيه وبين الشك في القدره، لاشتراكهما في الشك في ثبوت التكليف، مع أنّ الأكابر يقولون بالاحتياط عقلاً- في الشك في القدره، بأن ينبعث نحو العمل، فإن تبين أنّه قادر أتمّه، وإن تبين أنّه عاجز تركه من حين ظهور العجز، فيجب الاحتياط في المقام أيضاً.

فإنه يقال: ليس الشك في القدره شكاً في ثبوت التكليف، بل في سقوطه، لأنّ القدره - على ما هو التحقيق عندنا - لا تكون شرطاً للتكليف كي يستلزم الشك فيها الشك فيه لأجل استلزام الشك في الشرط الشك في المشروط، بل التكليف يعم القادر والعاجز، ولكنّ عدم القدره عذر عقلي لمخالفته، فالشك في

القدره يعلم بتوجه التكليف إليه، ويشك في ثبوت العذر على المخالفه، فيجب عليه الاحتياط.

بخلاف المقام، فإن العاجز عن القيد يشك في أصل توجه التكليف بسائر الأجزاء والشرائط إليه، فقياسه بالشك في القدره مع الفارق.

نعم، لو قلنا بكون القدره شرطاً للتكليف - كما عليه المشهور - لكان القياس في محلّه، لكننا لا نقول به، وقولهم بلزوم الاحتياط دليل على صحه ما اخترناه، لأن القدره لو كانت شرطاً للتكليف لكان مجرى البراءه، لا الاحتياط، لاستلزام الشك في الشرط الشك في المشروط.

إن قلت: لا- فرق بين المقام وبين ما إذا اضطرر إلى ارتكاب بعض الأطراف من المعلوم إجمالاً، حيث يجب فيه الاجتناب عن الطرف الآخر، لحكم العقل بحرمه المخالفه القطعيه عند عدم إمكان الموافقه القطعيه، فليكن المقام أيضاً مثله، لأنّه كما لا يوجب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف في المعلوم إجمالاً جواز ارتكاب سائر الأطراف، لا يوجب العجز عن بعض القيود فيما نحن فيه أيضاً جواز ترك ما تمكّن منه.

قلت: الفرق بين المقامين أنّ للعقل حكيم منجزين عقيب العلم الإجمالي:

أحدهما: وجوب الموافقه القطعيه. ثانيهما: حرمه المخالفه القطعيه، والاضطرار إلى بعض الأطراف يرفع الحكم الأوّل فقط، لمخالفته إياه، وأما الحكم الثاني فلا يكون الاضطرار مخالفاً له، فلا يجوز المخالفه القطعيه.

هذا في باب الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي.

وأما فيما نحن فيه فالعاجز يكون عالماً تفصيلاً بأنّ التكليف بالصلاه المشتمله على عشره أجزاء توجه إليه أوّل الوقت، ولكنّه ارتفع من حين العجز قطعاً، ويكون شاكاً في أنّ التكليف بالصلاه المشتمله على تسعه أجزاء

هل توجّه إليه أم لا؟ فلا يجوز قياس المقام بباب الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي، لأنّه مع الفارق.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّه لا فرق في جريان البراءة العقلية بين كونه عاجزاً عن القيد من قبل البلوغ وبين صيرورته عاجزاً بعده، سواء كان مستوعباً لجميع الوقت أو عرض عليه في الأثناء.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، أعنى الحكم العقلي في المسألة.

وأما المقام الثاني: - أعنى القواعد الشرعيّة - ففيه ثلاثة مباحث:

ص: ٣٠٠

فى مقتضى البرائه الشرعيه عند الاضطرار الى ترك أحد القيود

البحث الأول: فى البراءه الشرعيه

نظريه صاحب الكفايه رحمه الله فيها

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه الى عدم جريانها، لأنّ حديث الرفع ورد فى مقام الامتنان، فيختصّ بما يوجب نفي التكليف، لا- إثباته، مع أنّه لو عمّ المقام ورفع الجزئيه المشكوكه حال العجز لأوجب إثبات التكليف، وهو لزوم الإتيان بالباقي(١). هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله

وأورد عليه بأنّ للبحث حيثيتين: إحداهما: جزئيه الجزء المتعدّر فيه للعاجز، والثانيه: لزوم الإتيان ببقية الأجزاء. والتمسك بحديث الرفع فى حيثيه الثانيه وإن لم يمكن، لكونه خلاف الامتنان، إلّا أنّه لا مانع من التمسك به فى حيثيه الأولى، فنحكم بمقتضاه أنّ الجزء المتعدّر فيه ليس جزءً للعاجز ولا يجب عليه إتيانه، من دون أن نحكم بلزوم إتيان الباقي. أقول: إنّ الحديث مشتمل على فقرتين مرتبطين بالمقام:

ص: ٣٠١

إحداهما: قوله صلى الله عليه و آله: «ما لا يطيقون»، والثانيه: قوله صلى الله عليه و آله: «ما لا يعلمون».

فبالأولى نحكم بعدم وجوب الجزء المتعذر فيه على العاجز، وبالثانيه نحكم بعدم وجوب إتيان الباقي عليه.

فلا إشكال فى جريان البراءه الشرعيه بهذا التقرير فى المقام.

ص: ٣٠٢

فى مقتضى الاستصحاب عند الاضطرار إلى ترك أحد القيود

البحث الثانى: فى الاستصحاب

وهو يقترّر بوجه فيما إذا عرض عليه العجز فى أثناء الوقت:

تقريب جريان استصحاب الكلّى فى المسأله

الأول: استصحاب وجوب باقى الأجزاء على نحو القسم الثالث من استصحاب الكلّى على أحد وجهين:

أ - أنّ الباقى كان واجباً عليه بالوجوب الغيرى قطعاً، لأنّ كلّ جزء من أجزاء المأمور به واجب غيرى، وإذا صار عاجزاً عن الفاتحه مثلاً ارتفع الوجوب الغيرى عن الباقى قطعاً، ولكن يحتمل حدوث الوجوب النفسى له مقارناً لارتفاع الغيرى، فيستصحب الجامع، وهو وجوبه الكلّى من غير خصوصيته الغيريّة والنفسيّة.

ب - أنّ الباقى كان واجباً عليه بالوجوب النفسى الضمنى قطعاً، لأنّ الأمر المتعلّق بالمركب يتبعّض ويتجزّى بعدد أجزاء المركب ويتعلّق كلّ جزء من الأمر بجزء من المركب، فلقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) أبعاض يتعلّق بعضها بالركوع، وبعضها بالسجود، وبعضها بفاتحه الكتاب، وهكذا، وإذا صار

ص: ٣٠٣

عاجزاً عن الفاتحه ارتفع الوجوب النفسى الضمنى عن الباقي قطعاً، ولكن يحتمل حدوث الوجوب النفسى الاستقلالى له مقارناً لارتفاع الضمنى، فيستصحب الجامع، وهو وجوبه الكلى من غير خصوصيته كونه ضمئياً أو استقلالياً.

نقد جريان استصحاب الكلى فى المقام

ويرد عليه أولاً: أن الأول مبنى على كون الأجزاء واجبه بالوجوب الغيرى، والثانى مبنى على كونها واجبه بالوجوب الضمنى، مع أننا نقول بواحدٍ منهما، بل قلنا فى أوائل مبحث الأقل والأكثر^(١): يكون الداعى إلى إتيان الأجزاء نفس الأمر بالمركب، لا بعضه، ولا أمراً غيرياً متولداً منه، لأن المغايره بين المركب وأجزائه لا يكون إلا بالإجمال والتفصيل، فلا يكون غيرها حقيقه.

وثانياً: أنه يشترط فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، والجامع بين الوجوبين لا يكون موضوعاً لأثر شرعى كما هو واضح، ولا هو حكم شرعى مجعول، لأن المجعول إنما هو كل واحد من الوجوبين، وأما الجامع بين الوجوب النفسى والغيرى أو الضمنى والاستقلالى فهو أمر انتزاعى غير مجعول أصلاً، بل إذا حكم الشارع بوجوب الصلاه ووجوب الصوم فلا يكون الجامع بينهما مجعولاً مع أنهما نفسيان استقلاليان، فضلاً عما إذا كانا متغايرين فى النفسيه والغيريه، أو الضمئيه والاستقلاليه.

بل لا يمكن جعل الجامع بينهما إذا كان الدليل عليهما معنى حرفياً، مثل

ص: ٣٠٤

«صلّ» و «صم» على ما هو التحقيق من وضع الهيئات للمعنى الحرفى، فإنّ الوضع فى الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، على ما اخترناه - خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله (١) - فإذا كان الموضوع له فى صيغته الأمر خاصياً فلا- يمكن جعل الجامع بين الوجوبين المستفادين من الأمرين، لأنّ خصوصيّة هذا الوجوب غير خصوصيّة ذاك الوجوب.

نعم، إن كان الدليل عليهما معنىً اسمياً أمكن جعل الجامع بينهما ثبوتاً، ولكنّه لم يقع فى الشرع إثباتاً.

وبالجملة: المستصحب لا يكون حكماً شرعياً، ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، فلا يجرى هذا الاستصحاب.

وثالثاً: أنّه لا بدّ فى الاستصحاب من اتّحاد القضيّة المتيقّنه مع المشكوكه فى غير الزمان، مع أنّهما متغايرتان فى المقام، لأنّ المتيقّن إنّما هو وجوبات متعدّده، لأنّ كلّ جزء من أجزاء الباقي كان متّصفاً بالوجوب الغيرى أو الضمنى، والمشكوك هو وجوب واحد متعلّق بتمام الباقي، فالاستصحاب بهذا التقرير لا يجرى فى المقام.

توجيه جريان استصحاب الوجوب النفسى فى المقام

الثانى: استصحاب الوجوب النفسى الشخصى الذى تعلّق بالصلاه التامّه وتوجّه إلى المكلف قبل عجزه يقيناً، فإنّ الصلاه الفاقده للجزء المتعذّر فيه وإن كانت مغايره عقلاً للصلاه التامّه، إلّا أنّها لا تكون مغايره لها عرفاً، فإذا شككنا فى وجوب الصلاه الفاقده للفتحه على من صار عاجزاً عنها فى أثناء

ص: ٣٠٥

١- (١) فإنّه رحمه الله ذهب إلى كون الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف كلّها عامّاً. راجع كفايه الأصول: ٢٥. م

ح - ٥.

الوقت نستصحب الوجوب النفسى الاستقلالى المتعلق بالصلاه التامه ونحكم باتصاف الفاعده أيضاً بهذا الوجوب، لما قلنا من اتحادهما عرفاً.

وهذا مثل ما إذا كان ماء الحوض كراً، ثم نقص، فشككنا فى بقاء كرتيته، ومثل ما إذا وجب إكرام زيد ثم قطع بعض أعضائه، فشككنا فى بقاء وجوبه، فلا شك فى جريان الاستصحاب فى هذين الموردين، ولا يكون هذا إلا لأجل مسامحه العرف، فإنه يرى اتحاد الماء السابق المعلوم كرتيته مع الماء الباقي منه المشكوك كرتيته، وأيضاً يرى اتحاد زيد الكامل أعضائه مع زيد المقطوع بعض أعضائه، فكذلك المقام.

نقد جريان استصحاب الوجوب النفسى فى المسأله

وفيه أولاً: أن العناوين الشخصيه - مثل زيد وهذا الماء - لا تتغير عرفاً بسبب الزيادة والنقصه، ولذا تقول: «كنت طفلاً، فصرت شاباً» فترى نفسك قبل الشباب وبعده واحداً، وإن تغيرت تغيراً فاحشاً، والسّر فى ذلك أن ملاك البقاء فى الموجودات الخارجيه هو بقاء الشخصيه والهديه، وهو حاصل عند العرف بزياده وصف أو ارتفاعه، بخلاف العناوين الكليه، فإن الكلى الواجد لقيده مغاير للفاقد له حتى فى نظر العرف، ألا ترى أن الإنسان العالم يكون مغايراً للإنسان غير العالم عنده؟ فلا يجرى استصحاب الحكم المتعلق بالإنسان العالم لإثباته لغيره، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن الصلاه عنوان كلى، فالصلاه الواجده لفاتحه الكتاب مباينه للصلاه الفاعده لها حتى عند العقلاء، فلا يجوز استصحاب الوجوب المتعلق بالأولى لإثباته للثانيه، لعدم اتحاد القضيه المتيقنه مع المشكوكه، فقياس المقام باستصحاب الكرتيه ووجوب إكرام زيد قياس مع الفارق.

وثانياً: أنّ ما يقال في الاستصحاب من أنّ تبدّل بعض الحالات لا يوجب تغيير الموضوع، إنّما يكون فيما إذا تعلق حكم بعنوان وشكّ في كونه واسطه في الثبوت أو في العروض.

وإن شئت قلت: شكّ في أنّ العنوان دخيل في الحكم حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط (1)، فيستصحب مع زوال العنوان، وأما إذا علم أنّ العنوان دخيل في الحكم ويكون جزءاً للموضوع، فلا معنى لجريان الاستصحاب.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإننا نعلم أنّ الأمر متعلّق بالمركب بما له من الأجزاء، فمع انتفاء جزء منه ينتفى الحكم المتعلّق بالمركب بالضرورة، فلا معنى للشكّ في بقاء شخص الحكم.

ولا يمكن أن يقال: إنّ وجود الجزء المفقود وعدمه سواء لدى العرف، فإنّه نظير الحالات المتبادله، نظير استصحاب الكريه فيما نقص منه مقدار فشكّ في بقاءه على الكريه، وذلك لأنّ الجزء بالنسبه إلى المركب - بعد تسليم كونه جزءاً - لا يكون إلّامقوماً، لا من قبيل الحالات، وقياسه باستصحاب الكريه مع الفارق، لأنّ دخاله المقدار المفقود في الكريه مشكوك فيها، لاحتمال كون

ص: ٣٠٧

١- (١) كما إذا قال الشارع: «الماء المتغيّر لونه أو ريحه أو طعمه بسبب النجاسه نجس» وعلمنا أنّه يصير طاهراً إذا زال تغيّره بملاقاه الكز أو الجارى أو بنزول المطر عليه، ولكن شككنا في أنّه هل يصير طاهراً إذا زال تغيّره من قبل نفسه أم لا؟ فقالوا بجريان استصحاب النجاسه، وعله الشكّ هاهنا أنّا لا نعلم أنّ التغيّر دخيل في حدوث النجاسه فقط، فالنجاسه باقيه بعد زوال التغيّر من قبل نفسه، أو في بقاءها أيضاً، فيصير طاهراً بزوال التغيّر ولو من قبل نفسه. وإن شئت قلت: لا نعلم أنّ التغيّر يكون دخيلاً بنحو الواسطه في الثبوت أو في العروض، فعلى الأوّل تكون النجاسه باقيه، دون الثاني، لأنّ الواسطه في الثبوت عله ثبوت العرض حقيقه لدى الواسطه، وأما الواسطه في العروض فيقوم بها العرض أوّلاً وبالذات، وينسب إلى ذبيها ثانياً وبالعرض، فلا يعقل بقاء العرض بدون الواسطه، فنحكم حينئذٍ بركه قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بقاء نجاسه الماء إذا زال تغيّره من قبل نفسه. منه مدّ ظلّه.

الكر هو البقيه، فيكون المقدار الناقص كالحجر في جنب الإنسان، وأما جزء المركب فدخالته في تعلق الحكم به معلومه، كما أن فقدان المركب بفقدان بعض الأجزاء كذلك، كما أن رفع الحكم برفع موضوعه كذلك، فلا مجال لدعوى الشك في المقام.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا مجال لاستصحاب الحكم الشخصى من باب المسامحه العرفيه فى الموضوع.

تقرير جريان استصحاب الوجوب الانبساطى فى المقام

الثالث: استصحاب الوجوب النفسى الانبساطى.

توضيح ذلك: أنّ الأمر المتعلق بالمركب ينبسط على جميع أجزاء المركب، فيتعلق كلّ جزء منه بجزء من أجزائه، فيصير واجباً بالوجوب الانبساطى، فنحن نعلم أنّ كلّ جزء من الأجزاء الباقية كان واجباً بالوجوب الانبساطى، وبعد تعذّر الفاتحه وارتفاع اتّصافها بالوجوب الانبساطى نشكّ فى بقاء اتّصاف سائر الأجزاء به وارتفاعه، فنستصحبه ونحكم ببقاء اتّصاف كلّ واحد من الركوع والسجود و... بهذا الوجوب.

نقد جريان استصحاب الوجوب الانبساطى فى المسأله

وفيه أولاً: أنّا نمنع اتّصاف الأجزاء بهذا الوجوب - كما قلنا مراراً - لأنّ صورته الأجزاء فى المركبات الاعتباريه وإن لم تكن فانيه واقعاً، بل قد تكون من مقولات مختلفه، إلّا أنّ الأمر يلاحظها أمراً واحداً ويأمر به، فلا تكون الأجزاء فى نظر الشارع اموراً متعدده كى يتّصف كلّ واحد منها بالوجوب الانبساطى.

على أنّ الإرادة واحده بسيطه، والبعث الناشئ منها أيضاً واحد بسيط، فلا يكون للأمر أجزاء حتى يتعلّق كلّ جزء منها بجزء من الأمور به، فلا أجزاء المركّب تكون اموراً متعدّده ولا البعث مركّب من الأجزاء والأبعاض، فكيف يتحقّق الوجوب الانبساطي؟!

وثانياً: لو سلّمنا كون الوجوب منبسطاً على أجزاء المركّب لكان وجوب كلّ جزء معلولاً لتعلّق الأمر بالصلاه التامه في القضيه المتيقّنه، وبعد العجز عن الفاتحه لزال تعلّق الأمر بها، فزال معلوله، وهو اتّصاف الأجزاء بذلك الوجوب الانبساطي، ولو كانت متّصفه بالوجوب بعد العجز أيضاً فلا يكون إلّا وجوباً انبساطياً آخر معلولاً لتعلّق الأمر بالصلاه الناقصه، وهو مشكوك الحدوث، فلا يكون الشكّ في الوجوب الضمني التبعي المتعلّق بالأجزاء بعد العجز شكّاً في البقاء حتى يجرى الاستصحاب، بل شكّ في الحدوث، لمغايره القضيه المتيقّنه مع المشكوكه.

والحاصل: أنّ الاستصحاب لا يجرى في المقام بوجه من الوجوه الثلاثه أصلاً.

البحث الثالث: فى قاعده «الميسور»

هل يمكن إثبات وجوب سائر الأجزاء ببركه قاعده «الميسور» أم لا؟

أقول: لا.

وذلك لأن دليل «القاعده» هو النبوى المشهور: «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم»^(١) والعلويان المشهوران: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٢) و «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^(٣).

وجميعها مرسله لا يجوز التمسك بها.

إن قلت: نعم، ولكن ينجبر ضعف سندها بالشهره الفتوائيه على طبقها.

قلت: لا ينجبر ضعف السند إلا بالشهره عند القدماء، واشتهار الفتوى على طبق هذه الروايات إنما حدث بين المتأخرين.

وعلى فرض صحتها فهل تدل على وجوب باقى الأجزاء فى المقام أم لا؟

لابد من أفراد كل من النبويّه والعلويّتين ببحث مستقلّ:

ص: ٣١١

١- (١) عوالى اللئالى ٥٨:٤، الحديث ٢٠٦، باختلاف يسير.

٢- (٢) عوالى اللئالى ٥٨:٤، الحديث ٢٠٥، وفيه: «لا يترك الميسور بالمعسور». م ح - ي.

٣- (٣) عوالى اللئالى ٥٨:٤، الحديث ٢٠٧.

البحث حول قوله صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»

أما الحديث النبوي: فلا بدّ قبل البحث فيه من ملاحظه أنّه هل يرتبط بخطبه النبي صلى الله عليه وآله حول مسأله الحجّ أم لا؟

قال المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه: ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ بعد أمره به، فقد روى أنّه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «إنّ الله كتب عليكم الحجّ، فقام عكاشه، ويروى سراقه بن مالك، فقال: في كلّ عام يارسول الله؟ فأعرض عنه، حتّى أعاد مرّتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»^(١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

ولكن ذكرت القصّه والروايه كلتاهما في كتاب «عوالي اللئالي» من دون ربط بينهما^(٢)، فلا يعلم ورودها جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ.

وعلى أيّ حال فلا بدّ من ملاحظه دلالتها تارة: على فرض ورودها مستقلّه، وأخرى: على فرض صدورها عقيب القصّه.

فأقول: لو لم ترتبط بالقصّه ففيها وجوه نذكرها ونبيّن ما هو الظاهر منها.

توضيح ذلك: أنّ كلمه «شيء» في قوله صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» هل هي بمعنى «شيء له أفراد» أو بمعنى «شيء له أجزاء» أو تعمّ

ص: ٣١٢

١- (١) كفايه الأصول: ٤٢٠.

٢- (٢) لكن ارتبطت الروايه بالقصّه في مجمع البيان ٣: ٢٥٠ عند ذكر سبب نزول قوله تعالى - في سورة المائدة، الآية ١٠١ - : «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَاتَسْلُوا عَنْ أَسْيَاءِ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْوَأُكُمْ»، وفي بحار الأنوار ٣١: ٢٢. م ح - ي.

كليهما؟

الظاهر هو العموم مع قطع النظر عن سائر ألفاظ الرواية، لأنَّ كلاً ممّا له أفراد وممّا له أجزاء يصدق عليه لفظ «شيء» فلا مانع من شموله لهما من جهة مدلوله اللغوي.

وأيضاً كلمه «من» في قوله صلى الله عليه وآله: «فأتوا منه» هل هي للتبعيض أو للتبيين أو بمعنى الباء؟

الظاهر أنّها للتبعيض، لأنَّ كونها بمعنى الباء يستلزم أن تكون زائده (1)، ولا معنى لكونها بمعنى التبيين أيضاً، لأنَّ البيان لا يؤتى به إلاّ لإيضاح أمر مجهول، وليس في الحديث أمر مجهول.

وأيضاً كلمه «ما» في قوله صلى الله عليه وآله: «ما استطعتم» هل هي موصولة أو مصدرية زماييه؟

الظاهر أنّها موصولة، لأنّه الأصل في معناها والمتعارف من موارد استعمالها، على أنّ كونها مصدرية توقيته لا يناسب التبعيض المستفاد من كلمه «من» إذ لا يناسب أن يأمرنا بإتيان بعض أفراد المأمور به أو أجزاءه في زمن استطاعتنا وقدرتنا، بل المناسب هو الأمر بإتيان بعض أفراده أو أجزاءه بقدر الاستطاعة، وهو مقتضى كون «ما» موصولة.

إشكال وجواب

ثمّ إنّه أورد سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» شبهه وأجاب عنها:

أمّا الشبهه: فهي أنّ إرادته العموم من كلمه «شيء» لا تلائم إرادته التبعيض

ص: ٣١٣

١- (١) ولا معنى لكونها بمعنى الباء مع زيادتها أولاً، ويشترط في زيادتها تقدّم نفي أو نهى أو استفهام ودخولها على النكره ثانياً. م ح - ي.

من كلمه «من» لأنها ظاهره في كون مدخولها مركباً ذا أجزاء وأبعاض، لا ذا أفراد ومصاديق، إذ يصدق على الجزء أنه بعض المركب، ولا يصدق على الفرد أنه بعض الطبيعي، فإنه نفسه لا بعضه، فيكون معنى الروايه «إذا أمرتكم بشيء مركب فأتوا من أجزائه المقدار الذي استطعتم».

وأما الجواب: فهو أن كون كلمه «من» تبعيضيّه ليس بمعنى كونها مرادفه للفظ «بعض» كى يقال: لا يصدق على الفرد أنه بعض الطبيعي، فإنه باطل بالضروره، بل هي مستعمله في معناها الحرفى الذى يعبر عنه بالفارسيّه بكلمه «از» فلفظه «من» ليست مرادفه ل «البعض» بل يكون معناها أن ما بعدها مقتطع مما قبلها بنحو من الاقتطاع، أو يكون ما قبلها مخزناً لما بعدها كالطبيعه بالنسبه إلى الأفراد عرفاً، وهو حاصل في المقام، ألا ترى أنه لو قال القائل:

«إذا أمرتكم بطبيعه الصلاه فأتوا منها كل فرد يكون في استطاعتكم» لكان قولاً صحيحاً عند العرف من دون استلزامه تجوّزاً.

فكون «من» تبعيضيّه ليس مانعاً من حمل الروايه على الأعم (1).

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» إشكالاً وجواباً.

وما أفاده في مقام الجواب عن هذه الشبهه صحيح متين.

لكن هاهنا إشكال آخر، وهو أن الروايه لو كانت أعم من الكلّ والكلّي لكان معناها بحسب الكلّي: «إذا أمرتكم بطبيعه كليّه فأتوا من مصاديقها المقدار الذى استطعتم» مع أنه ليس في الشرع طبيعه وجب علينا إتيان أفرادها بمقدار استطاعتنا.

فكلمه «شئ» وإن كانت ظاهره في العموم مع قطع النظر عن سائر ألفاظ

ص: ٣١٤

الروايه، إلّا أنّها بملاحظه كون «من» تبعيضيّه و «ما» موصوله تختصّ بالمأمور به المركّب فقط، ولا تعمّ الطبيعه الكلّيّه، لئلاّ يرد هذا الإشكال.

وعلى هذا تكون الروايه دالّه على ما اشتهر بين المتأخّرين، من لزوم الإتيان بسائر أجزاء المركّب إذا تعذّر بعضها، لأنّ معناها أنّه «إذا أمرتكم بشيء له أجزاء فأتوا من تلك الأجزاء مقدار استطاعتكم».

لكن لا يجوز التمسك بها لضعف سندها كما قلنا في أوّل البحث.

هذا كلّه على فرض صدورها مستقلّه.

وأما على فرض صدورها عقيب سؤال عكاشه أو سراقه بن مالك، فالظاهر أنّ المراد من «شيء» هو الطبيعه ذات الأفراد، لورودها جواباً عن سؤال تكرار أفراد طبيعه الحجّ كلّ عام، لكن لا بدّ من ذكر أمرين لأنّ نفهم معنى الروايه كما هو عليه.

أ - أنّ الطبيعه الكلّيّه إذا كانت مأموراً بها يكفي إتيان فرد واحد منها عقلاً في مقام الامتثال، لأنّها تتحقّق بتحقيق فرد منها في نظر العقل.

ب - أنّ الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» بقرينه السياق هو الإرشاد إلى حكم العقل الذي ذكرناه، وهو كفايه فرد واحد من الطبيعه المأمور بها.

وأما إرادته لزوم تكرار أفراد الطبيعه بمقدار قدره فخلافاً للسياق، لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله غضب على السائل، لأنّه عدل عن قضاوه العقل بكفايه الحجّ سنه واحده إلى السؤال، بقوله: «ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت:

نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم».

فكأنه صلى الله عليه وآله قال: لِمَ سألت هذا السؤال مع قضاوه عقلك بكفايه إتيان فرد واحد من الحجج؟! فإنك مكلف بما حكم به العقل ما لم يأتك بيان مخالف منّا، لا أنه صلى الله عليه وآله أراد تحميل تكليف زائد على مقتضى حكم العقل في مورد السؤال - وهو الحجج - وفي غير مورد.

إذا لاحظنا هذه الأمور كلها فلا تكون كلمه «ما» موصوله، بل مصدرية زمانية، إذ لو كانت موصوله لاقتضت تكرار أفراد طبيعه المأمور بها، وهو خلاف سياق الحديث كما أوضحناه، وإذا كانت مصدرية زمانية فلا بد من أخذ كلمه «من» بمعنى الباء، لأن التبعض لا يلائم المصدرية الزمانية كما تقدم آنفاً.

فتكون الروايه بملاحظه كل هذه المطالب بمعنى أنه «إذا أمرتكم بطبيعه ذات أفراد فأتوا بتلك الطبيعه في زمان استطاعتكم» وهذا هو حكم العقل.

فعلى هذا لا ترتبط الروايه بالمقام، لأنها لا تشمل الطبيعه المركبه ذات الأجزاء التي نبحت فيها.

إن قلت: وإن كان مورد الحديث هو الطبيعه ذات الأفراد، إلّا أنّ المورد لا يكون مخصّصاً، بل إذا ورد حكم عام في مورد خاص أخذناه بعمومه، فلا إشكال في شمول الروايه الطبيعه ذات الأفراد والمركب ذا الأجزاء كليهما.

قلت: لا- يجوز التجاوز عن المورد وإرادته العموم في المقام، لأنّ شمولها للمركب ذى الأجزاء يقتضى لزوم الإتيان بما هو المقدور من أجزاء المركب، وهو خلاف حكم العقل، إذ العقل يحكم بجريان البراءه وقبح العقاب بلا بيان عند تعذر بعض قيود المأمور به كما ذكرنا سابقاً (1) مع أنّنا قلنا آنفاً: لا يكون

ص: ٣١٤

الحديث في مقام تحميل تكليف زائد على ما يقتضيه العقل. هذا أولاً.

وثانياً: لو عمّ المركّب فلا بدّ من أخذ كلمه «ما» موصوله، لأنّ المصدرية الزمانيه لا تناسب المركّب الذي تعدّر بعض أجزائه، وإرادته المعنيين منها:

«الموصولية والمصدرية الزمانيه» تستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو غير جائز.

فعلى هذا لو قلنا بكون الحديث جواباً عن سؤال السائل لم يكن دليلاً على ما ذهب إليه المشهور من المتأخرين، من لزوم الإتيان بباقي الأجزاء عند تعدّر بعضها.

هذا تمام الكلام في النبويه.

البحث حول قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»

وأمّا العلويه الأولى: - أعنى قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور» - فالظاهر عموم كلمه «الميسور» للطبيعه ذات الأفراد والمركّب ذى الأجزاء.

والظاهر أيضاً رجوع الضمير المستتر في «لا يسقط» إلى نفس «الميسور» بدون تقدير شيء آخر (١).

والظاهر أيضاً أنّ لفظ «السقوط» (٢) إثباتاً ونفيّاً لا يستعمل إلّافهما كان له ثبوت واستقرار، فلا يقال لما لم يكن له تحقّق وثبوت: «سقط» أو «لم يسقط»

ص: ٣١٧

١- (١) خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من رجوع الضمير إلى حكم «الميسور» كما سيجيء في ص ٣٢٠. م ح - ي.

٢- (٢) لكنك قد عرفت في تعليقه ص ٣١١ أنّ في عوالم اللئالي: «لا يترك الميسور بالمعسور» نعم، ورد في البحار ١٠٢: ١٦٨: «الميسور لا يسقط بالمعسور» لكنّه ليس في قسم الروايات، بل في ضمن عبارته من كتاب الإجازات، فالظاهر أنّ ما في «البحار» منقول بالمعنى. م ح - ي.

وأيضاً لا يستعمل إلّافهما كان استقراره في محلّ عالٍ حقيقةً، مثل أن يقال:

«زيد سقط من السطح» و «زيد لم يسقط من السطح» أو اعتباراً وتشبيهاً، مثل أن يقال: «زيد سقط من السلطنة» و «زيد لم يسقط من السلطنة» ففي هذين المثالين شبّهت السلطنة بمكان مرتفع استقرّ عليه زيد.

وأما الأمر الثابت الواقع في مكان غير مرتفع فلا يستعمل فيه لفظ «السقوط» إثباتاً أو نفيًا.

إذا عرفت هذه الأمور الموضحة لمفردات الرواية فلا بدّ من تقديم مقدّمتين حتّى يتبيّن أنّها قابلة للانطباق في المقام أم لا؟

الأولى: أنّ الروايات تعبّر عن الأشياء المأمور بها في الشرع بديون الله، فإنّه عبّرت في الروايات الكثيره بأنّ الصلاة دين الله، وكذا سائر العبادات.

وفي خصوص الحجّ يدلّ أيضاً قوله تعالى: «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (١) على أنّه دين الله، لأنّه نظير أن يقال: «لزيد على عمرو مائة تومان» فالتعبير بلام الاختصاص و «على» يفيد أنّ الحجّ دين لله على ذمّه الناس.

الثانية: أنّ الذمّه كأنّها مكان مرتفع استقرّ عليها الديون، فإذا صلّينا صحّ أن يقال: «سقطت الصلاة عن ذمّتنا وعهدتنا» ولو لم نصلّ لصحّ أن يقال: «لم تسقط الصلاة عن ذمّتنا».

إذا عرفت هاتين المقدّمتين نقول:

لا إشكال في انطباق الرواية على ما نحن فيه، لظهور كلمه «الميسور» في الأعمّ من طبيعه ذات الأفراد والمركبّ ذى الأجزاء كما تقدّم، فيكون معناها

ص: ٣١٨

«الميسور من أفراد الطبعه ومن أجزاء المركب لا يسقط عن الذمه بسبب المعسور منهما».

لا يقال: ليس المراد ب «الميسور» في المقام إلا الصلاة المشتمله على تسعه أجزاء مثلاً، ولا يصح تعلق عدم السقوط بها، لأنها لم تكن ثابتة حتى يصح تعلق السقوط أو عدمه به، بل الثابت قبل تعذر الفاتحه مثلاً هو الصلاة المشتمله على عشره أجزاء، وهي غير ميسوره الآن.

فإنه يقال: لم تكن الصلاة مغايره لأجزائها كما قلنا مراراً، بل هي عين أجزائها، والمغايره بينهما إنما هي بالإجمال والتفصيل، فإذا استقرت الصلاة على ذمتنا استقر كل واحد من أجزائها عليها، فيصح أن يقال: «كان الركوع والسجود و... قبل تعذر الفاتحه على عهدتنا، ولا تسقط بسبب تعذر الفاتحه».

إن قلت: استقرار الباقي قبل التعذر كان بعنوان أنه بعض الأمور به ولم يبق هذا العنوان قطعاً، فإن الباقي لو كان مأموراً به بعد التعذر لكان تمام الأمور به، فهو بهذا العنوان الفعلي لم يكن على ذمتنا كي يصح أن نقول: «سقط» أو «لم يسقط».

قلت: تغيير العنوان لا يضر، فإن المهم لنا ثبوت الركوع والسجود و... على ذمتنا قبلاً، وهو حاصل، وإن كان سببه الأمر بالصلاه المشتمله على عشره أجزاء، واستقراره الآن بسبب الأمر بالصلاه المشتمله على تسعه أجزاء، فإنه نظير أن يستقر على دعامه (1) سقف، فأزلنا الدعامه مقارناً لبناء دعامه اخرى له، فيصح أن يقال: «لم يسقط السقف» مع كون ثبوته قبلاً مستنداً إلى دعامه، والآن إلى دعامه اخرى.

ص: ٣١٩

والحاصل: أنه لا إشكال في صحّته استدلال المتأخرين على وجوب الباقي بهذا الخبر لو أغمضنا عن ضعف سنده.

القول في مرجع الضمير في «لا يسقط»

ثم إنَّ الظاهر هو رجوع الضمير في «لا يسقط» إلى نفس «الميسور» كما أشرنا إليه (١).

ولكن ذهب المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه إلى أنه يرجع إلى «الميسور» بما له من الحكم، أي «حكم الميسور لا يسقط» كما أن قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» (٢) يكون بمعنى «لا حكم ضررياً» (٣).

وفيه أولاً: أنه خلاف الظاهر، فإنَّ الموجود في الخبر هو نفس «الميسور» لا حكمه.

وثانياً: أنَّ الثابت في الذمّه نفس الصلاه، لأنّها دَيْنُ الله، وأمّا الحكم - وهو الوجوب - فهو سبب استقرار الصلاه على الذمّه، والسقوط وعدمه إنّما يستندان إلى نفس الشيء المستقرّ على الذمّه، لا إلى سببه.

وثالثاً: الوجوب المتعلّق بالباقي لم يكن له ثبوت قبلاً حتّى يقال: «إنّه لا يسقط»، لأنَّ الثابت هو الوجوب المتعلّق بالصلاه التامّه، وهو ارتفع قطعاً، فلا يصحّ إسناد عدم السقوط إلى حكم «الميسور» الذي هو الباقي.

إن قلت: هذا الإشكال وارد على مذهبيكم أيضاً، لأنَّ الصلاه المشتمله على تسعه أجزاء غير الصلاه المشتمله على عشره أجزاء.

ص: ٣٢٠

١- (١) تقدّمت الإشارة إليه في ص ٣١٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣٢:١٨، كتاب التجاره، الباب ١٧ من أبواب الخيار، الحديث ٣.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٤٢١.

قلت: الصلاة لا تكون مغايرة لأجزائها كما ذكرنا مراراً، فالأجزاء الباقية بعد تعذر الفاتحة يصدق عليها أنها كانت ثابتة في ذمتنا، بخلاف الحكم، فإنه علّه استقرارها في الذمه، وكما أنّ السقف في المثال السابق يصدق عليه أنه كان ثابتاً ويصحّ إسناد عدم السقوط إليه ولا يصحّ إسناده إلى الدعامة، لأنّ الدعامة الأولى سقطت قطعاً، والثانية لم تكن ثابتة كى يصحّ إسناد عدم السقوط إليها، فكذا لك يصحّ في المقام إسناده إلى المعلول، وهو الواجب، ولا يصحّ إسناده إلى العلّه، وهو الوجوب.

هل الحديث يخصّ بالواجبات أو يعمّ المستحبات؟

بقي هنا شيء، وهو أنّ التمسك بالحديث يتمّ على فرض كونه مختصاً بالواجبات، ليكون معنى قوله: «لا يسقط» «لا يسقط لزوماً» وأما لو عمّ المستحبات فلا مجال للتمسك به في المقام، لأنّ «لا يسقط» لا يدلّ حينئذٍ على لزوم الفعل، بل على مجرد رجحانه، فيمكن أن يصير الواجب بعد تعذر جزئه راجحاً فقط، من دون أن يكون واجباً، لعدم دلالته على أنّ الثبوت بعد التعذر وجوبى كما كان وجوبياً قبل التعذر.

لكنّ الظاهر عدم شموله للمستحبات، لأنّ قوله: «لا يسقط» يدلّ على أنّ الموضوع - أعني «الميسور» - كان له ثبوت وتحقق على الذمه قبلاً، ولا يصدق «الدين الثابت على الذمه» إلّا على الواجبات، ألا ترى أنّ الله تعالى عبّر عن الحجّ الذي هو واجب على الناس بلام الاختصاص و«على» ولا يوجد مثل هذا التعبير في المستحبات؟

ولو فرض شمول الحديث للمستحبات فلا مجال للاستدلال به في المقام بناءً على ما اخترناه من رجوع الضمير المستتر في «لا يسقط» إلى نفس

نعم، بناءً على ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله من رجوعه إليه بما له من الحكم فلا مانع من الاستدلال به، لدلالته على ثبوت الميسور الآن وعدم سقوطه بما كان له من الحكم، فإن كان واجباً لم يسقط الوجوب، وإن كان مستحباً لم يسقط الاستحباب.

هذا تمام الكلام في العلوية الأولى، وقد ثبت أنها صالحة للاستدلال بها في المقام بحسب الدلالة إلا أنّ سندها ضعيف.

البحث حول قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»

(1)(2)

وأما العلوية الثانية: أعنى قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» فلا بدّ لإيضاح صحّحه الاستدلال بها في المقام وعدمها من تقديم أمرين:

هل الحديث يختص بالواجبات أو يعمّ المستحبات؟

الأوّل: أنها لا- تعمّ المباحات والمكروهات والمحرمات قطعاً، لا لأنّ النهي عن الترك لا يجري فيها كما قال الشيخ الأنصاري «أعلى الله مقامه»(3)، بل لأنّ الموضوع - وهو «ما لا يدرك كله» لا يعمّها، فإنّ الدرك إثباتاً ونفيّاً لا يستعمل إلّا فيما كان لفعله رجحان، فيقال: «أدركت الصلاة» و «أدركت الجماعة» ولا يقال: «أدركت شرب الماء» أو «أدركت شرب الخمر» فخرج هذه الثلاثة عن تحت الرواية إنّما يكون بالموضوع لا بالحكم.

ص: ٣٢٢

١- (١) بصيغته النفي المجهول. م ح - ي.

٢- (٢) بصيغته النهي المجهول. م ح - ي.

٣- (٣) فرائد الأصول ٢: ٣٩٣.

إن قلت: ما ثمره هذا النزاع بعد العلم بخروجها على كل حال؟

قلت: ثمرته هي القطع بخروج المستحبات عن تحت الحديث على رأى الشيخ رحمه الله والشك فيه على المختار.

توضيح ذلك: أنّ الموصول على مذهب الشيخ لم يبق على عمومه، لخروج الأفعال المباحة والمكروهة والمحرمه عن تحته وتعين حملها على الأفعال الراجحة، بقريته قوله: «لا يترك كله» ونفس هذه القرينه تدلّ على خروج المستحب أيضاً، لظهور النهى فى الحرمة، وحرمة الترك تساوق وجوب الفعل، فاخصت الروايه بالواجبات وتم الاستدلال بها فى المقام.

وأما بناءً على المختار من خروج المباح والمكروه والمحرم عن تحت الموصول بنفسه، فهو ظاهر فى العموم الذى له فردان: أحدهما هو الواجب، والآخر هو المستحب، والنهى عن الترك ظاهر فى اختصاص الروايه بالواجب.

فهل ظهور الموصول فى العموم يتقدم على ظهور النهى فى الحرمة أو بالعكس، أو لا تقديم لأحدهما على الآخر؟ وجوه:

وجه تقديم ظهور النهى أنّ المقصود بالأصالة هو الحكم، وأما الموضوع فلا- يقصد إلتباعاً لبيان الحكم، فإن المتكلم فى مقام بيان الحكم لا الموضوع.

ويؤيده أنّ القرينه تذكر بعد ذى القرينه فى الأ-كثر، فجعل ظهور النهى فى الحرمة قرينه على المراد من الموصول أولى من العكس.

ووجه تقديم ظهور الموصول فى العموم أنّ الظهور قد انعقد له بمجرد التلفظ به قبل التلفظ بالنهى(1)، فيمنع عن انعقاد ظهوره فى الحرمة، وبعبارة اخرى:

ص: ٣٢٣

١- (١) لكن يضعفه أنّ الظهور لا يكاد ينعقد للألفاظ والعبارات ما دام المتكلم مشتغلاً بالكلام، فالحق هو جعل النهى الظاهر فى الحرمة قرينه على كون المراد من الموصول خصوص الواجب، فيتم الاستدلال بالحديث فى المقام على هذا الوجه أيضاً. م ح -
ى.

تقديم ظهور الموصول دفع لظهور النهى، وتقديم ظهور النهى رفع لظهور الموصول، والدفع أهون من الرفع.

وأمّا تقديم ظهور «يرمى» فى الرجل الشجاع على ظهور «الأسد» فى الحيوان المفترس فى قولنا: «رأيت أسداً يرمى» فلا يكون إلّالأجل تقديم الأظهر على الظاهر، ولا فرق فى تقديمه عليه بين أن يكون مقدّماً أو مؤخّراً.

ولا يخفى أنّه لا مجال للتمسّك بالحديث فى المقام لو قلنا بتقديم ظهور الموصول فى العموم على ظهور النهى فى الحرمة، وكذا لو قلنا بعدم تقديم أحدهما على الآخر، وأمّا لو قلنا بتقدّم ظهور النهى على ظهور الموصول فلا إشكال فى التمسّك به فى المقام.

هل لفظه «الكلّ» أفراديه أو مجموعيه؟

الثانى: لا- إشكال فى أنّ لفظه «كلّه» تدلّ على أنّ الموصول مرّكب ذو أجزاء وأبعاض، إنّما الإشكال والنزاع فى أنّها مجموعيه نظير العامّ المجموعى، أو أفراديه نظير العامّ الأفرادى؟

الوجوه المتصوّره فى المقام أربعة: لأنّ لفظه «كلّ» ذكرت فى الحديث مرّتين، وكلّ منهما يحتمل بدوّاً أن تكون مجموعيه وأفراديه.

فلابدّ من البحث فى إمكان هذه الصور أوّلاً، وفى أنّ الحديث ظاهر فى أيّه صوره منها ثانياً لو كان الممكن أكثر من صوره واحده.

فنقول: لا- يمكن أن يكون لفظه «الكلّ» الأخير مجموعيه، لأنّ النهى عن ترك مجموع الأجزاء يوجب لزوم الإتيان بمجموعها، وهو منافٍ لصدر الحديث الدالّ على أنّ هذا الحكم ثابت للمركّب الذى لا يدرك جميع أجزائه، ولا يجوز المنافاه بين الحكم وموضوعه. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ الإتيان بمجموع أجزاء المركّب الذى لا يدرك كلّ غير مقدور فى نفسه، وإن أغمضنا عن تناقض الحكم وموضوعه.

فلا بدّ من أن يكون لفظه «الكلّ» الثانيه أفراديه فقط.

وأما لفظه «الكلّ» الأولى: فقال شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله: لا يمكن أخذها أفراديه، لاستلزامه أن يكون الحديث بمعنى «ما لا يدرك شىء من أجزائه لا يترك شىء منها» وفساده ظاهر، فتعيّن كون «الكلّ» الأولى مجموعيه، والثانيه أفراديه (١). هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله.

لكنّه مردود، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» بنحو العام الاستغراقى فلا مانع من أن يقول: «إذا لم تدرك إكرام كلّ عالم فلا تترك إكرام كلّهم»، لأنّ عدم القدره على إكرام كلّ عالم كما يتحقّق بعدم القدره مطلقاً، يتحقّق أيضاً بعدم القدره على إكرام بعضهم مع التمكن من إكرام البعض الآخر.

وكذلك فيما نحن فيه، فإذا قال الشارع: «أقيموا الصلّاه» (٢) يصحّ أن يقول: «إذا لم تدرك كلّ جزء من أجزائها لا تترك كلّها»، وليس معنى الروايه - بناءً على كون «الكلّ» أفراديه - «ما لا يدرك شىء منها لا يترك شىء منها» كما تخيل الشيخ رحمه الله.

قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: هذا القول من الشيخ رحمه الله نظير قوله فى باب المفاهيم: من أنّ المنطوق إذا كان عامّاً كان المفهوم أيضاً عامّاً، فمفهوم قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شىء» (٣) هو «الماء إذا لم يكن قدر كتر

ص: ٣٢٥

١- (١) فرائد الأصول ٢: ٣٩٤.

٢- (٢) البقره: ٤٣.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١: ١٥٨ و ١٥٩، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١، ٢ و ٦.

ينجسه جميع النجاسات»، لأنّ لفظ «شيء» في المنطوق نكره في سياق النفي، فهو عامّ، فلا بدّ من أن يكون المفهوم أيضاً عاماً.

وقال الشيخ المحقّق صاحب الحاشيه الكبيره على «المعالم» أخو صاحب الفصول: مفهومه خاصّ، وهو أنّ «الماء إذا لم يكن قدر كزّ ليس لا ينجسه شيء» ولازمه تنجس الماء القليل بشيء من النجاسات إجمالاً.

ويؤيده أنّ نقيض الكلّيّه جزئيّه، لاشتراط الاختلاف في «الكمّ» في باب التناقض، كما قرّر في المنطق (١).

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الممكن من الصور الأربع اثنتان: وهما كون لفظه «الكلّ» الثانيه أفراديه، سواء كانت الأولى مجموعيه أو أفراديه.

هذا بحسب مقام الثبوت والإمكان.

وأما بحسب مقام الإثبات والدلاله فالإنصاف أنّ الحديث ظاهر فيما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من كون «الكلّ» مجموعيه، وإن لم يكن متعيّناً بحسب الإمكان ومقام الثبوت.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فقد ظهر لك جواز التمسك بالحديث في المقام لو أغمضنا عن احتمال شموله للمستحبات، لأنّ «الكلّ» إذا كانت في الموضوع مجموعيه وفي الحكم أفراديه - كما هو ظاهر الروايه - كان معناها أنّ «الطبيعه المركبه إذا لم يمكن درك مجموع أجزائها لم يجز ترك كلّ جزء منها، بل لا بدّ من الإتيان بما يمكن الإتيان به».

ص: ٣٢٤

ثم اعلم أنه تداول في كلماتهم أنّ قاعده «الميسور» لا- تجرى إلّا فيما يصدق عليه عنوان الطبيعه المأمور بها، فلو لم يقدر على شيء من أجزاء الصلاه إلّا على تكبيره الإحرام مثلاً لا يجرى هذه القاعده، لعدم صدق الصلاه عليها.

بيان ما هو الحقّ في المسأله

أقول: لا بدّ من ملاحظه لسان ما دلّ على القاعده من الروايات الثلاث المتقدّمه، لينكشف أنّ جريانها مشروط بهذا الشرط أم لا؟

أمّا النبويّه: فلو جعلناها مرتبطه بسؤال «عكاشه» أو «سراقه» فمعناها أنّه «إذا أمرتكم بطبيعه ذات أفراد فأتوا بها زمن استطاعتكم»، وهذا عين ما حكم به العقل من اشتراط القدره على إتيان المأمور به في مقام الامتثال، فهي إرشاد إلى حكم العقل كما قلنا سابقاً (١)، ولا ترتبط بالمقام.

ولو جعلناها مستقلّه فلها معنيان:

أ- «إذا أمرتكم بطبيعه ذات أفراد فأتوا من تلك الأفراد ما استطعتم» (٢)، فيدلّ على لزوم كون المأتى به من أفراد الطبيعه، فلا بدّ من صدق عنوانها عليه، فالشرط المتداول بينهم لجريان القاعده - بناءً على هذا المعنى - في محلّه.

ص: ٣٢٧

١- (١) راجع ص ٣١٥.

٢- (٢) لكن تقدّم في ص ٣١٤ أنّ كلمه «شيء» في الروايه وإن كانت ظاهره في العموم - بحيث تشمل الطبيعه ذات الافراد، كما تشمل المركّب ذا الأجزاء - مع قطع النظر عن سائر ألفاظ الروايه، إلّا أنّها بملاحظه كون «من» تبعيضيّه، و «ما» موصوله تختصّ بالمأمور به المركّب فقط، ولا تعمّ الطبيعه الكلّيّه، وإلّا لزم دلالتها على وجوب إتيان أفراد الطبيعه بمقدار الاستطاعه والقدره، وهو خلاف ما هو الواقع من كفايه الإتيان بفرد واحد من الواجبات الشرعيّه. م ح - ٥.

ب - «إذا أمرتكم بطبيعته مركبه ذات أجزاء فأتوا من تلك الأجزاء المقدار الذى استطعتم»، وهذا يعمّ المقدور من الأجزاء، سواء صدق عليه عنوان المركب المأمور به أو لم يصدق، فلا مجال لما اشتهر بينهم، من اختصاص القاعدة بما صدق عليه العنوان، لأنه لو لم يقدر من الصلاه مثلاً إلأعلى مقدار لا يصدق عليه اسم الصلاه - كتكبيره الإحرام فقط - لوجب عليه الإتيان به بمقتضى هذه الروايه.

وهكذا القول فى العلويّه الأولى، أعنى قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، فإنّ لها أيضاً معنيين:

أ - «الميسور من أفراد طبيعته لا يسقط بالمعسور منها»، وعلى هذا المعنى لا إشكال فى لزوم صدق عنوان طبيعته على «الميسور» كما قلنا فى النبويّه.

ب - «الميسور من أجزاء طبيعته المركبه لا يسقط بالمعسور منها»، وهذا المعنى لا يستلزم صدق عنوان طبيعته المركبه على «الميسور» من الأجزاء، كما قلنا فى النبويّه أيضاً.

والعلويّه الثانيه أيضاً لا تدلّ على هذا الشرط، على ما هو الظاهر من معناها عندنا المتعين عند الشيخ الأعظم رحمه الله، من كون «الكلّ» فى ناحيه الموضوع مجموعيّه وفى ناحيه الحكم أفراديّه، لأنها - بناءً عليه - تكون بمعنى أنّ «المركب الذى لا يدرك مجموع أجزائه لا يجوز أن يترك كلّها» وهذا لا يستلزم صدق عنوان طبيعته المركبه على ما يمكن دركه من الأجزاء، بل لو لم يقدر من الصلاه إلأعلى خصوص تكبيره الإحرام لعمّها الروايه ووجب الإتيان بها.

فظهر أنّ اشتراط صدق عنوان طبيعته المركبه على الأجزاء المقدوره فى جريان قاعده «الميسور» فى المقام، لا يتمّ.

لكنه متداول في كلماتهم، مشهور عندهم، بنحو جعلوه من المسلمات، ولم يبحثوا في صحته وسقمه، بل يبحثون فيما يتفرع عليه، من أن الحاكم على صدق عنوان المركب على الباقي هل هو العرف أو الشرع؟

وبعبارة اخرى: تعيين كون الميسور من أفراد طبيعه هل هو بيد العرف أو بيد الشارع؟

أقول: لا مجال لهذا السؤال على ما اخترناه، من جريان القاعده وإن لم يصدق على الباقي عنوان طبيعه المأمور بها.

ولكن الحاكم في تعيين كون «الميسور» مصداقاً لها لا يكون إلا العرف لو قلنا بمقاله المشهور، لأنه هو الواقف على الموضوعات.

نعم، يجوز للشارع توسعه المعنى العرفي أو تضييقه، مثل أن يقول: «الصلاه المشتمله على خمسہ أجزاء صلاه» مع عدم كونها صلاه عرفاً، أو يقول:

«الصلاه المشتمله على خمسہ أجزاء ليست بصلاه» مع كونها صلاه عند العرف، ولكن القاعده في تعيين الموضوعات هي نظر العرف بلا إشكال.

وينبغي التنبيه على امور:

البحث حول شمول قاعده «الميسور» للشرائط

الأول: أن القاعده هل تختص بالأجزاء أو تجرى بالنسبه إلى الشرائط أيضاً؟

لا- شك في عدم جريان العلويه الثانيه - أعنى قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» - في الشرائط، لأن معناها: «المركب الذي لا يدرك مجموع أجزائه لا يترك كلها» والشرائط لا تدخل تحت الأجزاء لكي يشملها الروايه.

إن قلت: نفس الشرط وإن لم يكن جزءاً إلا أن التقيد به جزء للمركب.

قلت: نعم، ولكنّ التقيّد جزء عقلي لا عرفي، والملاك في فهم معنى الروايات هو نظر العرف لا العقل.

وأما العلويّة الأولى: - أعنى قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» - فلها معنيان، كما قلنا آنفاً:

أ- «الميسور من أجزاء المركّب لا يسقط بالمعسور منها» فلا تجرى بهذا المعنى في الشرائط، لما ذكرناه في العلويّة الثانيه.

ب- «الميسور من أفراد طبيعه لا يسقط بالمعسور منها» فتجرى في الشرائط أيضاً، بناءً على أن يكون الضابط في فرديّه شيء للمأمور به نظر العرف - كما هو الحقّ - فإنّه كما يرى الصلاه مع الوضوء فرداً لطبيعه الصلاه المأمور بها يرى الصلاه بدونه أيضاً فرداً لها، غايه الأمر أن الأوّل فرد تامّ والثاني فرد ناقص.

وأما لو قلنا بأنّ الضابط هو العقل، فتختصّ بالأجزاء، لأنّ الصلاه مع الوضوء مغايره للصلاه بدونه عقلاً، ولا يكون النسبه بينهما بالتاميه والنقصان مع اشتراكهما في الفرديّه لطبيعه المأمور بها، بل الأوّل فرد لها دون الثاني في نظر العقل.

البحث حول مرجع تشخيص «الميسور» من «المعسور»

الثاني: هل تشخيص «الميسور» من «المعسور» بيد العرف أو بيد الشرع؟

الحقّ عندنا هو الأوّل.

أمّا في الأجزاء: فظاهر، إذ يمكن أن يكون جزء واحد من المأمور به ميسوراً بالنسبه إلى شخص ومعسوراً بالنسبه إلى شخص آخر، فلا يكون تحت ضابطه كليّه كي يبينها الشارع، بل العرف هو الذي يحكم بأنّ هذا الجزء

ميسور لزيد وذلك الجزء معسور عليه.

وأما في أفراد طبيعته: فلأنّ بيان الموضوعات الشرعيّة - مثل الصلاة - وإن كان بيد الشارع، ولو لم يبيّن أنّها ما هي لم يكن للعرف إليها سبيل، فلم يتمكّن من تشخيص فردها، إلّا أنّ الشارع إذا بيّن الموضوع بقوله: «الصلاة عشرة أجزاء: التكبير، والفتاحه، والركوع، و... والتسليم» فالمرجع لتشخيص أنّ الصلاة بأيّ مقدار منها تتحقّق، هو العرف، فيحكم بأنّ المركّب من ثمانية أجزاء منها فرد للصلاة مثلاً، والمركّب من سبعة أجزاء منها ليس بفرد لها أصلاً، فلا يرد الإشكال بأنّ بيان الموضوعات الشرعيّة بيد الشارع، ولا يكون للعرف إليها سبيل.

إن قلت: إنّنا لا نعلم بكون الميسور العرفي وافيّاً بالغرض أو بعضه، والوفاء بالغرض أو بعض الغرض ممّا لا بدّ منه، فتعيّن «الميسور» من طبيعته لا بدّ من أن يكون بيد الشارع العالم بالغرض والمصلحه.

قلت: لا - دلالة في الحديث على أنّ المراد بـ «الميسور» ما كان مشتتلاً على المصلحه أو بعضها، لأنّ موضوع الحكم بعدم السقوط هو نفس «الميسور» من دون ضميمه شيء آخر إليه، فالوفاء بالغرض والمصلحه لا يكون في لسان الدليل.

في دعوى ورود التخصيصات الكثيره على القاعده

الثالث: قيل: لا يجوز الاتكاء على القاعده، لكثرة التخصيصات الوارده عليها، فلا بدّ من ضمّ عمل المشهور إليها ليكون جابراً لضعف دلالتها، ففي كلّ مورد أفتى المشهور على طبقها يجوز التمسك بها، وفي كلّ مورد أعرض المشهور عنها لا يجوز.

ص: ٣٣١

وأراد هذا القائل من التخصيصات الكثيره التي يدعى بلوغها إلى التخصيص الأكثر موردین:

أ - الصوم، لأنّ المكلف لو كان قادراً عليه بعض اليوم دون بعضه الآخر، لجاز له الإفطار أوّل الصبح، وكذا لو كان قادراً على الإمساك من بعض المفطرات دون بعض، لم يجب عليه ترك ما قدر على تركه.

ب - المستحبّات، لأنّه لو كان قادراً على الإتيان ببعض أجزاء المستحبّ دون بعض آخر، لسقط رأساً، ولا يستحبّ الإتيان بما هو مقدور له من الأجزاء.

الحقّ في المسأله

أقول: أمّا المستحبّات: فقلنا بخروجها عن تحت حديث «الميسور لا يسقط بالمعسور».

نعم، حديث «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ» يعتمها، لأننا قلنا بأنّ ظهور الموصول في العموم أرجح من ظهور النهى في الحرمة، ولكننا قلنا بعدم جواز التمسّك بالحديث في المقام على القول بتقديم ظهور الموصول، فما يجوز الاستدلال به لا- يعمّ المستحبّات، وما يعتمها لا يجوز الاستدلال به.

وأما الصوم: فهو أمرٌ بسيط، لا مرّكب بالنسبه إلى أجزاء الزمان - كما هو ظاهر - ولا بالنسبه إلى المفطرات، لأنّ ترك كلّ مفطر لا يكون جزءً له، إذ الترك عَدَمٌ، ولا يكاد يتحقّق شيء بانضمام الأعدام بعضها إلى بعض.

وبالجملة: ترك المفطر لا يكون جزءً للصوم، بل وجوده ضدّ له ومبطل له.

فالصوم أمرٌ بسيط خارج عن تحت القاعده تخصّصاً.

سلمنا خروجه تخصّصاً، لكنّه مورد واحد، فأين التخصيص الكثير

أو الأكثر مع بقاء الصلاة والحجّ وغيرهما تحت القاعده؟!

هذا تمام الكلام فى قاعده «الميسور» وقد عرفت عدم جواز التمسك بها، لضعف سند الروايات الثلاثة الدالّة عليها، فلا يترتب على المباحث المتقدمه ثمره عمليّه، إلّا أنّها مطالب علميّه دقيقه ذات ثمره عمليّه على فرض تسليم السند.

وهاهنا تمّ الكلام فى أصاله البراءه والاحتياط والتخير.

ص: ٣٣٣

خاتمه فى شرائط جريان الأصول

اشاره

ثم تداول فى كلماتهم البحث عن شرائط جريان الأصول العمليه عقيب هذه الأصول الثلاثه، ووجه تقديم هذا البحث على الاستصحاب - الذى هو أيضاً من الأصول - أن ما هو شرط لجريان البراءه فهو بعينه شرط لجريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعيه والحكميه، فإذا تبين ما يتوقف عليه أصاله البراءه تبين ما يتوقف عليه الاستصحاب أيضاً.

هل يشترط فى جريان «أصاله الاحتياط» شىء أم لا؟

اشاره

أمّا الاحتياط: فلا يكون مشروطاً بشىء أصلاً، لأنه حسن على كل حال، فكلما تحقّق عنوان الاحتياط كان حسناً، من دون أن يتوقف على شىء آخر.

لا- يقال: قد يكون الاحتياط موجباً لاختلال النظام، ولا شكّ فى عدم حسن اختلال النظام، بل هو قبيح قطعاً، فحسن الاحتياط يتوقف على عدم استلزامه له.

لأنه يقال: الاحتياط حسن هاهنا أيضاً، والقبيح إنّما هو اختلال النظام، ولا

يتداخل العنوانان حتى يسرى حكم أحدهما إلى الآخر، بل لو كان الاحتياط مستلزماً لاختلال النظام دائماً لكان حسناً، فضلاً عن كونه مستلزماً له أحياناً.

وهذا نظير ما إذا نذر الإتيان بصلاه الليل، فإنها لا تخرج بذلك عن كونها مستحبّه، لأنّ هاهنا عنوانين: أحدهما مستحبّ، وهو صلاه الليل، والآخر واجب، وهو الوفاء بالنذر.

وتظهر الثمره في التيه، فإنّه يجب عليه إتيانها بداعي الأمر الاستحبابي المتعلّق بصلاه الليل.

إن قلت: يصدق عليها عنوان الوفاء بالنذر أيضاً، فلم لا يأتي بها بداعي الأمر الوجوبي المتعلّق بالوفاء بالنذر؟

قلت: هذا الأمر الوجوبي توصلّي، فلا يصحّ إتيان العباده بداعيه.

البحث حول ما ادعى من الشبهات على الاحتياط

وأورد على صحّه العمل بالاحتياط إشكالات: بعضها يرتبط بمطلق الاحتياط حتى في الشبهه البدويّه، وبعضها الآخر يختصّ بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، وبعضها الثالث بكيفيته الاحتياط فيما قامت الأماره المعبره على خلافه، كأن قامت الأماره على عدم وجوب صلاه الجمعه، لكنّ المكلف يأتي بها، لأجل احتمال مخالفه الأماره للواقع.

في توقّف العباديّة على صدق عنوان الإطاعه

أمّا الإشكال على مطلق الاحتياط فهو يختصّ بالعبادات، وهو أنّه لا بدّ في العبادات من تحقّق الإطاعه، وهي عباره عن الانبعاث الناشئ عن البعث، وبعباره اخرى: هي عباره عن صيروره العبد متحرّكاً بتحرك المولى، فلا

يمكن أن يكون المأْتى به احتياطاً عبادةً، لأنّه أتى به بداعى احتمال البعث، لا بداعى نفس البعث، ولا يكون الانبعاث ناشئاً عن البعث، سيّما فى الشبهات البدويّه، فلا تتحقّق الإطاعه بالعمل المأْتى به احتياطاً كي يصدق عليه أنّه عباده.

بل لا- يمكن تحقّق الإطاعه فى المعلوم بالتفصيل أيضاً، لأنّ الإتيان بالعمل حينئذٍ يكون بداعى العلم بالبعث لا بداعى نفس البعث، لعدم استلزام العلم به تحقّقه فى الواقع، إذ يمكن أن يكون علمه جهلاً- مركّباً، فإنّ بين العلم بشيءٍ وتحقّقه فى الواقع عموماً من وجه.

إن قلت: كيف يمكن التآثر والانبعاث بالعلم المخالف للواقع؟

قلت: راجع إلى وجدانك، إن رأيت شَبْحاً من بعيد وقطعت أنّه سيع - وهو كان فى الواقع شاهً - ألا تخاف منه ولا تتأثر به؟

فالإطاعه لا تكاد تتحقّق أصلاً، لأنّ الانبعاث دائماً إمّا أن يكون ناشئاً عن احتمال البعث وإمّا أن يكون ناشئاً عن العلم به، سواء كان العلم مطابقاً للواقع أو مخالفاً.

نقد القول بلزوم صدق الإطاعه على العباده

ويرد عليه أولاً: أنّه لا دليل على لزوم صدق عنوان الإطاعه بالمعنى المذكور فى العبادات.

إن قلت: قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^(١) يكفى فى الدلاله عليه.

ص: ٣٣٧

قلت: لا- يكون «الإطاعة» في هذه الآيه بمعنى «الانبعاث الناشئ عن البعث» لأنه تعالى أمر بإطاعه الرسول وأولى الأمر أيضاً، ولا ريب في عدم لزوم الإتيان بما أمر به الرسول صلى الله عليه وآله وأولوا الأمر بداعى أمرها، لأن أوامرهما توصّليته لا تعبديته، ولا يكون الإطاعتان المذكورتان في الآيه الشريفه متغايرتين معناً، فلا تدلّ الآيه على لزوم صدق عنوان الإطاعة - بالمعنى المذكور في كلام المستشكل - في العبادات.

وثانياً: أنّ القول بعدم تحقّق الإطاعة في المعلوم بالتفصيل - سواء كان العلم مطابقاً للواقع أم مخالفاً - فاسد؛ لأنّ العلم بالبعث إذا كان مطابقاً للواقع كان الانبعاث ناشئاً عن نفس البعث، لا عن العلم به.

إن قلت: المثال الذى ذكرناه - وهو الخوف والاضطراب برؤيه شاه قطع بكونها سبباً - دليل واضح على أنّ الانبعاث لا يكون ناشئاً إلّا عن العلم بالبعث، فإنّ الخوف والاضطراب يتحقّق في هذا المثال قطعاً، مع عدم كونه سبباً في الواقع.

قلت: كون الانبعاث ناشئاً عن العلم بالبعث فيما إذا كان العلم مخالفاً للواقع لا ينافى كونه ناشئاً عن نفس البعث فيما إذا كان مطابقاً له، فلو كان العلم بالبعث مخالفاً للواقع يكون منشأ الانبعاث العلم به، ولو كان موافقاً له يكون المنشأ نفس البعث.

والشاهد على هذا أنّه يندم بعد كشف الخلاف في صورته المخالفه، فيقول متأسفاً: «جعلت نفسى في كلفه ومشقّه بلا جهه» بخلاف صورته الموافقه، فإنّه لا- يندم على الانبعاث أبداً، فلو كان الانبعاث في كليهما معلولاً للعلم بالبعث لم يكن للفرقه بين الصورتين في الندامه وعدمها وجه، لأنّ العلم في كليهما كان

موجوداً، فهذا شاهد على أنّ الانبعاث ناشٍ عن نفس البعث في صورته موافقه العلم للواقع.

وبعبارة علمية: يكون الانبعاث ناشئاً عن المعلوم بالعرض الذي هو نفس الواقع في صورته الموافقه، لا عن المعلوم بالذات الذي هو الصورة الذهنية الحاكيه عن الواقع (1).

فإنّضح إلى هنا أنّ الإشكال لا يتوجّه إلى موارد العلم التفصيلي.

وأما موارد احتمال التكليف - كالتشبهه البدويّه - فنسلم أنّ الانبعاث لا يكون ناشئاً عن البعث القطعي، لكنّ العرف مع ذلك يقضى بصدق عنوان الإطاعة على عمله، بل صدق الإطاعة هاهنا أوضح في نظر العرف من موارد العلم التفصيلي، فإنّ المنبعث عن احتمال الأمر أولى بأنّ نسميه مطيعاً ممّن لا ينبعث إلّا عن الأمر القطعي.

الإشكال على الاحتياط في موارد العلم الإجمالي

وأما ما يختصّ بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي فأشكالان:

هل تكرار العمل يستلزم اللعب بأمر المولى؟

الأول: ما يرد على صرف تكرار العمل، سواء كان عباده أم لا، وهو أنّ التكرار لعب بأمر المولى واستهزاء بمقامه فيما إذا تمكّن من العلم التفصيلي، فلو علم بنجاسه ثوب واحد بين العشره وتمكّن من تحصيل العلم به فلو صلّى في

ص: ٣٣٩

١- (١) ثبت في الفلسفه أنّ للعلم المطابق للواقع معلومين: أحدهما: الصورة الذهنية الحاكيه عن الواقع، الثاني: نفس الواقع، فالأول هو المعلوم بالذات، والثاني هو المعلوم بالعرض، لأنّ له واسطه، وهي الصورة الذهنية الحاكيه عنه المسّماه بالمعلوم بالذات. منه مدّ ظلّه.

كلّ منها من دون تحصيل العلم لعدّ لاعباً ومستتهزاً بأمر المولى، وكذا لو علم بأنّ المولى أمر بإحضار شخص مرّد عند العبد بين ألف نفر، فلو أحضر الجميع مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي - بأن يسأل المولى عنه - لعدّ لاعباً بأمر المولى ومستتهزاً به، واللعب بأمر المولى قبيح مطلقاً وموجب للبطلان أيضاً إذا كان العمل عبادةً.

فهذا الإشكال يتوجّه إلى نفس التكرار في أطراف العلم الإجمالي، سواء كان التكرار في العبادة أو في غيرها.

وفيه أولاً: أنّ التكرار وإن كان مستلزماً لسخرية المولى واللعب بأمره في المثالين، إلّا أنّه لا - يعمّ، لأنّ المكلف لو علم إجمالاً بنجاسه أحد ثوبيه، فصلّى في كلّ منهما مع التمكن من غسل أحدهما والإتيان بصلاه واحده فيه لم يعدّ لاعباً بأمر المولى، لكون التكرار حينئذٍ لغرض عقلائي، لكونه أسهل من غسل أحد الثوبين والصلاه فيه، وكذا لو كان المجتهد شاكاً في أنّ الواجب هل هو صلاه الجمعة أو الظهر فأتى بهما - مع التمكن من الرجوع إلى المنابع والمآخذ والعلم التفصيلي بالواجب - لم يعدّ أيضاً لاعباً بأمر المولى، لأنّ في التكرار غرضاً عقلائياً أيضاً، وهو أنّ الرجوع إلى المنابع لتحصيل العلم صعب غاية الصعوبه، سيّما في مثل الشكّ في وجوب صلاه الجمعة والظهر، ولكنّ التكرار سهل، على أنّه مستلزم لدرك الواقع قطعاً، بخلاف الاجتهاد، فإنّه يمكن أن يخطأ في اجتهاده.

وبالجملة: التكرار لا يستلزم التلاعب بأمر المولى والاستهزاء بمقامه في جميع الموارد، كما هو المدعى.

وثانياً: لا يكون المكلف لاعباً في الإتيان بأصل العمل، بل يأتي به لأجل

أمر المولى بنحو لولا- الأمر لم يأت به، ولكنه لا-عب في كفيته، وهو لا يوجب البطلان، ولذا لو أتى بأصل العمل بداعي الأمر وأتبع في كفيته هواه - كالإتيان بالصلاه في مكان حارّ في الشتاء، وفي مكان بارد في الصيف - كانت العباده صحيحه.

وبعباره اخرى: إنّ التكرار وإن كان مستلزماً للعب، إلّا أنّه لا- يرتبط بأمر المولى، بل هو من مقارنات المأمور به، فلا- يتحقّق بالتكرار للعب بأمر المولى الذي كان مدار الإشكال.

كيف يمكن قصد الوجه في موارد الاحتياط في العبادات؟

الثاني: ما يرد على التكرار في خصوص العبادات، وهو أنّه يعتبر في صحّه العباده قصد التقرب والوجه، إمّا بنحو الغايه، كأن يقصد إتيان الصلاه لوجوبها، أو بنحو الوصف، كأن يقصد إتيان الصلاه الواجبه، وفي أطراف العلم الإجمالي لا يعلم بوجوب ما أتى به، ولا بكونه مقرباً، فكيف يتمشّي منه قصد التقرب والوجوب؟ مثلاً عند دوران الواجب بين صلاه الجمع والظهر لو أتى المكلف بهما لم يعلم بوجوب صلاه الجمع ولا بمقربيته كي يقصدهما، وهكذا الأمر في الظهر.

وفيه: أنّه يكفي في تحقّق قصد الوجه وسائر ما يتعلّق بالتيه احتمال التكليف، فلو قصد الوجه معلقاً - بأن ينوي «إني أصلي صلاه الجمع لوجوبها لو كانت واجبه» - لكفي.

إن قلت: لا بدّ في العباده من الجزم في التيه وما يتعلّق بها، وهو لا يحصل إلّا مع العلم التفصيلي، فلا يجزى التعليق في التيه.

قلت: لا دليل على لزوم الجزم في التيه، لا عقلاً ولا شرعاً، لعدم صلاحية

العقل للحكم في مثل هذه المسأله، وعدم دلالة النقل عليه.

بل الدليل على خلافه على ما اخترناه في باب التعدي والتوصلي، من إمكان التمسك بإطلاق الأمر لرفع اعتبار قصد القربه إذا شككنا في كون المأمور به تعدياً أو توصيئياً، فإننا قلنا هناك: يمكن التمسك بإطلاق الأمر لنفي اعتبار التيه ومتعلقاتها لو شككنا في اعتبارها(1)، كما يمكن التمسك بالإطلاق لنفي الجزئيه والشرطييه المشكوكتين.

وفي المقام أصل لزوم التيه معلوم، ولكنّ الجزم فيها مشكوكٌ فيه، فينفيه الإطلاق.

وأما على ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله، من عدم إمكان تحقق الإطلاق في الأمر بالنسبه إلى اعتبار التيه ومتعلقاتها - بدعوى أنّ الإطلاق لا يمكن أن يتحقق إلّافهما يمكن التقييد، والتقييد هاهنا مستلزم للدور، لاستلزامه أخذ ما لا يكاد يتأتى إلّامن قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك الأمر(2) - فلا يمكن التمسك بإطلاق الأمر في المقام لنفي الجزم في التيه.

لكن لا مانع حينئذٍ من إجراء أصاله البراءه لنفيه.

والحاصل: أنّ الجزم في التيه غير لازم، والشاهد على هذا أنّه يمكن قصد الوجه في الشبهات البدويّه بإقرار الخصم، مثلاً لو شكّ في وجوب صلاحه بالشكّ البدوي فلا ريب في حسن الاحتياط بإتيانها، مع أنّه لا يعلم بوجوبها، فلا يمكن له قصد الوجه جزماً، فعلم أنّ الجزم لا يعتبر في التيه ومتعلقاتها، بل يكفي تحقّقها معلقه.

ص: ٣٤٢

١- (١) راجع ص ١٢١-١٣١ من الجزء الثاني.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٩٥.

وأما ما حكى عن السيّد الرضوي رحمه الله من إجماع الإماميّة على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم (١) أحكامها (٢) ، وما ادعى أيضاً من الإجماع على بطلان عبادته من ترك طريق الاجتهاد والتقليد وسلك طريق الاحتياط (٣) ، فهو إجماع منقول لا يجوز التمسك به، لعدم حجّيته.

نظريّه المحقّق النائبي رحمه الله في المسأله

قال المحقّق النائبي رحمه الله: يعتبر في حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجّه شرعيّه أن يعمل المكلف أولاً بمؤدّي الحجّه، ثمّ يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجّه إحراراً للواقع، وليس للمكلف العمل بما يخالف الحجّه أولاً ثمّ العمل بمؤدّي الحجّه، إلّا إذا لم يستلزم رعايه احتمال مخالفه الحجّه للواقع استئناف جملة العمل وتكراره، كما إذا كان مفاد الحجّه عدم وجوب السوره في الصلاة، فإنّ رعايه احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاه مع السوره، ولا- يتوقّف على تكرار الصلاة، وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحجّه وجوب خصوص صلاه الجمعة مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاه الظهر، فإنّ رعايه احتمال مخالفه الحجّه للواقع لا يحصل إلّا بتكرار العمل، وفي هذا القسم لا يحسن الاحتياط إلّا بعد العمل بما يوافق الحجّه ولا يجوز العكس.

والسرّ في ذلك: هو أنّ معنى اعتبار الطريق: إلغاء احتمال مخالفته للواقع عملاً- وعدم الاعتناء به، والعمل أولاً برعايه احتمال مخالفه الطريق للواقع ينافي

ص: ٣٤٣

١- (١) لا بدّ من إرادته «البطلان في صورته إمكان العلم بأحكامها». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أنوار الهدايه ٢: ٤٠٧.

٣- (٣) أنوار الهدايه ٢: ٤٠٦.

إلغاء احتمال الخلاف، فإن ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا بخلاف ما إذا قَدِمَ العمل بمؤدَى الطريق، فإنه حيث قد أدى المكلف ما هو الوظيفة وعمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقل بحسن الاحتياط لرعايه إصابه الواقع.

هذا مضافاً إلى أنه يعتبر في حسن الطاعة الاحتماليه عدم التمكن من الطاعة التفصيليه، وبعد قيام الطريق المعبر على وجوب صلاه الجمع يكون المكلف متمكناً من الطاعة والامثال التفصيلي بمؤدَى الطريق، فلا يحسن منه الامثال الاحتمالي لصلاه الظهر(1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفيه: أنه لا يتقدم الامثال التفصيلي على الإجمالي عندنا، فيجوز الاحتياط مع التمكن من الامثال التفصيلي ولو كان علمياً، فضلاً عن كونه ظنيّاً، فقد مرّ(2) أنّها أنه يجوز الاحتياط بإتيان الصلاه في الثياب المتعدده التي علم بنجاسه أحدها مع التمكن من غسل أحدها والصلاه فيه، وهذا تقديم للامثال الإجمالي على الامثال التفصيلي العلمي.

وأما قوله رحمه الله بأنّ معنى حجّيه الأماره هو إلغاء احتمال خلاف مؤدّاه في مقام العمل، فهو أيضاً باطل، لأنّ دليل حجّيتها لا يوجب إلّا العمل بمؤدّاهما، سيّما بناء العقلاء الذي كان أهمّ أدلّه حجّيتها، لأنّ الأدلّه اللفظيه لو احتمل دلالتها على لزوم إلغاء احتمال الخلاف، لا يمكن هذا الاحتمال في بناء العقلاء،

ص: ٣٤٤

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٢٦٥.

٢- (٢) راجع ص ٣٤٠.

لأنّ بنائهم لا يكون إلّا عملهم بقول الثقة، فمن أين يستفاد لزوم إلغاء احتمال الخلاف؟!

سَلَمْنَا، وَلَكِنَّهُ لَا- فَرَقَ فِي عَدَمِ الْإِلْغَاءِ بَيْنَ تَقْدِيمِ مَا قَامَتِ الْحِجَّةُ عَلَى خِلَافِهِ وَبَيْنَ تَأْخِيرِهِ، إِذْ فِي كِلَيْهِمَا لَمْ يُلَغَ احْتِمَالُ الْخِلَافِ فِي مَقَامِ الْعَمَلِ، فَلَا بَدَّ مِنْ تَرْكِهِ رَأْسًا، وَلَا يَتَمَّ قَوْلُهُ رَحِمَهُ اللَّهُ بِسُقُوطِ دَلِيلِ حِجَّتِهِ الْأَمَارَةِ بِمَجْرَدِ الْإِثْبَانِ بِمَا يَقْتَضِيهِ، فَلَا مَانِعَ مِنَ الْإِحْتِيَاظِ بَعْدَهُ، وَذَلِكَ لِأَنَّ دَلِيلَ الْحِجَّةِ لَوْ اقْتَضَى أَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: لَزُومُ الْعَمَلِ عَلَى مُؤَدَى الْأَمَارَةِ، وَالثَّانِي: لَزُومُ الْإِلْغَاءِ احْتِمَالِ الْخِلَافِ عَمَلًا، فَيَاثِبَانِ صَلَاحِ الْجَمْعِ فِي الْمِثَالِ سَقَطَ دَلِيلُ الْحِجَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَمْرِ الْأَوَّلِ مِنَ الْأَمْرَيْنِ اللَّذَيْنِ اقْتَضَاهُمَا، لَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَمْرِ الثَّانِي.

لَكِنَّ الْحَقَّ فِي مَعْنَى حِجَّتِهِ الْأَمَارَاتِ هُوَ لَزُومُ الْعَمَلِ عَلَى مَقْتَضَاهَا فَقَطْ، لَا لَزُومَ الْإِلْغَاءِ احْتِمَالِ الْخِلَافِ.

هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي بَابِ الْإِحْتِيَاظِ، وَثَبَتَ أَنَّهُ لَا يُعْتَبَرُ فِي حَسَنِهِ شَيْءٌ، بَلْ بِمَجْرَدِ تَحَقُّقِ الْمَوْضُوعِ أَعْنَى عِنْوَانِ «الْإِحْتِيَاظِ» يَحْكُمُ الْعَقْلُ بِحَسَنِهِ.

ص: ٣٤٥

فى توقّف إجراء البرائه على وجوب الفحص

القول فيما يعتبر فى جريان البراءه

وجوب الفحص فى البراءه العقلية

يتوقّف حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فى الشبهات الحكيمه على الفحص عن الدليل على الحكم الواقعي.

واستدلّ عليه بالأدله الأربعة:

الدليل العقلي على وجوب الفحص

أمّا العقل: فهو أنّ المراد بـ «البيان» وإن كان هو البيان الواصل - ضروره أنّ المولى لو كتب وظائف عبده فى ورقه وأرسلها إليه، لكنّها ضلّت فى الطريق قبل أن تصل إلى العبد، فلا يجوز للمولى عقابه على ترك تلك الوظائف، لأنّ البيان وإن صدر من قبل المولى لكنّه حيث لم يصل إلى العبد يحكم العقل بقبح عقابه على ترك الامتثال - إلّا أنّ الوصول فى الأحكام المتوجّهه إلى عامه الناس لا- يتوقّف على إعلام كلّ واحد من آحاد المكلفين على حده، بل للوصول فى هذه الأحكام طرق مألوفه بين العقلاء، فإنّ القوانين المصوّبه فى السلطه التشريعيه إذا دوّنت وكتبت فى الجرائد الرسميه وانتشرت فى الأخبار من طريق الإذاعه والتلفاز، صدق عليها أنّها وصلت إلى الناس، ولا تسمع

ص: ٣٤٧

دعوى من خالفها معتذراً بعدم العلم بها.

وكذلك الأمر فى الأحكام الشرعيّة، فإنّها - بعد تشريعها من قبل الله تعالى ووحىها إلى نبيّه صلى الله عليه وآله وتبيين ما كان مجملاً- منها من قبل أوصيائه عليهم السلام وإيصالهم عليهم السلام إليها إلى الفقهاء (١) الذين كانوا بصدد كتابتها لمسلمى العصور المتأخّره - دوّنت فى الأصول الأوّليه الكثيره (٢) المشتمله على كلمات الأئمّه المعصومين عليهم السلام.

ثمّ انتقلت منها إلى الأصول الثانويّه، كالكتب الأربعة، ومنها إلى سائر المجاميع الروائيه، كوسائل الشيعه ومستدرك الوسائل.

فيصدق على الأحكام المندرجه فى الكتاب وفى أحاديث الكتب الأربعة وسائر الأصول المعتمده التى بأيدينا أنّها بيان واصل.

فإذا شككنا مثلاً فى وجوب شيء وعدمه فلا يجوز التمسك بأصالة البراءة إلّا بعد الفحص عن الدليل وعدم وجدانه فى مظانّه كى يكون العقاب على تركه - على فرض وجوبه واقعاً - عقاباً بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان.

دليل من أنكر وجوب الفحص فى إجراء البراءة

وربما يستدلّ على عدم لزوم الفحص بأنّ البعث والزجر ما لم يكن معلوماً لا يصلح لأن يكون محرّكاً وباعثاً إلى المأمور به أو مانعاً وزاجراً عن المنهى عنه (٣).

ص: ٣٤٨

١- (١) ك «زراره، ومحمّد بن مسلم، وأبى بصير، وغيرهم» الذين كانوا يسألون الأئمّه عليهم السلام عن مسائل لم يكونوا يبتلون بها نوعاً، بل كان غرضهم فهم أحكامها وكتابتها لتنتقل إلى العصور المتأخّره عنهم. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) واشتهرت بالأصول الأربعمائه. م ح - ى.

٣- (٣) ولذلك لو كان البعث أو الزجر متحقّقاً فى الواقع لكنّ العبد كان جاهلاً به أو قاطعاً بعدمه لم يتحقّق منه التحرك والانبعاث أو الامتناع والانزجار، مع أنّ الباعثيه والزاجريّه لو كانت مستنده إلى صرف البعث والزجر لم يكن بين العلم به والجهل به والعلم بعدمه فرق. منه مدّ ظلّه.

ولو لم يصلح لذلك لم يكن منجزاً للتكليف، لأن استحقاق العقوبة على المخالفه يتوقف على وجود ما يصلح للباعثه والزاجريه.

والبعث (1) في الشبهات الحكميه البدويه ليس بمعلوم، بل محتمل، والاحتمال لا يكون حاكياً وكاشفاً عن الواقع، والبعث ما لم يكن معلوماً ومكشوفاً لم يكن منجزاً، فلا ملزم لوجوب الفحص بالرجوع إلى مظان وجود الحكم الواقعي، بل يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان حتى قبل الفحص.

نقد نظريه من أنكر وجوب الفحص في المقام

وفيه أولاً: النقض بالروايات المعتمره، فإنها منجزه للتكليف، ضروره أن المكلف لو خالفها ووقع في مخالفه التكليف الواقعي لاستحق العقوبه، مع أن الروايات المعتمره لا تفيد العلم غالباً، بل ربما لا توجب الظن، لأن حجيتها لا تتوقف على حصول الظن الشخصي، بل هي حجه حتى فيما إذا قام الظن على خلافها، فلو توقفت تنجز التكليف على حصول العلم به لما تنجز علينا الأحكام التي تدل عليها الأخبار المعتمره، ولا يمكن الالتزام به، لكونه مستلزماً للغويه حجيتها، فالقول بأن «البعث ما لم يكن معلوماً لم يكن منجزاً» فاسد.

وثانياً: أن مسأله المنجزيه لا ترتبط بمسأله الباعثه والمحرّكيه، فلا يصح القول بأن ما لا يصلح للباعثه - وهو التكليف غير المعلوم - لا يصلح للمنجزيه.

ص: ٣٤٩

١- (١) نذكر البعث بعنوان المثال، وإلّا فالبعث يعمّ الزجر أيضاً. منه مدّ ظله.

وذلك لأنّ التنجيز من الأحكام العقليّة، فإنّ العقل هو الذى يحكم باستحقاق العقوبه على المخالفه وعدم استحقاقها عليها.

ولا- ريب فى أنّ المولى إذا كتب وظائف عبده فى ورقه وجعلها فى محفظه قرطاسيّه وسدّ باب تلك المحفظه وأرسلها إليه، يجب على العبد فتحها والنظر إلى تلك الورقه، ليقف على ما كتبه المولى فيها، ولو تساهل فى ذلك ووقع فى مخالفه التكليف الصادره من قبل المولى، لاستحقّق عقوبته عقلاً، وليس له الاعتذار بأنّى لم أكن عالماً بما فى الورقه ولم أكن مكلفاً بفتح باب المحفظه.

وكذلك الأمر فى الشرعيّات، فإنّ من احتمال وجوب شيء شرعاً لا يجوز له تركه باستناد قاعده «قبح العقاب بلا بيان» من دون الرجوع إلى مثل كتاب وسائل الشيعه ومطالبه حكمه الشرعى الواقعى، فإنّه لو تركه من دون الفحص وكان فى الواقع واجباً، لاستحقّق العقوبه عند العقل.

والحاصل: أنّ البعث المحتمل وإن لم يكن صالحاً للباعثيه إلّا أنّه صالح للمنجزيه، فلا يجوز التمسك بقاعده «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص، لأنّ المراد ب «البيان» وإن كان هو البيان الواصل، إلّا أنّ الوصول - فى التكليف المتوجّه إلى العموم - يتحقّق بمثل تدوينها فى الجرائد الرسميه إذا كانت من قبيل القوانين العقلايّه، وبكتابتها فى الكتب الأصليّه والمجاميع الروائيه إذا كانت من قبيل الأحكام الشرعيّه، فلا بدّ قبل إجراء البراهه من الفحص فى مظانّ وجود الدليل على الأحكام الواقعيّه.

هل الاقتحام فى الشبهات يستلزم الظلم على المولى؟

وقد يقرّر حكم العقل على وجوب الفحص بوجه آخر، وهو أنّ ارتكاب المشتبه إذا كان قبل الفحص عن الدليل كان ظلماً على المولى، والظلم قبيح

مطلقاً، سيّما إذا وقع على المولى، ولا فرق في ذلك بين كون المشتبه حراماً في الواقع أم لا.

فإذا احتل العبد حرمة شرب التن وارتكبه من دون أن يفحص عن الدليل كان فعله قبيحاً موجباً لاستحقاق العقوبة، وإن لم يكن في الواقع حراماً. كما أنّ التجزّي (١) يوجب استحقاق عقوبه المتجرّي.

بخلاف ما إذا فحص عن الدليل ولم يجده في مظانّه، لعدم صدق الظلم على المولى حينئذٍ، وإن كان في الواقع حراماً. هذا حاصل هذا الوجه العقلي لإثبات وجوب الفحص في المقام.

نقد القول بأنّ الاقتحام في الشبهات ظلم على المولى

ولا يخفى أنّه لا حاجة إلى التمسك بهذا الوجه بناءً على ما اخترناه من عدم جريان قاعده «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص. وعلى هذا فلا بدّ من أن يريد هذا القائل أنّ القاعده تجرى في المقام مطلقاً:

قبل الفحص وبعده، إلّا أنّ ارتكاب المشتبه قبل الفحص ممنوع لأجل كونه ظلماً على المولى، لا لعدم جريان القاعده.

وهذا واضح الفساد، لأنّ مخالفه التكليف التي عدّ احتمالها ظلماً على المولى لو فرض كونها مخالفهً جائزه فلم يعقل أن يكون احتمالها ظلماً، فلا بدّ من أن يُراد كونها مخالفه قبيحه وغير جائزه، مع أنّه لا يمكن الالتزام بقبح المخالفه بعد القول بجريان قاعده «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص وبعده، لأنّ تحقّق المخالفه باستناد حكم العقل بالبراءه لا يعقل أن

ص: ٣٥١

١- (١) وهو فعل معلوم الحرمة الذي ليس بحرام واقعاً. م ح - ي.

يكون قبيحاً.

وبعبارة أخرى: إن كان بين ما قبل الفحص وما بعده فرق في جريان القاعده، فلا مجال في المقام للتمسك بأن الاقتحام في الشبهات ظلم على المولى، لخروج المقام بنفسه عن تحت القاعده.

وإن لم يكن بينهما فرق، بل تجرى في كلتا صورتين فلا يعقل أن يكون العمل الذي يحتمل كونه مخالفاً لتكليف المولى قبيحاً، وحينئذ لا يكاد ينطبق عليه عنوان الظلم على المولى.

ومنه انقدح بطلان قياس المقام إلى مسأله التجزى، فإن من قال باستحقاق العقوبه في تلك المسأله إنما قال به لأجل تحقق واقعيه التجزى الذي هو طغيان على المولى وخروج عن رسوم العبوديه.

والمتجزى وإن لم يرتكب مخالفه واقعيه، إلماً أن استحقاق العقوبه لا يرتبط بارتكاب المخالفه الواقعيه، بل هو يترتب - عند من قال باستحقاق المتجزى العقاب - على نفس عنوان التجزى، وهو كون العبد في مقام الطغيان على المولى وخروجه عن رسوم عبوديته، ولا فرق في ذلك بين العاصي والمتجزى.

وأما من ارتكب شرب التنن المحتمل الحرمة باستناد قاعده «قبح العقاب بلا بيان» فلا يكون ظالماً على المولى.

وبالجملة: لا يتحقق في المقام ظلم بوجه من الوجوه، بخلاف باب التجزى، فإنه وإن لم يكن مخالفه واقعيه، إلماً أن عنوان التجزى محفوظ، ومن قال باستحقاق العقوبه فيه إنما قال به لنفس هذا العنوان.

فلا يمكن إثبات وجوب الفحص من طريق مسأله الظلم على المولى.

فى إنبات وحب الفحص بالعلم الإجمالى بأحكام شرعية

وقد يقزّر حكم العقل بوجوب الفحص بتقرير ثالث، وهو حصول العلم الإجمالى لكلّ أحد - قبل الأخذ فى استعمال المسائل - بوجوب واجبات ومحرمات كثيرة فى الشريعة، ومعه لا يصحّ التمسك بأصل البراءة، لأنّ الشكّ فى المكلف به، لا التكليف.

هذا تقرير عقلى آخر لإثبات وجوب الفحص وصار مقبولاً عند المحقّق النائى رحمة الله.

وحاصله: أنّ العلم الإجمالى بوجود تكاليف كثيرة فى الشريعة يوجب تنجزها عقلاً فلا يجوز مخالفتها، فلا بدّ من الفحص، لحصول الأطلاع عليها.

نقد القول باقتضاء العلم الإجمالى وجوب الفحص

وفيه: أنّ البحث إنّما هو فى جريان البراءة العقلية قبل الفحص، وأصالة البراءة - سواء كانت عقلية أو نقلية - لا تجرى إلّا فى موارد الشكّ فى التكليف، ففى موارد العلم به سواء كان تفصيلاً أو إجمالاً لا تجرى قاعده «قبح العقاب بلا بيان» أصلاً كى نتكلم فى أنّه هل يشترط فيها الفحص أم لا.

فمورد الاستدلال - وهو العلم الإجمالى بوجود تكاليف كثيرة فى الشريعة - يكون مجرى الاشتغال، ولا يرتبط بالمقام.

وبعبارة أخرى: محلّ الكلام إنّما هو ما تجرى فيه البراءة بلا إشكال مع قطع النظر عن وجوب الفحص، وهذا غير موارد العلم الإجمالى، فالاستدلال بالعلم الإجمالى لإثبات توقّف البراءة العقلية على الفحص عن الدليل، لا ينطبق على المدعى.

هذا جواب أساسى دقيق عن هذا الدليل.

لكن اجيب عنه بوجهين آخرين، وقد وقع من الأعلام فيهما النقص والإبرام.

الأول: أنه أخص من المدعى، فإن المدعى هو وجوب الفحص فى كل ما يرجع فيه إلى البراءة العقلية من موارد الشبهه الوجوبية والتحريمية، وهذا الدليل إنما يوجب الفحص قبل استعمال جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، لانحلال العلم الإجمالى بذلك.

جواب المحقق النائنى رحمه الله عن هذه المناقشه

وأورد عليه المحقق النائنى رحمه الله بأن استعمال مقدار من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها لا يوجب انحلال العلم الإجمالى، إذ متعلق العلم تارة: يتردد من أول الأمر بين الأقل والأكثر، كما لو علم بأن فى هذا القطيع من الغنم موطوء، وتردد بين كونه عشره أو عشرين.

وأخرى: يكون المتعلق عنواناً ليس بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر من أول الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له فى الواقع من الأفراد، كما لو علم بموطوءه البيض من هذا القطيع، وترددت البيض بين كونها عشرأ أو عشرين.

ففى الأول ينحل العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، كما لو علم بموطوءه هذه العشره من القطيع.

وفى المثال الثانى لا- ينحل العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، بل لابد من الفحص التام عن كل ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه، لأن العلم الإجمالى يوجب تنجز متعلقه

بما له من العنوان، ففي المثال العلم الإجمالي تعلق بعنوان البيض بما له من الأفراد في الواقع، فكُل ما كان من أفراد البيض واقعاً قد تنجز التكليف به، ولازم ذلك هو الاجتناب عن كل ما يحتمل كونه من أفراد البيض، والعلم التفصيلي بموطئيّه عدّه من البيض يحتمل انحصار البيض فيه لا يوجب انحلال العلم الإجمالي.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المعلوم بالإجمال في المقام هي الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجزت جميع الأحكام المشتهة في الكتب، ولازم ذلك هو الفحص التامّ عن جميع الكتب التي بأيدينا، ولا ينحلّ العلم الإجمالي باستعلام جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها.

ألا ترى أنّه ليس للمكلف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغال ذمّته لزيد بما في الطومار، وتردّد ما في الطومار بين الأقلّ والأكثر، بل لا بدّ له من الفحص التامّ في جميع صفحات الطومار، كما عليه بناء العرف والعقلاء، وما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:

وفيه أولاً: أنّه لا فرق في الانحلال بين تعلق العلم بعنوان ويكون العنوان بما له من الأفراد الواقعيّه مردداً بين الأقلّ والأكثر، وتردّد المتعلّق من أوّل الأمر بينهما، فيما إذا كان العنوان ممّا ينحلّ بواسطة انحلال التكليف، فإذا علم بوجود إكرام العالم بما له من الأفراد، وتردّدت بين الأقلّ والأكثر، فلا محاله ينحلّ

ص: ٣٥٥

نعم، إذا كان نسبة العنوان إلى المعنون نسبة المحصّل والمحصّل، وتردّد المحصّل بين الأقلّ والأكثر لابدّ من الاحتياط (١).

وأما العنوان المنحلّ إلى التكليف المستقلّه كالبيض من الغنم، فلا إشكال في كونه كالمردّد من أوّل الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وثانياً: لو سلّم ذلك فلا إشكال في عدم كون ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ معنى تعلق العلم بعنوان وتنجزه به أن يكون العنوان بذاته متعلّق بالحكم، وأما تعلق العلم بعنوان غير ذي حكم فلا أثر له.

فحينئذٍ نقول: إنّ العلم بوجود أحكام في الكتب التي بأيدينا لا يوجب تنجزها بهذا العنوان، فإنّ عنوان كون الأحكام في الكتب ليس من العناوين التي تعلق بها الحكم حتّى يتنجز بما له من العنوان، ضروره أنّه من الانتزاعات بعد جمع الأحكام في الكتب، وهذا ممّا لا يتعلّق به حكم، ولا تكون الأحكام بذلك العنوان مورداً للتكليف، فالعلم الإجمالي المؤثر متعلّق بنفس الأحكام بوجودها الواقعي، وتردّد من أوّل الأمر بين الأقلّ والأكثر، فينحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشكّ البدوي.

وممّا ذكرنا يتّضح أنّ ما ذكره من المثالين المتقدمين مورد للمناقشه، فإنّ عنوان «البيض» ليس ممّا تعلق به الحكم، حتّى يكون العلم المتعلّق به منجزاً له بعنوانه، فإنّه عنوان عرضي مقارن من باب الاتّفاق مع ما تعلق به التكليف،

ص: ٣٥٦

١- (١) فلو كان عنوان الطهارة شرطاً للصلاه، وقلنا بكون الوضوء محصّلاً لها، ودار أمره بين الأقلّ والأكثر لم تجر البراءه بالنسبه إلى ما شكّ في دخله في الوضوء، وهو ما زاد على الأقلّ، لأنّ الشكّ في وجود المحصّل يستلزم الشكّ في وجود المحصّل الذي هو المأمور به. م - ح - ي.

وهو عنوان الموطوء، فالمتعلق هو الموطوء لا الأبيض، فالعلم المتعلق به موضوع الأثر أى التنجز، فحينئذٍ لو صح ما ذكره - من أنه لو كان العلم متعلقاً بعنوان كان منجزاً لأفراده الواقعيه، ولا- ينحل العلم الإجمالى إلى التفصيلى والشك - كان المثال الأول كذلك، لتعلق العلم بالموطوء، وتردده بين الأقل والأكثر، كما أن المثال الثانى أيضاً كذلك، لما ذكرنا، لا لتعلق العلم بعنوان البيض من الغنم، كما هو واضح.

وأما ما ذكره - من أنه ليس للمكلف الأخذ بالأقل لو علم باشتغاله بما فى الطومار - فهو أجنبي عن المقام، بل هو من قبيل الشبهات الموضوعيه - التى سيتعرض هذا المحقق لها، ويختار وجوب الفحص فيها - مما لا يحتاج حصول العلم بالموضوع فيها إلى مقدمات كثيره، بل يحصل بمجرد النظر، فالفحص فيها لازم، ولو مع عدم العلم الإجمالى (1)، فالعلم الإجمالى من قبيل الحجر المضموم لجنب الإنسان (2)، إنتهى كلامه «مدّ ظله».

الثانى: أنه أعم من المدعى، لأن المدعى هو الفحص عن الأحكام فى خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالإجمال معنى أعم من ذلك، لأن متعلق العلم هى الأحكام الثابته فى الشريعة واقعاً (3)، لا خصوص ما بأيدينا، والفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يرفع أثر العلم الإجمالى، بل العلم باقى على حاله، ولو بعد الفحص التام عما بأيدينا.

ص: ٣٥٧

- ١- (١) كما إذا احتمل المكلف بنحو الشبهه البدويّه أنّ ذمته مشغوله بدين لزيد، وعلم أنّها لو كانت مشغوله لكان مكتوباً فى الدفتر الذى سهل الوصول إليه وإلى ما كتب فيه. م ح - ي.
- ٢- (٢) أنوار الهدايه ٢: ٤١٨، وتهذيب الأصول ٣: ٤٣٠.
- ٣- (٣) حتى ما كان فى مثل الأصول الأربعمائه التى لم تصل أكثرها إلينا، ولم يكتب بعض رواياتها فى سائر المجاميع الحديثيه التى بأيدينا. م ح - ي.

جواب المحقق النائيني رحمه الله عن هذا الإشكال

وأورد عليه المحقق النائيني رحمه الله بأنه وإن علم إجمالاً بوجود أحكام في الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب، إلّا أنّه يعلم إجمالاً أيضاً بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أدلّه مثبتة للأحكام مصادفه للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحلّ العلم الإجمالي العامّ بالعلم الإجمالي الخاصّ ويرتفع الإشكال بحذافيره، ويتمّ الاستدلال بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص، فتأمل جيّداً (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في الجواب عن هذا الإشكال

وفيه: أنّه بناءً على صحّحه دعواه (٢) لا يبقى مجال لدعوى انحلال العلم الإجمالي العامّ بالعلم الإجمالي الخاصّ الذي تعلق بما في الكتب التي بأيدينا، لإمكان أن يقال: إنّ العلم الإجمالي العامّ تعلق بعنوان واحد هو الأحكام التي في الكتب مطلقاً أو الأحكام الصادرة عن الشريعة وأمثال ذلك، والمفروض أنّ تعلقه به موجب لتنجّزه بما له من الأفراد الواقعيّة، وتردّده بين الأقلّ والأكثر لا يوجب الانحلال.

وبالجملة: إنّ هاهنا مناقشتين على التمسك بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الفحص:

ص: ٣٥٨

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٢٨٠.

٢- (٢) وهي ما تقدّم منه: من أنّ متعلّق العلم إذا كان عنواناً ليس بنفسه مردّداً بين الأقلّ والأكثر من أوّل الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له في الواقع من الأفراد - كما لو علم بموطئيّه البيض من هذا القطيع، وتردّدت البيض بين كونها عشرًا أو عشرين - لا ينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه والشكّ البدوي. راجع فوائد الأصول ٤: ٢٧٩. منه مدّ ظلّه.

أ - أنه أخص من المدعى.

ب - أنه أعم من المدعى.

وقد بنى المحقق النائيني رحمه الله جوابه عن المناقشه الأولى على عدم انحلال العلم الإجمالى فيما إذا تعلق بعنوان ليس بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر من أول الأمر، وبنى جوابه عن المناقشه الثانية على انحلاله فى نفس هذا المورد.

وهذا تهافت ظاهر، فإن العنوان الذى تعلق به العلم الإجمالى فى المقام لو كان غير قابل للانحلال لم يصح جوابه عن المناقشه الثانية، وإن كان قابلاً له لم يصح دعوى عدم الانحلال فى الجواب عن المناقشه الأولى.

نعم، يمكن الجواب عن الإشكال الثانى بناءً على ما اخترناه من تحقق الانحلال مطلقاً، سواء تعلق العلم الإجمالى بالعنوان أو بغيره، ولذا قلنا بالانحلال فى كلا المثالين المتقدمين فى كلام هذا المحقق الكبير: وهما ما إذا تعلق العلم الإجمالى بأن فى هذا القطيع من الغنم موطوءً وتردد بين كونه عشره أو عشرين، وما إذا تعلق بموطوءيه البيض من هذا القطيع، وترددت البيض بين كونها عشرًا أو عشرين.

لكن قد عرفت أن الجواب المختار من أصل الدليل، هو أن مسأله العلم الإجمالى لا ترتبط بالمقام أصلاً، لأننا نبحت فى شرائط جريان أصاله البراءه التى مجراها هو الشك فى التكليف، والعلم الإجمالى يرتبط بالشك فى المكلف به الذى يجرى فيه الاشتغال.

هذا تمام الكلام فى الدليل العقلى على وجوب الفحص، وقد قررناه بوجه مقبول فى بدايه البحث، وإن كان الوجهان الأخيران - وهما مسأله الظلم على المولى، ومسأله العلم الإجمالى - غير مقبولين، كما عرفت.

البحث حول قيام الإجماع على وجوب الفحص

وأما الإجماع: فهو اتفاق جميع العلماء على عدم جواز التمسك بالبراءة العقلية قبل الفحص.

لكن يرد عليه أولاً: أنّ بيان حدود المسائل العقلية وضوابطها إنّما هو بيد العقل، ولا مجال للأدلة التعديديه فيها، فلو فرض دلالة العقل على «قبح العقاب بلا بيان» حتى قبل الفحص، فلا يمكن رده لأجل مثل الإجماع. ألا ترى أنه يجب تأويل قوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّكَ» (١)، لأجل حكم العقل بعدم تجسّمه تعالى وما يلزم منه؟

وثانياً: أنّ الإجماع لا يكون دليلاً مستقلاً فيما إذا كان مدرکه معلوماً أو محتملاً، كما فيما نحن فيه، فإننا نحتمل قوياً أن يكون مستند المجمعين ما اخترناه لإثبات وجوب الفحص، وهو عدم جريان قاعده «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص بالتقريب الذى تقدّم منّا (٢).

البحث حول دلالة الآيات والروايات على وجوب الفحص

وأما الكتاب والسنة: فالحق هو دلالة بعض الآيات والروايات على وجوب التفقه والتتبع والتعلم.

لكن يحتمل قوياً أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل، لا حكماً تعديدياً بتأسيس الشارع، فإنّ العقل يستقلّ بالحكم بلزوم التفقه فى الدين وتعلم أحكام المولى الواقعى.

ص: ٣٦٠

١- (١) الفجر: ٢٢.

٢- (٢) راجع ص ٣٤٧.

وبالجملة: لا يبعد أن يكون هذا النوع من الآيات والروايات تأكيداً لحكم العقل، وإرشاداً إليه، مثل قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» (١)، حيث إنَّ العقل يحكم بوجوب إطاعه الله تعالى، وهذه الآية الشريفة تكون إرشاداً إلى حكمه.

وتلخص من جميع ما تقدّم أنّ جريان البراءة العقليّة في الشبهات الحكميّة يتوقّف على وجوب الفحص، ولا يدلّ عليه إلّادليل واحد، وهو أنّ العقل لا يحكم قبل الفحص ب «قبح العقاب بلا بيان»، وهذا دليل قويّ لا يمكن المناقشة فيه.

مقدار الفحص اللازم لإجراء البراءة

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لا يجب في كلّ مسألة تتبع جميع الأبواب الفقهيّة في جميع المجاميع الروائيّة الشيعيّة والسنيّة، بل حيث دونّ أحاديث كلّ مسألة في باب متناسب لها، سيّما في مثل وسائل الشيعة من المجاميع الجديده، يكفي الرجوع في كلّ مسألة إلى مظانّ وجود حكمها، فإذا شككنا في حكم من أحكام السرقة مثلاً يكفي الفحص في خصوص أبوابها، ولا يجب الرجوع إلى مثل أبواب الطهاره، وإن احتملنا أن يكون فيها حديث مربوط بالسرقة وصلنا إليه لو رجعنا إليها.

وبعبارة أخرى: إنّ العقل وإن حكم باشتراط جريان قاعده «قبح العقاب بلا بيان» بالفحص عن الدليل، إلّا أنّ هذا العقل نفسه يحكم بتحقيق هذا الشرط بصرف التتبع في مظانّ الحكم الذي نحن بصددّه، فإن لم نجده فيها يحكم العقل بالبراءة من دون أن يلزمنا بالفحص في

ص: ٣٤١

ولا- يذهب عليك أننا لا- ننكر أن توجد أحياناً روايه في باب من أبواب الفقه مربوطه بباب آخر أيضاً، لكنّه فرض نادر التحقّق وعلى خلاف القاعده، فلا يلزمنا العقل بسبب هذا الاحتمال الضعيف على الفحص في جميع كتاب الوسائل مثلاً من أوله إلى آخره، بل يحكم ب «قبح العقاب بلا بيان» بمجرد الفحص في مظانّ وجود حكم المسأله وعدم وجدانه فيها.

ما هو متعلق العقاب عند عدم الفحص؟

إذا ثبت توقّف جريان البراءه العقليه على لزوم الرجوع إلى مظانّ وجود الحكم الواقعي فلو تخلف المكلف عن ذلك فلا إشكال في استحقاقه العقوبه، لعدم حكم العقل بقبح العقاب حينئذٍ، فيستحقّ العقوبه إذا فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب.

إنّما الإشكال في أنّ استحقاق العقاب بأيّ شيء يتعلّق؟ فيه احتمالات، بل أقوال ثلاثه:

أ - أن يكون استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع.

ب - أن يكون في قبال ترك الفحص الذي كان واجباً عقلاً، ولا ربط له بالواقع.

ج - أن يكون لأجل ترك الفحص والتعلم، لكن لا- مطلقاً، بل فيما إذا كان ترك الفحص مؤدياً إلى مخالفه الواقع، فهذا الاحتمال الثالث تلفيق بين الاحتمال الأوّل والثاني.

والحق هو القول الأوّل، لأنّ لزوم الفحص ليس وجوباً نفسياً، بل وجوب مقدّمي، لأجل درك الأحكام الواقعيّه، ولذا لو سألنا العقل: لِمَ ألزمت علينا الفحص؟ لقال: لأجل كونه طريقاً إلى الواقع، ولا تصحّ العقوبه على ترك أمر مقدّمي طريقى. فلو شكّ المكلف فى حرمه شرب التتن وكان فى مثل كتاب «وسائل الشيعه» روايه دالّه على حرّمته، لكنّه شربه من دون أن يرجع إلى هذا الكتاب، لاستحقّق العقوبه على ارتكاب الحرام الواقعى.

وأما القول الثانى: فمستنده بعض الأخبار التى سيأتى البحث عنها(1).

وأما القول الثالث: فاستدلّ عليه بوجه ضعيف جداً.

وهو أنّه لا يمكن عقاب المكلف على صرف ترك الفحص، لأنّه أمر طريقى مقدّمي لا يليق أن يعاقبه المولى لذلك، ولا على صرف مخالفه الواقع، لأنّ الحكم الواقعى أمرٌ مجهول للمكلف، ولا- يمكن عقوبته على مخالفه واقعيّه مجهوله، فإذا لم يصلح واحد منهما أن يكون ملاكاً مستقلاً لاستحقاق العقوبه، فلا بدّ من التلقيق بينهما، وهو أن يكون استحقاق العقوبه على ترك الفحص، لكن بشرط كونه مؤدياً إلى مخالفه الواقع.

وفيه أولاً: أنّه لا يمكن أن يتولّد أمر ثبوتى من أمرين عدميين، فلو لم يصلح ترك الفحص ولا مخالفه الواقع لأن يستند استحقاق العقوبه إليه عند الانفراد، فكيف يمكن استناده إليهما عند الانضمام؟!

وثانياً: أنّ الجهل بالواقع بما هو جهل لا يمنع من استحقاق العقوبه، بل الذى

ص: ٣٦٣

يمنع عنه في مورد الجهل هو قاعده «قبح العقاب بلا بيان»^(١) وقد عرفت أنّ جريان هذه القاعده يختصّ بما بعد الفحص، فلا يكون صرف الجهل رادعاً عن استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع فيما إذا صدرت بدون الفحص عن الدليل، كما هو المفروض.

ولو كان صرف الجهل بالواقع مانعاً عن تنجّز التكليف واستحقاق العقوبه على مخالفته - سواء جرت البراءه أو لم تجر - لكانت المباحث الطويله الذيل حول البراءه في الكتب الأصوليه لغواً.

والحاصل: أنّ المكلف لو تمسك بقاعده «قبح العقاب بلا بيان» بدون الفحص عن الدليل لكان مستحقاً للعقوبه على مخالفه الحكم الواقعي، لا على ترك الفحص مطلقاً، أو بشرط كونه مؤدياً إلى المخالفه.

صور مخالفه الواقع، وما هو موجب لاستحقاق العقوبه منها

ثمّ إنه يتصوّر هاهنا ثلاث صور:

أ - أنّ المكلف لو تتبع في المنابع فرضاً لوجد دليلاً مثبتاً للتكليف، وتبدّل جهله بالواقع إلى العلم به.

ب - أن لا يكون في المنابع دليل أصلاً، لا على ثبوت التكليف ولا على عدمه، فلو رجع إليها فرضاً لم يزل جهله.

ج - أن يكون في المنابع دليل على خلاف التكليف الواقعي، كما إذا شكّ في حرمة شرب التتن أو وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، وكان في كتاب «وسائل الشيعه» مثلاً روايه معتبره على حلّيه شرب التتن أو عدم وجوب

ص: ٣٦٤

١- (١) وكذلك أدلّه البراءه الشرعيه، لكنّ البحث فعلاً إنّما هو في البراءه العقليه. منه مدّ ظلّه.

الدعاء عند رؤيه الهلال، فلو فحص المكلف فرضاً لوصل إلى دليل معتبر مخالف للواقع.

فهل المكلف التارك للفحص يستحق العقوبه على مخالفه الواقع فى جميع هذه الصور أو فى خصوص الصوره الأولى؟

ربما يقال: فى جميع الفروض الثلاثه.

لأنّ تمام الملاك لاستحقاق العقاب هو مخالفه الحكم الواقعى فى فرض عدم الفحص، وهو موجود فى المقام من دون فرق بين اشتمال المجاميع الحديثيه على بيان موافق للواقع أو مخالف له أو عدم اشتماله على بيان أصلاً.

ويمكن تقريبه بوجهين:

أحدهما: أنّ عدم استحقاق العقوبه على مخالفه تكليف المولى لا بدّ من أن يستند إلى عذر، وهو مفقود فى المقام.

نعم، لو رجع إلى مظانّ وجود الحكم ولم يجد ما يدلّ على الحكم الواقعى أو وجد ضده، لكان عذراً له فى مخالفه الواقع (1).

لكنّه حيث لم يفحص لم يعلم بعدم الدليل، أو وجود الدليل على ضدّ الواقع، فلا يتمكّن من أن يستند عمله إليه، كى يكون عذراً له.

ثانيهما: أنّ المفروض عدم جريان قاعده «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص، فلا محاله يجرى الاشتغال، لعدم توقّف العقل وسكوته فى مسأله من المسائل، بل إمّا أن يحكم ب «قبح العقاب بلا بيان» أو ب «لزوم الاحتياط» ولذا يحكم فى الشبهات البدويّه بعد الفحص بالبراءه، وفى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى بالاشتغال.

ص: ٣٦٥

١- (١) لجريان قاعده «قبح العقاب بلا بيان» فى الصوره الأولى، وقيام حجّه معتبره على نفي التكليف فى الصوره الثانيه. م ح -

وبالجملة: إن لم يحكم العقل بالبراءة في الشبهات البدويّة قبل الفحص حكم بلزوم الاحتياط، وهذا الحكم العقلي كان بياناً من قبل المولى، إذ كما أنّ للمولى رسولاً ظاهرياً، كذلك له رسول باطني، وهو «العقل»، فإن شرب المكلف التتن المحتمل الحرمة قبل الفحص وكان في الواقع حراماً استحق العقوبة، لحكم العقل حينئذٍ بـ «لزوم الاحتياط» الذي هو بيان مبرّر للعقوبة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون نتيجة الفحص - لو فحص - عدم الوصول إلى دليل أصلاً، أو الوصول إلى دليل موافق للواقع أو مخالف له.

الحقّ في المسألة

والحقّ عدم استحقاق العقوبة إلما في خصوص ما لو فحص لوصل إلى حجّه موافقه للتكليف، بخلاف ما إذا لم يكن في المنابع دليل أصلاً، أو كان فيها حجّه مخالفه للتكليف.

وذلك لأنّ المكلف معذور في مخالفه التكليف الواقعي في الصورتين الأخيرتين، إذ المفروض أنّه لو فحص لم يصل إلى دليل مثبت له.

والمكلف وإن لم يلتفت إلى هذا العذر ولم يستند عمله إليه، لكنّ الالتفات إلى العذر واستناد العمل إليه مسألة ونفس واقعيّه العذر مسألة اخرى، وعدم استحقاق العقوبة يدور مدار نفس العذر واقعاً، لا مدار استناد العمل إليه.

نعم، ارتكاب المشتبه عند العذر الواقعي المغفول عنه يكون تجزياً في صوره عدم الفحص، لكنّ البحث إنّما هو في استحقاق العقوبة على مخالفه الواقع، لا على عنوان «التجزي».

وبعبارة اخرى: إذا كان المكلف معذوراً واقعاً في مخالفه التكليف لم تتغيّر

واقعيه العذر عما كان عليه بسبب غفلته عنه، فلا يستحق العقوبه مع قطع النظر عن «التجزي» الذي لا نبحت هاهنا عنه.

وأما حكم العقل بلزوم الاحتياط عند عدم الفحص فمسلم، لكنّه ليس لأجل التحفّظ على الواقع كي لا يفرق بين الصور الثلاثه في لزوم الاحتياط، ضروره أنّه لو كان لأجل التحفّظ على الواقع لوجب الاحتياط حتّى بعد الفحص، ضروره أنّه يحتمل بعده أيضاً أن يكون شرب التتن حراماً في الواقع.

وبالجملة: لو كان حكم العقل بلزوم الاحتياط بملاك التحفّظ على الواقع لجري قبل الفحص وبعده كليهما.

لكنّ الحقّ أنّه بملاك آخر، وهو احتمال وجود بيان على التكليف في مظانّه، ك «وسائل الشيعه» وسائر المجاميع الحديثيه.

وحيث إنّ لا وجه لحكم العقل بوجوب الاحتياط فيما إذا لم يكن في المنابع حجّه مثبتة للتكليف، سواء لم يكن بيان أصلاً، أو كان نافياً للتكليف، فلا يستحقّ المكلف العقوبه على مخالفه الواقع في هاتين الصورتين.

والحاصل: أنّ القاعده تقتضى استحقاق العقوبه على المخالفه فيما لو فحص لوصل إلى بيان مثبت للتكليف، بخلاف الصورتين الأخرين. هذا في الواجبات المطلقه.

الفحص في الواجب المشروط

وأما الواجبات المشروطه والموقّته (١) فهل يجب الفحص فيها أيضاً، ويستحقّ المكلف العقوبه على المخالفه عند عدم الفحص أم لا؟

ص: ٣٦٧

١- (١) الواجب الموقّت شعبه من الواجب المشروط، لكن شرطه هو الزمان. منه مدّ ظلّه.

ولا- يخفى عليك أنّ البحث إنّما هو فى الواجب المشروط أو الموقت الذى لم يتحقق شرطه أو وقته بعد، لكننا نعلم أنّ عدم الفحص قبل تحقق الشرط والوقت يؤدى إلى ترك أصل الواجب فى زمان تحققهما، لغفله ونحوها.

فإذا احتمل المكلف أنّ للمولى تكليفاً معلقاً على شرط فهل عليه التبع والتفحص ليتبين له صدور هذا الحكم وعدم صدوره أم لا؟

ويترتب عليه استحقاق العقوبة على ترك الواجب، الناشئ عن عدم الفحص على الأوّل، وعدم استحقاقها على الثانى.

وجه عدم وجوب الفحص فى الواجب المشروط

ربما يقال بعدم وجوب الفحص على المكلف فى هذه الصورة، لأنّ وجوبه أمر مقدّمى تابع لوجوب ذى المقدمه، فكيف يمكن القول بفعليته وجوب الفحص قبل فعليته الوجوب الذى يفحص عنه مع أنّ الوجوب الغيرى الترشيحى لا- يمكن أن يتحقق قبل تحقق ما يترشح منه.

وبعبارة اخرى: قبل تحقق الشرط لا يمكن أن يتحقق المشروط الذى هو ذو المقدمه، حتى تجب مقدماته التى منها الفحص.

هذا مقتضى القاعده.

لكن لا يمكن الالتزام بها وإجراء البراءه فى الواجبات المشروطه بدون الفحص(1)، لبعده اختصاص لزوم الفحص - الذى يحكم به العقل حكماً أكيداً جدياً - بالواجبات المطلقه، فبماذا يمكن التفصّى عن الإشكال؟

ص: ٣٦٨

١- (١) فإنّ الالتزام به يستلزم الالتزام بجواز ترك جميع مقدمات الواجبات المشروطه قبل تحقق شرطها، وإن استلزم سلب قدره المكلف على الإتيان بها بعد تحقق الشرط. م ح - ى.

القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلق

ذهب بعضهم إلى كون هذا النوع من الواجبات من قبيل الواجب المعلق الذي كان الوجوب فيه فعلياً، والواجب استقبالياً ومعلقاً على تحقق الشرط والوقت، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» كان إكرام زيد على تقدير مجيئه واجباً الآن، فإن شكك العبد في صدور هذا الحكم من قبل المولى وجب عليه الفحص وجوباً غيرياً مقدّماً، ولا يلزم منه تقدّم وجوب المقدّمه على وجوب ذبيها، لتقارن وجوب الإكرام على تقدير المجيء مع وجوب الفحص.

نقد القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلق

وفيه: أنه لا يمكن إنكار جميع الواجبات المشروطة، والالتزام برجوعها إلى الواجب المعلق، فإنه خلاف ما هو المشهور من تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط - بمعنى ما كان وجوبه متوقفاً على تحقق شرط أو زمان - فإن المشهور بين فقهاء الشيعة عدم وجوب الصلاة مثلاً قبل دخول وقتها.

والالتزام بوجود الواجب المعلق في الشريعة - كالحجّ بعد تحقق الاستطاعة - لا يقتضى رجوع جميع الواجبات المشروطة إليه.

الحق في المسألة

ويمكن حلّ الإشكال بوجهين:

أ - أننا لا نسلم كون وجوب الفحص مقدّماً غيرياً، لأنّ المراد ب «مقدّمه الواجب» ما لو ترك لعجز المكلف على إتيان الواجب، ألا ترى أنّ المكلف لو لم ينصب السلم لامتنع عليه عادة الكون على السطح، ولو لم يتطهر لعجز عن الإتيان بالصلاة شرعاً، ولا تنطبق هذه الضابطه على «الفحص» فإنّ المكلف

قادر على رعايه التكليف المحتمل حتى بدون الفحص، بأن يحتاط ويفعل ما يحتمل وجوبه.

ويشهد عليه أنّ الفحص واجب عقلي، لما عرفت من أنّ العقل هو الذى يحكم بعدم جريان قاعده «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص (1)، مع أنّ وجوب المقدمه - بناءً عليه - وجوب شرعى، وإن كانت الملازمه بينه وبين وجوب ذيهما عقليته.

ولا فرق فى حكم العقل بلزوم الفحص بين الواجبات المطلقه والمشروطه.

ب - أنّا لو سلّمنا أنّ وجوب الفحص غيرى مقدّمى، إلّا أنّا لا نسلم توقّف فعليته وجوب المقدمه على فعليته وجوب ذيهما.

بل العقل يحكم بوجوب (2) الإتيان بمقدمات الواجب قبل وجوب ذيهما إذا عجز العبد عن الإتيان بها حين وجوبه.

وانظر لتوضيح ذلك إلى المثال التالى:

إنّ المولى إذا قال لعبده: «يجب عليك الكون على السطح فى الليل» وعلم العبد بأنّه لو لم ينصب السلم قبل دخول الليل لم يتمكّن من نصبه بعده، فهل يحكم العقل بأنّه معذور فى تركّ الأمور به رأساً، لعدم وجوب نصب السلم عليه قبل دخول الليل، وعدم قدرته على الأمور به بعده، لأجل عجزه عن مقدمته حينئذٍ؟!

أو يحكم بأنّه إذا علم بأصل التكليف بالكون على السطح فى الليل، وبأنّه

ص: ٣٧٠

١- (١) راجع ص ٣٤٧.

٢- (٢) أى يحكم العقل بالملازمه بين الوجوبين الشرعيتين: الوجوب الفعلى المتعلّق بالمقدمه، والوجوب الاستقبالى المتعلّق بذى المقدمه. م ح - ٥.

يسلب عنه القدره عليه لو لم يأت بمقدمته قبلاً، يجب عليه تحصيلها قبل فعلية وجوب ذبيها.

فما اشتهر بينهم من عدم إمكان اتّصاف المقدمه بالوجوب قبل اتّصاف ذى المقدمه به باطل عقلاً، ولا نلتزم بما التزم به المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الإراده المتعلّقه بالمقدمه تترشّح من الإراده المتعلّقه بذبيها، ووجوبها يترشّح من وجوبه، فإنّ ما ذكرناه من المثال أقوى شاهد على خلافه.

فلو كان الفحص مقدّمه لكان واجباً قبل فعلية وجوب الواجب المشروط المحتمل فيما إذا أدى تركه إلى سلب القدره عليه فى ظرفه.

كلام المحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك رحمهما الله فى المسأله

والتجاء المحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك • للتخلّص عن الإشكال إلى الالتزام بأنّ الفحص والتفقّه والتعلّم واجب نفسى تهيئى، ويترتب استحقاق العقوبه عليه نفسه.

توضيح ذلك: أنّ الواجب النفسى على قسمين: ذاتى وتهيئى، فالأول: هو الواجب لنفسه والمطلوب لذاته والغايه القصوى، من دون أن يكون لأجل التهيؤ لواجب آخر، كالصلاه والصوم ونحوهما، والثانى: هو برزخ بين الواجب النفسى الذاتى وبين الواجب الغيرى المقدمى، فهو محبوب ومطلوب بنفسه، لكن لا لنفسه، بل لأجل التهيؤ لواجب نفسى ذاتى.

ومن خصائص هذا النوع من الواجب النفسى ترتب استحقاق العقوبه على تركه، بخلاف الواجب الغيرى المقدمى الذى لا يترتب استحقاق العقوبه على تركه، بل على ترك ذى المقدمه.

فإذا كان الفحص واجباً نفسياً تهيئياً وتركه المكلف عند احتمال واجب

مشروط أو موقت وانجزّ إلى تركهما في ظرفهما كان مستحقاً للعقوبة لأجل ترك الفحص نفسه، لا لأجل تركهما كي يتوجه الإشكال عليه (١).

هذا بيان هذين العلمين في التفصّي عن الإشكال في الواجب المشروط والموقت.

ووسّعه المحقّق الخراساني رحمه الله بحيث يعمّ الواجب المطلق أيضاً، فقال بكون التفحص والتعلّم واجباً نفسياً تهيبياً، سواء كان ما يفحص عنه واجباً مطلقاً أو مشروطاً (٢).

البحث حول الواجب النفسي التهيبى

ولابدّ هاهنا من التكلّم في مقامات ثلاثه:

أ - إمكان هذا النوع من الواجب في مقام الثبوت.

ب - ثبوت الملازمه بينه وبين استحقاق العقوبة على تركه.

ج - دليل هذا النوع من الوجوب في مقام الإثبات.

القول في إمكان كون الفحص واجباً نفسياً تهيبياً

أمّا المقام الأوّل: فنحن لا نبحث فيه بنحو مسأله كليّه، بل نتكلّم في خصوص وجوب الفحص الذي هو محلّ النزاع في المقام، فنقول:

ربما يقال باستحاله كون الفحص واجباً نفسياً تهيبياً والقول بتحقق وجوبه قبل فعله وجوب ما يفحص عنه، فإنّه يستلزم انقلاب الواجب الغيرى نفسياً أولاً، وصيروره المقدمه واجبه قبل وجوب ذيهما ثانياً، وكلاهما يمتنعان.

ص: ٣٧٢

١- (١) مجمع الفائده والبرهان ١: ٣٤٢ و ٢: ١١٠، ومدارك الأحكام ٢: ٣٤٥ و ٣: ٢١٩.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٢٦.

لكنه مبني على أمرين:

أ - كون الفحص مقدّمه للواجب.

ب - توقّف وجوب المقدّمه على فعلية وجوب ذبيها. وقد عرفت بطلان كلا الأمرين (١).

فعلى هذا لو صدر من قبل الشارع أمر نفسي تهيتي متعلق بالفحص والتعلم في الواجبات المشروطه والموقتة قبل حصول شرطها أو وقتها لم يكن مخالفاً لقاعده عقليه، كي نلتزم باستحالته.

فلا محذور في الواجب النفسي التهيتي بحسب مقام الثبوت.

في حكم ترك الواجب النفسي التهيتي

وأما المقام الثاني: فحيث إنّ استحقاق العقوبه من المسائل العقليه فلا بدّ من ملاحظه أنّ العقل هل يحكم به في ترك هذا النوع من الواجبات أم لا؟

لا- ريب في حكم العقل باستحقاق العقوبه على ترك الواجبات النفسيه الذاتية، كما لا ريب في حكمه بعدم استحقاقها على ترك الواجبات الغيريه المقدميه - بناءً على وجوبها - ولأجل ذلك لا يستحقّ المكلف إلتعاقباً واحداً على ترك الواجب مطلقاً، سواء لم تكن له مقدّمه أصلاً، أو كانت له مقدّمه واحده أو كثيره.

وأما الفحص الذي سمى واجباً نفسياً، لكن لا لذاته، بل لأجل التهيتو لواجب آخر، فليس للعقل فيه حكم واضح، لأنّ استحقاق العقوبه على تركه يستلزم تحقّق ملاكين عقليين لاستحقاق العقوبه في المقام: أحدهما: مخالفه

ص: ٣٧٣

١- (١) راجع ص ٣٦٩-٣٧٠.

الواقع، والآخر: ترك الواجب النفسى التهيئى وإن لم يكن مقصوداً لذاته، وهو بعيد، فحكم العقل باستحقاق العقوبه على الواجبات النفسيه التهيئيه مشكوك الوجود لو لم نقل بكونه مقطوع العدم.

والحاصل: أن كون الفحص واجباً نفسياً تهيئياً وإن كان ممكناً بحسب مقام الثبوت، إلّا أنه لا ملازمه بينه وبين استحقاق العقاب على تركه، فإنّ العقل لا يحكم به إلّا بملازم مخالفه الواقع، فلا يمكن الالتزام بما ذهب إليه المحقق الأردبيلى وصاحب المدارك .٥

القول فى إنبات الواجب النفسى التهيئى

بل يرد عليهما الإشكال بحسب مقام الإثبات أيضاً، إذ لا دليل عقلاً ولا نقلاً على ثبوت الوجوب النفسى التهيئى فى الشريعه.

أمّا عدم الدليل العقلى: فالأنّ الفحص وإن كان واجباً بحسب حكم العقل كما تقدّم (١)، إلّا أنه غير ما نحن بصدد هاهنا، فإنّ المراد ب «الوجوب النفسى التهيئى» هو الوجوب الشرعى، فلو دلّ العقل عليه لكان كاشفاً عنه - ككشفه عن الوجوب الشرعى المتعلّق بمقدمه الواجب (٢) من طريق الملازمه بينه وبين وجوب ذيها - وأمّا اللزوم العقلى المتعلّق بالفحص فليس محللاً للنزاع هاهنا، كما أنّ اللابديّه العقليه المتعلّقه بمقدمه الواجب لم تكن مبحوثاً عنها هناك.

ولا طريق لكون العقل كاشفاً عن وجوب الفحص شرعاً، سيما مع كونه معنوّناً بعنوان النفسيه التهيئيه.

ص: ٣٧٤

١- (١) راجع ص ٣٤٧.

٢- (٢) بناءً على وجوبها. م ح - ي.

وأما عدم الدليل النقلى: فلأن الآيات والروايات المتناسبه للمقام على طائفتين لا دلالة فيهما على كون الفحص واجباً نفسياً تهيبياً: الطائفة الأولى: ما تدلّ على أنّ التفقه فى الدين وتعلم معالمه واجب نفسى، لكن لا دلالة فيها على كون وجوبه لأجل التهيؤ لواجب آخر.

منها: قوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).
فإنها تدلّ على أنّ «التفقه فى الدين» واجب كفايى (٢).

ولم يجعل مقدّمه لغيره كى يكون وجوبه تهيبياً.

فإنّ قوله: «وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ» عطف على قوله: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»، فهو فى عرضه، لا- من غاياته المتفرّعه عليه، كى يكون «التفقه فى الدين» واجباً تهيبياً لأجله.

فكما أنّ «الإنذار» وظيفه نفسية أصليّه، فكذلك «التفقه فى الدين» بل هو أولى بذلك، لأنّ ل «الإنذار» غايه، وهى قوله: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» دون «التفقه» فهو مطلوب نفسى أصلى، من دون أن يكون فيه شائبه التهيبية أصلاً.

ومنها: الأخبار الكثيره الوارده فى فضل العلم والعالم والتفقه فى الدين، كما عن أبى جعفر عليه السلام قال: «الكمال كلّ الكمال والتفقه فى الدين، والصبر على النائبه، وتقدير المعيشه» (٣).

فإنه يدلّ على أنّ «التفقه فى الدين» بنفسه كمال، بل هو كلّ الكمال، فلا

ص: ٣٧٥

١- (١) التوبه: ١٢٢.

٢- (٢) و «الكفايى» تستفاد من قوله: «مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» ضروره أنه لو كان واجباً عيبياً لوجب النفر والتفقه على الجميع. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الكافى ١: ٣٢، كتاب فضل العلم، باب صفه العلم وفضله وفضل العلماء، الحديث ٤.

محاله كان مطلوباً نفسياً أصيلاً إماً وجوباً أو استحباباً، كالمستحبات الكثيره النفسيه الأصيله فى الشريعه.

والحاصل: أنّ هذا النوع من الأدله النقليه تدلّ على كون الفحص عن التكاليف الشرعيه والتفقه فى الأمور الدينيه من المطلوبات النفسيه الأصيله، إماً وجوباً أو استحباباً، من دون أن تكون فيه شائبه التهيئه.

الطائفه الثانيه: ما تدلّ على أنّ ترك السؤال والفحص لا يكون عذراً، فلو وقع المكلف فى مخالفه الحكم الواقعي - لأجل الجهل به مع تمكنه من العلم به بالفحص والسؤال - لم يكن معذوراً يوم القيامه، بل يستحقّ العقاب على ذلك.

وفى هذا المعنى أخبار كثيره بتعايير مختلفه:

مثل (١) ما روى عن مسعده بن صدقه قال: سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام وقد سئل عن قول الله: «فَلِلَّهِ الْخَبْرَةُ الْبَالِغَةُ» (٢) فقال: «إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامه: عبدى أكنّت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت،

ص: ٣٧٦

١- (١) ومثل مرسله يونس بن عبد الرحمن، عن بعض أصحابه قال: سئل أبو الحسن عليه السلام: هل يسع الناس ترك المسأله عمياً يحتاجون إليه؟ فقال: «لا». الكافي ١: ٣٠، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه، الحديث ٣. ومثل صحيحه الفضلاء - زراره ومحمد بن مسلم وبريد العجلي - قالوا: قال أبو عبدالله عليه السلام لحمران بن أعين فى شىء سأله: «إنّما يهلك الناس لأنهم لا يسألون». الكافي ١: ٤٠، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم وتذاكره، الحديث ٢. ومثل ما روى عن أبى عبدالله عليه السلام قال: قيل له: إنّ فلاناً أصابته جنابه وهو مجذور، فغسّله فمات، فقال: «قتلوه، ألا سألوها؟ ألا يّمموه؟ إنّ شفاء العى السؤال». الكافي ٣: ٦٨، كتاب الطهاره، باب الكسير والمجدور ومن به الجراحات وتصيبهم الجنابه، الحديث ٥. إلى غير ذلك ممّا هو ظاهر فى أنّ العلم للعمل، كالروايات المنقوله فى الكافي ١: ٤٤-٤٥، باب استعمال العلم. م ح - ى.

٢- (٢) الأنعام: ١٤٩.

وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل، فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة»(١).

وهذه الطائفة من الروايات إرشاد إلى حكم العقل، من لزوم الفحص والسؤال والتعلم، لتمايمه الحجّة على العبد على فرض ورود البيان من قبل المولى، ولا تدلّ على الوجوب النفسى، ولا النفسى التهيئى.

والحاصل: أنه لا يمكن الالتزام بما ذهب إليه المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك رحمهما الله إذ لا دليل على ثبوت الوجوب النفسى التهيئى فى الشريعة، لعدم كون العقل كاشفاً عنه، ولا الروايات داله عليه.

حكم عباده الجاهل التارك للفحص

قد عرفت أنّ من ترك الفحص يستحقّ العقوبه على مخالفه الواقع، فاعلم هاهنا أيضاً أنه إذا أتى بعمل عبادى مخالف للواقع باستناد البراءه الشرعيه أو العقليّه(٢) كان باطلاً، فيجب عليه الإعادة أو القضاء، فلو شكّ فى جزئيه السوره مثلاً للصلاه وأتى بها فاقده لها - من دون أن يرجع إلى المنابع لتحصيل العلم بالمسأله إذا كان مجتهداً، ومن دون أن يسأل المجتهد إذا كان مقلداً - كانت صلاته باطله، لكونه جاهلاً مقصّيراً وأتى بعباده فاقده لجزئها بدون ميّز لذلك، لأنه لم يكن محققاً فى إجراء البراءه قبل الفحص.

إن قلت: فما معنى حديث «لا تعاد»(٣)؟ هل لا يعمّ الجاهل المقصّر؟

ص: ٣٧٧

١- (١) تفسير نور الثقلين ١: ٧٧٥، الحديث ٣٣٠ من أحاديث سوره «الأنعام».

٢- (٢) وفرضنا تمشّى قصد القربه المعتبر فى العبادات منه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وهو ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس: الطهور، والوقت، والقبله، والركوع، والسجود». وسائل الشيعه ٦: ٩١، كتاب الصلاه، الباب ٢٩ من أبواب القراءه فى الصلاه، الحديث ٥.

قلت: لو فرض شموله له فذكر الصلاة وجزئيه السوره لها إنما هو من باب المثال، وإلّا فالبحث يعمّ سائر العبادات التي لا مجال لحديث «لا تعاد» فيها.

والحاصل: أنّ القاعده تقتضى بطلان عباده الجاهل التارك للفحص إذا كانت فاقده لبعض الخصوصيات المعتمده فيها، مضافاً إلى كونه مستحقاً للعقاب على مخالفه المولى.

حكم الإتمام مكان القصر وكلّ من الجهر والإخفات مكان الآخر

ثمّ إنّ هاهنا موردين ناقضين للقاعده ظاهراً، فلا بدّ من حلّ الإشكال فيهما:

١ - إتمام الصلاة في موضع القصر (١).

٢ - الجهر في موضع الإخفات وبالعكس.

فإنّ مقتضى النصّ (٢) والفتوى في هذين الموردين ثلاثه امور:

ص: ٣٧٨

-
- ١- (١) دون العكس، فإنّ من قصر مكان الإتمام لم يحكم بصحّه صلاته. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) والمراد بالنصّ في صورته الإتمام مكان القصر: هو صحيحه زواره ومحمّد بن مسلم قالوا: قلنا لأبى جعفر عليه السلام: رجل صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: «إن كان قرأت عليه آيه التقصير وفسيّرت له فصلّى أربعاً، أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها، فلا- إعادته عليه». وسائل الشيعه ٨: ٥٠٦، كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب صلاه المسافر، الحديث ٤. وفي صورته الجهر مكان الإخفات وبالعكس: هو صحيحه زواره عن أبى جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: «أى ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شىء عليه وقد تمّت صلاته». وسائل الشيعه ٦: ٨٦، كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءه فى الصلاه، الحديث ١. م ح - ٥.

أ - صحَّه هذه الصلاة، وإن صدرت عن الجاهل المقصّر.

ب - أنه مع ذلك يستحقّ العقوبه على ترك القصر في المورد الأوّل، وعلى ترك الإخفات أو الجهر في المورد الثاني.

ج - أنه لا- يتمكن من رفع استحقاق العقوبه عنه بوجه من الوجوه أصلاً، حتّى لو صلّى تماماً في موضع القصر، أو جهراً في موضع الإخفات أو بالعكس حال كونه جاهلاً مقصراً، ثم صار عالماً بالواقع في الوقت وأعادها بما يطابقه، لم يكن مفيداً في رفع استحقاق العقوبه عنه.

ويتوجّه الإشكال عليه بحسب ظاهر القواعد:

فإنّ العمل المخالف للمأمور به كيف يمكن أن يتّصف بالصحّه؟ مع أنّ الصحّه عباره عن مطابقه المأتّى به للمأمور به.

وعلى فرض صحّته لماذا يستحقّ العقوبه؟

سَلّمنا، ولكن لا بدّ من القول بترتب استحقاق العقوبه في خصوص ما إذا لم يأت بالمأمور به الواقعي إلى آخر الوقت، وأمّا إذا زال جهله وأتى به قبل انقضاء الوقت فلا وجه لاستحقاق العقوبه.

ولقد ذكر وجوه من قبل الأعلام للتفصّي عن الإشكال في المقام:

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في الجواب عن الإشكال

الأوّل - وهو أجود ما ذكر في المسأله -: هو الذي أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله بقوله:

قلت: إنّما حكم بالصحّه لأجل اشتمالها على مصلحه تامّه لازمه الاستيفاء في نفسها مهمّه في حدّ ذاتها، وإن كانت دون مصلحه الجهر والقصر، وإنّما

لم يؤمر بها(١) لأجل أنه أمر بما كانت واجده لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتم.

وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة فإنها(٢) بلا- فائده، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في الأمور بها، ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلاً مع تمكنه من التعلم فقد قصير، ولو علم بعده وقد وسع الوقت.

فانقذح أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحه بعد فعل صلاة الإتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات، وإن كان الوقت باقياً(٣).

ص: ٣٨٠

١- (١) ولا- نلتزم بتوقف صحه العباده على الأمر، بل يكفي فيها صرف اشتغالها على مصلحه لازمه الاستيفاء، وإن لم يؤمر بها لجهه من الجهات، ولأجل ذلك نحكم بصحه صلاه من ترك «الإزالة» في مسأله الضد، فإنها وإن لم تكن مأموراً بها لأجل ابتلائها بصد أهم، إلا أنها مشتمله على المصلحة التي تشتمل عليها الصلاه التي لم تبطل بمثل هذا الضد، لكونها ناهيه عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وقربان كل تقى، مثلها. ولأجل ذلك لم نلتزم ب «الترتب» خلافاً لمن ذهب إلى توقف صحه العباده على الأمر، فإنه اضطر إلى أن يلتجأ - لتصحيح الصلاه مكان الإزالة - إلى مسأله «الترتب» بمعنى أن المولى أمر ب «الإزالة» مطلقاً، وبالصلاه مشروطاً بعصيان الأمر ب «الإزالة» بنحو الشرط المتأخر، أو بالعزم على عصيانه، بنحو الشرط المقارن. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام المحقق الخراساني رحمه الله.

٢- (٢) كان الأنسب أن يقول: «فلأنها بلا فائده». م ح - ي.

٣- (٣) واستشكل عليه رحمه الله بأن المصلحة الزائده التي تكون في الأمور به دون المأتى به إن لم تكن لازمه الاستيفاء، بل راجحته، فلا بد من أن يكون المأتى به أيضاً مأموراً به على وجه التخيير بين الفردين الذين أحدهما أفضل وأرجح، كالتخيير بين الصلاه في المسجد وفي البيت. وإن كانت لازمه الاستيفاء فلا وجه لعدم إمكان تداركها بالإعادة في الوقت. ويمكن أن يجاب عنه بأن المصلحة الزائده تكون لازمه الاستيفاء، إلا أن المكلف لا يقدر عليها بعد الإتيان بما يخالف الواقع، من الصلاه تماماً أو جهراً أو إخفاتاً، لتحقق التضاد بين الصلاه تماماً وقصراً، وكذا بين الصلاه جهراً وإخفاتاً، كتحققه بين «الصلاه» و «الإزالة»، وإن كان التضاد هناك محسوساً، وفي المقام غير محسوس، بل يكشف عنه النص والفتوى. والحاصل: أننا نلتزم بلزوم استيفاء المصلحة الزائده التي تكون في الصلاه المأمور بها، إلا أن المكلف لا يقدر عليه إلا فيما إذا لم يأت بعدلها وقسيمها، وأما إذا أتى به فلا يتمكن من الإتيان بالصلاه المأمور بها، ولو كان الوقت باقياً، لدلاله النص والفتوى على أنها صورته الصلاه، من دون أن تشتمل على المصلحة المطلوبه. منه مدّ ظله.

إن قلت: على هذا يكون كلٌّ منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبه لفسادها بلا كلام.

قلت: ليس سبباً لذلك، غايته أنه يكون مضاداً له، وقد حَقَّقنا في محلِّه أنَّ الضدَّ وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقُّف أصلاً. لا- يقال: على هذا فلو صَلَّى تماماً أو صَلَّى إخفاتاً في موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما لكأنت صلاته صحيحة، وإن عوقب على مخالفه الأمر بالقصر أو الجهر.

فإنه يقال: لا- بأس بالقول به لو دلَّ دليل على أنها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل، ولا بُعد أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالي العلم بوجوب شيء والجهل به كما لا يخفى (1)، إنتهى كلامه رحمه الله، وهو أجود الكلام في المقام.

ما أفاده كاشف الغطاء رحمه الله في التنصّي عن الإشكال

الجواب الثانى: هو ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمه الله من الالتزام بالأمر الترتيبى، وأنَّ الواجب على المكلف هو القصر مثلاً، وعند العصيان وترك الصلاة المقصوره - ولو لجهله عن تقصير بالحكم - يجب عليه الإتمام،

ص: ٣٨١

وسلك هذا الطريق أيضاً في مسأله الضدّ في تصحيح فعل غير الأهمّ من الواجبين إذا ترك المكلف الامتثال بالأهمّ (١). هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في المقام.

نقد كلام كاشف الغطاء من قبل الشيخ الأنصاري •

وناقش فيه الشيخ الأعظم رحمه الله بقوله:

ويردّه أنّ لا- نعقل الترتّب في المقامين، وإنّما يعقل ذلك فيما إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقّق معصيه الأوّل، كمن عصى بترك الصلاه مع الظهاره المائيه، فكلف لضيق الوقت بالترايبه (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام كاشف الغطاء من قبل المحقّق النائيني رحمه الله

لكن استشكل عليه المحقّق النائيني رحمه الله بإشكالين آخرين بقوله:

وفيه: أنّ المقام أجنبيّ عن الخطاب الترتّبي ولا- يندرج في ذلك الباب، لأنّه يعتبر في الخطاب الترتّبي أن يكون كلّ من متعلّق الخطابين واجداً لتمام ما هو الملاك ومناط الحكم بلا قصور لأحدهما في ذلك، ويكون المانع عن تعلّق الأمر بكلّ منهما هو عدم قدره على الجمع بين المتعلّقين في الامتثال، لما بين المتعلّقين من التضادّ، والمقام لا يكون من هذا القبيل، لعدم ثبوت الملاك في كلّ من القصر والتمام، وإلّا لتعلّق الأمر بكلّ منهما، لإمكان الجمع بينهما، وليس كالضدّين اللذين لا يمكن الجمع بينهما، فعدم تعلّق الأمر بكلّ منهما يكون كاشفاً قطعياً عن عدم قيام الملاك فيهما.

هذا، مع أنّه يعتبر في الخطاب الترتّبي أن يكون خطاب المهمّ مشروطاً

ص: ٣٨٢

١- (١) كشف الغطاء ١: ١٧١.

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٤٤٠.

بعضيان خطاب الأهم، وفي المقام لا يمكن ذلك، إذ لا يعقل أن يخاطب التارك للقصر بعنوان «العاصي» فإنه لا يلتفت إلى هذا العنوان، لجهله بالحكم، ولو التفت إلى عصيانه يخرج عن عنوان الجاهل ولا تصح منه الصلاة التامة، فلا يندرج المقام في صغرى الترتب.

والشيخ قدس سره كأنه سلم اندراج المقام في صغرى الترتب، ومنع عن الكبرى، حيث قال: «وفيه أنا لا نعقل الترتب» ولكن الحق منع الصغرى وتسليم الكبرى، كما أوضحناه في محله (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

ويرد على إشكاله الأول: أن العبادات مسائل تعبدية، وتشخيص تحقق التضاد وعدمه بينها إنما هو بيد الشارع، والصلاة التامة وإن لم تكن ضدًا للمقصوره (2) بحسب الوقت، لو سعت لكتبيهما، إلا أنهما يمكن أن تتضادا بحسب جهه اخرى، فإذا أمكن تحقق التضاد بينهما وكشف عنه النص والفتوى - كما في المقام - لم يتمكن المكلف من الجمع بينهما حتى في وسعه الوقت، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

فلا فرق بين «الصلاه» و «الإزالة» وبين «الإتمام» و «القصر» من حيث التضاد وعدم قدره المكلف على الجمع بينهما، فمن قال بصحة «الترتب» في تلك المسألة - كالمحقق النائيني رحمه الله - فلا بد من أن يلتزم بصحته هاهنا أيضاً.

وعلى إشكاله الثاني: أنه مبني على كون التكليف الترتبي بنحو الخطاب

ص: ٣٨٣

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٢٩٣.

٢- (٢) ذكر «القصر» و «الإتمام» إنما هو من باب المثال، وإلا فالبحث يعم «الجهر» و «الإخفات» أيضاً. م - ح - ي.

الشخصى، وأمّا إذا كان بغير الخطاب، كما إذا قال: «يجب على المسافر الكذائى صلاه القصر» ثمّ قال: «وإن عصى الأمر بالقصر لأجل الجهل ولو عن تقصير يجب عليه الإتمام» فلم يكن مستحيلاً، ضروره أنّ المصلّى لا يلتفت - حين الإتيان بالصلاه التامه - إلى هذين الدليلين، وبعد الإتيان بها وارتفاع جهله صار بصدد استعلام أنّ ما جاء به هل هو صحيح أو فاسد، فالتفت إلى كونه مصداقاً للعنوان المذكور فى الدليل الثانى.

وكذلك ما إذا كان بخطاب عامّ، كأن يقول: «يا أيها المسافرون صلّوا قصرًا» ثمّ يقول: «وإن عصيتم الأمر بالقصر لأجل الجهل ولو عن تقصير فصلّوا تماماً»، فإنّ هذا أيضاً لا يكون ممتنعاً، لأنّ المصلّى لا يلتفت إلى هذين الخطابين العامّين حين الإتيان بالصلاه التامه، وإن ارتفع جهله بعداً.

بيان ما هو الحقّ فى نقد القول بالترتب فى المقام

لكن يمكن المناقشه فى «الترتب» الذى قال به كاشف الغطاء رحمه الله بوجهين آخرين:

أ - أنّ دعوى «الترتب» تستلزم استحقاق عقوبتين فيما إذا خالف المكلف كلا التكليفين، وهذا لا يمكن الالتزام به فى المقام، فإنّ المسافر الذى ترك صلاتى القصر والتمام كليهما لا يستحقّ إلّاعقوبه واحده، لعدم كونه مكلفاً بأكثر من صلاه واحده.

على أنّ الالتزام بتعدّد العقاب يستلزم أن يكون الجاهل المقصر أسوء حالاً من العالم، فإنّ من علم بوجوب القصر عليه وتركها لا يستحقّ إلّاعقوبه

واحد بالاتفاق، لعدم جريان «الترتب» في حقه، بخلاف الجاهل الذي كلف فرضاً بتكليفين مترتبين ويستحق على تركهما عقابين اثنين.

بخلاف مسأله «الإزالة» و «الصلاه» في باب الضد، فإنه يجوز هناك القول بترتب استحقاق عقوبتين عند ترك كلا التكليفين.

والحاصل: أنه لا يمكن القول بالترتب في المقام، ولو قلنا بإمكانه في مسأله الضد.

ب - أن الأمر ب «المهم» في باب الترتب معلق على عصيان الأمر ب «الأهم»، وهذا وإن كان قابلاً للتصور في مسأله الضد، إلا أنه لا يتصور في المقام، فإن من دخل المسجد في وسعه وقت الصلاه والتفت إلى كونه نجساً وجب عليه الإزالة فوراً، فإن تركها في أول زمان إمكانها فقد تحقق العصيان، فيتوجه عليه الأمر بالصلاه بناءً على القول بالترتب.

بخلاف المقام، فإن «الأهم» هاهنا هو «صلاه القصر» التي هي من الواجبات الموسّعه، لا الفوريه، ولا يكاد يتحقق عصيان أمرها إلا بعد انقضاء وقتها الذي (1) ينقضى به وقت «المهم» أيضاً، فلا يعقل تعلق الأمر الترتبي بالصلاه التامه على تقدير عصيان الأمر بالصلاه المقصوره.

نعم، بناءً على كفايه العزم على عصيان الأمر بالأهم في تعلق الأمر بالمهم يمكن تصوير الترتب في المقام أيضاً.

والحاصل: أنه لا يمكن التفصي عن الإشكال بما التزم به الشيخ المحقق كاشف الغطاء من الأمر الترتبي، لامتناع الترتب في المقام، ولو بنينا على إمكانه في محلّه الذي هو مسأله الضد.

ص: ٣٨٥

١- (١) صفه للانقضاء، لا للوقت. م ح - ي.

الجواب الثالث: ما أفاده المحقق العراقي قدس سره فإنه بعد بيان الإشكال قال:

ولكن يمكن الذبّ عن الإشكال بالالتزام بتعدّد المطلوب، بأن يكون الجامع بين القصر والتمام، وكذا الجهر والإخفات مشتملاً على مرتبه من المصلحه الملزمه، ويكون لخصوصيه القصريه، وكذا الجهرية مصلحه زائده ملزمه أيضاً، مع كون المأتى به الفاقد لتلك الخصوصيه من جهه وفائه بمصلحه الجامع المتحقّق في ضمنه مفوّتاً للمصلحه الزائده القائمه بالخصوصيه القصريه أو الجهرية، بحيث لا يبقى مع استيفائها به مجال لتحصيل المصلحه الزائده القائمه بالخصوصيه، وذلك أيضاً لا بمناط العلّيه كى يلزم حرمة وفساده، بل بمناط المضادّه بين المصلحتين، ولو من جهه حدّيهما القائمين بالخصوصيات المفردة للطبيع، فإنه بهذا البيان يمكن الجمع بين صحّه المأتى به فى حال الجهل وتماّميته فى الوفاء بالفريضه الفعلية، وبين استحقاق العقوبه على ترك الواجب، حيث إنّ صحّه المأتى به وتماّميته إنّما هو لوفائه بمرتبته من المصلحه الملزمه القائمه بالجامع المتحقّق فى ضمنه وصيرورته بذلك مأموراً به بمرتبته من الأمر المتعلّق بالجامع ضمناً.

وأما استحقاق العقاب فهو من جهه تفويته للمصلحه الزائده القائمه بالخصوصيه القصريه، أو الجهرية والإخفائيه (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

ص: ٣٨٦

الفرق بين كلامي المحقق العراقي والخراساني •

وهذا وإن كان يقرب من جواب المحقق الخراساني رحمه الله المتقدم نقله من الكفاية، إلّا أنّهما يفترقان من جهات ثلاث:

أ - أنّ المحقق الخراساني قال بكون خصوص التمام ذا مصلحة ملزمه، لا الجامع بينه وبين القصر، كما قال به المحقق العراقي رحمه الله.

ب - أنّ المحقق الخراساني قال بعدم إمكان استيفاء المصلحة الزائده القائمه بالقصر لأجل التضادّ بينه وبين التمام، ولكنّ المحقق العراقي قال به لا - لذلك، بل لأنّه لا - يبقى مع استيفاء المصلحة المتحقّقه في الجامع مجال لتحصيل المصلحة الزائده القائمه بالخصوصيّة (1)، وذلك لعدم تحقّق التضادّ بين الطبيعي وفردّه.

ج - أنّ المحقق الخراساني لم يقل بكون الصلاه التامه مأموراً بها، بل هي مشتمله على مصلحة ملزمه من دون أن يتعلّق أمر بها، والمحقق العراقي قال بكون الجامع مأموراً به.

حول نظريته المحقق العراقي رحمه الله

أقول: صحّه هذا الجواب مبنيّ على صحّحه تعلّق الأمر بالمطلق والمقيّد كليهما، ولا - مانع منه إلّا القول بتضادّ الأحكام الخمسه التكليفيّه والقول بتماثلها فيما إذا كان الحكمان من سنخ واحد، فإنّه كما لا يجوز اجتماع الضدّين، كذلك لا يجوز اجتماع المثليين.

ص: ٣٨٧

١- (١) ويمكن تقريبه إلى الذهن بمثال عرفي، وهو أنّ المولى إذا كان عطشاناً، فطلب ماءً بارداً بنحو تعدّد المطلوب، بأن يكون أصل الماء مطلوباً له، وكونه بارداً مطلوباً آخر، فإذا أحضر العبد ماءً غير بارد وشربه المولى، لا يبقى بعد رفع عطشه به مجال لشرب الماء البارد الذي كان يرغب فيه أكثر من رغبته في أصل الماء. منه مدّ ظلّه.

ولكننا لا نقول بتضاد الأحكام ولا بتماثلها.

والشاهد على هذا أنه يمكن أن يأمر شخص بفعل شيء وينهى شخص آخر عنه، كما إذا أمر الوالد ولده بقتال العدو ونهته الوالده عنه، مع أنه لو كان بين الوجوب والحرمة، والأمر والنهي مصادةً لامتنع جمعهما في موضوع واحد ولو بإرادة شخصين، كما أنّ السواد والبياض الذين بينهما مصادةً حقيقيه لا يجتمعان في جسم واحد، وإن أراد شخص سواده وشخص آخر بياضه، فعلم من ذلك أنّ التضادّ الحقيقي الفلسفي إنّما يتحقق في الأمور الواقعيه، وأمّا الأمور الاعتباريه التي منها الأحكام الخمسه فلا يتحقق فيها التضادّ الفلسفي المانع من اجتماعها.

إن قلت: فما المانع من أن تكون صلاه الجمعه مثلاً واجبه ومحرمه؟

قلت: إنّما المانع منه عدم إمكان كونها ذات مصلحه ومحبوبه له تعالى وذات مفسده ومبغوضه له في آن واحد، لا التضادّ بين الأمر والنهي المتعلقين بها.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله في الجواب عن الإشكال أيضاً (1) تامّ، لعدم التماثل بين الأمرين المتعلق أحدهما بالجامع بين القصر والتمام، والآخر بخصوص القصر.

هذا تمام الكلام في الشبهات الحكميه، وقد عرفت عدم جريان البراءه فيها قبل الفحص.

البحث حول الفحص في الشبهات الموضوعيه

فهل الشبهات الموضوعيه أيضاً كذلك أم لا؟

ولابدّ من التكلّم هاهنا تارةً في البراءه العقليه، وأخرى في البراءه الشرعيه:

ص: ٣٨٨

١- (١) أي كما كان كلام المحقق الخراساني رحمه الله في ذلك تاماً. م ح - ي.

في ذلك

أمّا البراءة العقليّة - بناءً على جريانها في الشبهه الموضوعيّة (١) - : فسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» ذهب إلى عدم جريانها قبل الفحص، حيث قال:

فالحقّ فيها عدم معذوريّه الجاهل قبل الفحص عند العقل والعقلاء والوجدان، فلو قال المولى: «أكرم ضيفي» وشكّ العبد في أنّ زيداً ضيفه أو لا، فلا يجوز له المساهله بترك الفحص مع إمكانه، خصوصاً إذا كان رفع الشبهه سهلاً والمشتبه مهمّاً، وما قرع سمعك من معذوريّه الجاهل وقبح عقابه بلا سبب وحجّه فإنّما هو فيما إذا لم يكن الجهل في معرض الزوال، أو لم يكن العبد مقصراً في تحصيل أغراض مولاه.

نعم، بعدما استفرغ وسعه لكان لما ذكره من القاعده مجال.

وعليه فملاك صحّه العقوبه هو عدم جريان الكبرى العقليّة قبل الفحص والبحث (٢).

إنتهى كلامه، وهو صحيح متين في البراءة العقليّة.

وأما البراءة الشرعيّة: فتارةً نبحت عنها بالنسبه إلى الشبهات التحريميّة، وأخرى بالنسبه إلى الشبهات الوجوبيّة.

الشبهات التحريميّة وكلام الشيخ الأنصاري رحمه الله فيها

أمّا الشبهات التحريميّة: فذهب شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله إلى أنّه لا

١- (١) فإنّه مختلف فيه، فقال بعضهم بالجريان، وبعض آخر بعدمه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٣: ٤٣٣.

إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص فيها(١).

الحق في المسألة

أقول: نحن نسلم تحقّق الإجماع في المقام، لاعتمادنا بناقله، وهو الشيخ الأعظم، ولكنّه دليل لئبى لا إطلاق فيه، بل لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه، وهو في المقام ما إذا كان في الفحص مشقّه شديده، وأمّا إذا كان رفع الشبهه بالفحص سهلاً - كما إذا أراد شرب مايع في دار زيد ولكنّه شكّ في أنّه ماء أو خمر مع حضور زيد عنده وإمكان رفع الشكّ بالسؤال عنه - فلم يعلم تحقّق الإجماع على عدم لزوم الفحص هاهنا وجريان «كلّ شيء هو لك حلال»(٢) قبله.

نعم، إذا شكّ في الطهاره والنجاسه لا يجب عليه الفحص ولو كان سهلاً، بل يجوز إجراء قاعده الطهاره المستفاده من قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر»(٣) حتّى فيما إذا أمكن رفع الشبهه بمجرد النظر إلى المشكوك، كما إذا علم برطوبه ثوبه وشكّ في أنّه بول أو ماء، مع إمكان رفع الشكّ بالنظر إليه.

الشبهات الوجوبيه وكلام المحقّق النائيني رحمه الله فيها

وأما الشبهات الوجوبيه: ففصل المحقّق النائيني رحمه الله فيها بين ما لو لم يفحص لترك الواجب غالباً أو دائماً، فيجب الفحص فيه، كوجوب الحجّ المشروط بالاستطاعه، ووجوب الزكاه المشروط بالنصاب، فمن شكّ في وجوب الحجّ

ص: ٣٩٠

١- (١) فرائد الأصول ٢: ٤٤١.

٢- (٢) الكافي ٥: ٣١٣، كتاب المعيشه، باب النوادر، الحديث ٤٠.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٣: ٤٦٧، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

عليه لأجل الشك في استطاعته يجب عليه الفحص، ولا يجوز له التمسك بـ «حديث الرفع» وأمثاله، لأنه يستلزم ترك الحجج الواجب غالباً، لأنه قلماً يتفق علم الإنسان باستطاعته بدون الفحص، وهكذا مسأله الزكاه ونحوهما، فلو لم يجب الفحص في هذا النوع من الواجبات لكان تشريع وجوبها لغواً، فنعلم أنّ بين إيجابها ووجوب الفحص عن تحقق شرط وجوبها ملازمه عرفيه.

وبين (١) غيره من الواجبات، فلا يجب الفحص فيها، بل يجوز إجراء البراءه بدونها، لأنّ قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» (٢) مطلق يعمّ الشبهه الموضوعيه قبل الفحص وبعده، وعدم جواز التمسك به قبل الفحص يحتاج إلى دليل يقينه، وهو منتفٍ هاهنا، فنتمسك بإطلاقه (٣).

هذا حاصل ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله مع زياده توضيح منّا، وهو صحيح متين.

هذا تمام الكلام في وجوب الفحص وعدمه عند إجراء البراءه، وقد تعرّضنا للبحث في جميع جوانبه: من البراءه العقليه والنقليه، في جميع أنواع الشبهه:

حكيمه كانت أو موضوعيه، وجوبيه كانت أو تحريميه، خلافاً لسائر الأعلام والمحققين، حيث لم يتعرّض كلّ منهم إلّا لقطعه من هذا البحث الطويل الذيل.

ص: ٣٩١

١- (١) عطف على «بين ما لو لم يفحص». م ح - ي.

٢- (٢) الخصال: ٤١٧، باب التسعه، الحديث ٩.

٣- (٣) فوائد الأصول ٤: ٣٠١.

البحث في قاعده «لا ضرر»

اشاره

لا- بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعده «لا ضرر ولا ضرار» وإن كانت أجنبيّه عن المباحث الأصوليه، لكونها قاعده فرعيّه، أو حكماً حكومتيّاً صادراً عن الساحة النبويّه.

ودعوى اشتراط جريان البراءه بعدم استلزامه الضرر على الغير فاسده، لأنّ القاعده حاكمه على الأحكام الثابته للموضوعات بعناوينها الأوليه، فضلاً عن الثانويه، فلا- يبقى للبحث عن اشتراط البراءه بعدم الضرر مجال، إذ حيث لا- يجوز العمل بالطرق والأمارات لو استلزم الضرر على الغير لا يجوز العمل بالبراءه بطريق أولى.

ثم إن هذه القاعده مأخوذه من روايه متواتره لفظاً، ولو استشكل تواترها اللفظي فلا ينبغي التشكيك في تواترها المعنوي، فإنها مرويه بأسانيد مختلفه موجهه للقطع بصدور مضمونها، على أن بعضها موثقه.

وإليك هذه الروايات:

١ - ما رواه المشايخ الثلاثة أرباب الكتب الأربعة، ونقله عنهم الشيخ الحرّ في الوسائل، حيث قال:

محمد بن يعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن سمره بن جندب كان له عذق (١) في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، فكان يمرّ به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمره، فلمّا تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الأنصاري وما شكاه وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلمّا أبى ساومه (٢) حتى بلغ

ص: ٣٩٥

١- (١) العذق - بالفتح -: النخله. م ح - ي.

٢- (٢) ساوم بالسلعه: غالى بها. م ح - ي.

به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للأَنْصاري: اذهب فاقْلَعْها وارم بها إليه، فَإِنَّه لا ضرر ولا ضرار».

ورواه الصدوق بإسناده عن ابن بكير نحوه.

ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن محمد بن خالد مثله (١).

هذه الرواية موثقة ب «عبدالله بن بكير» فَإِنَّه فطحي ثقه.

٢ - ما رواه الكليني في كتاب المعيشة من الكافي، عن علي بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبدالله بن مسكان، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِنَّ سمره بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري، فقال له الأنصاري: يا سمره لا تزال تفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريق وهو طريقى إلى عذقى، قال: فشكا الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فأرسل إليه رسول الله، فأتاه، فقال له: إِنَّ فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يارسول الله أستأذن في طريقى إلى عذقى؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: خلّ عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال: فلك اثنان، قال: لا اريد، فلم يزل يزيده حتّى بلغ عشره أعداق، فقال: لا، قال: فلك عشره في مكان كذا وكذا، فأبى، فقال: خلّ عنه ولك مكانه عذق في الجنّة، قال: لا اريد، فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: إنك رجل مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، ثم أمر بها

ص: ٣٩٦

١- (١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٨، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

رسول الله صلى الله عليه وآله فقلعت، ثم رمى بها إليه، وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: انطلق فاغرسها حيث شئت» (١).

هذه الروايه مرسله كما ترى.

٣ - ما رواه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحسن الصيقل، عن أبي عبيده الحذاء، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان لسمره بن جندب نخله في حائط بني فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكاه، فقال: يا رسول الله إن سمره يدخل عليّ بغير إذني، فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرها» (٢) منه، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله فدعاه، فقال: يا سمره ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير إذني فتري من أهله ما يكره ذلك، يا سمره استأذن إذا أنت دخلت، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلاثه، قال: لا، قال: ما أراك يا سمره إلا مضاراً، اذهب يا فلان، فاقطعها واضرب بها وجهه» (٣).

الحسن بن زياد الصيقل مع كونه كثير الروايه لا يرى مدحه ولا ذمه في كتب الرجال ولكن عمل بروايته، وأبو عبيده الحذاء ثقه.

٤ - ما رواه ثقه الإسلام محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى، عن

ص: ٣٩٧

١- (١) الكافي ٥: ٢٩٤، كتاب المعيشه، باب الضرار، الحديث ٨.

٢- (٢) الحذر: هو امتناع القادر من الشيء لما فيه من الضرر. ويمكن أن يكون «حذر» بالخاء المعجمه والبدال المهمله - كما في الرسائل للإمام الخميني «مدّ ظلّه»، قاعده «لا ضرر»، الصفحه ٨ - وهو بمعنى «ستر اعدّ للجاريه في ناحيه البيت». م ح - ي.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٠٣، باب حكم الحریم، الحديث ٣٤٢٣، ووسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٧، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.

محمد بن الحسين، عن محمد بن عبدالله بن هلال، عن عقبه بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء» (١)، وقضى صلى الله عليه وآله بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، وقال: لا ضرر ولا ضرار» (٢).

٥ - ما رواه المشايخ الثلاثة ونقله عنهم الشيخ الحرّ في «وسائل الشيعة» حيث قال: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبدالله بن هلال، عن عقبه بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمسكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا أرقت الأرف» (٣) وحدت الحدود فلا شفعة».

ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يحيى مثله.

ورواه الصدوق بإسناده عن عقبه بن خالد، وزاد: «ولا شفعه إلّا لشريك غير مقاسم» (٤).

٦ - ما في كتاب إحياء الموات من مستدرك الوسائل عن دعائم الإسلام:

روينا عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن جدار الرجل وهو ستره بينه وبين

ص: ٣٩٨

١- (١) قال الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الرسائل، قاعده «لا ضرر»: ٩، التعليقه ١: هكذا في النسخ الموجوده عندي، وفي روايه عباده بن الصامت الآتيه، وقضى بين أهل المدينة في النخل «لا يمنع نفع بئر» وقضى بين أهل البادية إلخ، وهي أظهر، ولا يبعد تصحيف «نقع البئر» بذلك، لقربهما في الكتب العربي، وقوله: «لا يمنع» إلخ معناه كما في التذكرة وعن الشهيد: أنّ الماشيه إنّما ترعى بقرب الماء، فإذا منع من الماء فقد منع من الكلاء وحازه لنفسه، و «نقع البئر»: أي فضل البئر، كما في المجمع. م ح - ي.

٢- (٢) الكافي ٥: ٢٩٣، كتاب المعيشه، باب الضرار، الحديث ٦، ووسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٠، كتاب إحياء الموات، الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

٣- (٣) أرقت الأرف: أي حدت الحدود. م ح - ي.

٤- (٤) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٩٩-٤٠٠، كتاب الشفعة، الباب ٥ من أبواب الشفعة، الحديث ١ و ٢.

جاره سقط، فامتنع من بنيانه، قال: «ليس يجبر على ذلك، إلّا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى بحقّ أو بشرط في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل: استر على نفسك في حقك إن شئت، قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط، ولكنّه هدمه أو أراد هدمه إضراراً بجاره لغير حاجه منه إلى هدمه، قال: لا يترك، وذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لا ضرر ولا ضرار» وإن هدمه كلف أن يبنيه»^(١).

٧ - ما في كتاب إحياء الموات من المستدرك أيضاً عن دعائم الإسلام: قال:

روينا عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه، عن آباءه، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢).

٨ - وما في كتاب الفرائض والمواريث من الوسائل، عن الصدوق رحمه الله أنه قال:

قال النبي صلى الله عليه وآله: «الإسلام يزيد ولا ينقص».

قال: وقال عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً»^(٣).

ولابدّ من ذكر نكتتين حول الرواية:

الأولى: أنّها وإن كانت مرسله ظاهراً، لكنّ الصدوق حيث أسندها إلى النبي صلى الله عليه وآله بقوله: «قال النبي» مع شدّه احتياظه في إسناد الروايات إلى المعصوم، فهي حجّة، ولا بدّ من العمل بها، لأننا نقطع بأنّ روايتها كانت عند الصدوق، بحيث إنّ قطع بصدور الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله فقال: «قال النبي»

ص: ٣٩٩

١- (١) مستدرك الوسائل ١٧: ١١٨، كتاب إحياء الموات، الباب ٩ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.

٢- (٢) مستدرك الوسائل ١٧: ١١٨، كتاب إحياء الموات، الباب ٩ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٦: ١٤، كتاب الفرائض والمواريث، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٩ و ١٠.

ولم يقل: «روى عن النبي».

إن قلت: كون الرواه عنده ثقات لا يستلزم كونهم عندنا أيضاً ثقات.

قلت: كيف تعتمد على قول النجاشي أو الشيخ أو غيرهما في توثيق الرواه؟ فهكذا لا بدّ من الاعتماد بتوثيق الصدوق رحمه الله، سيما هذا النحو من التوثيق الذي يشعر بقطعه بصدور الروايه عن النبي صلى الله عليه وآله، فلا مجال للإشكال في سندها.

الثانيه: يمكن أن يكون قوله: «فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا- يزيده شراً» من تتمه الروايه، ويحتمل (1) أن يكون استنتاج الصدوق منها.

وعلى أيّ حال، معناه «أنّ المسلم يرث من الكافر، لأنّ الإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً» وهذا أيضاً معنى قوله صلى الله عليه وآله: «الإسلام يزيد ولا ينقص».

٩ - ما في كتاب «المعيشه» من الكافي، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن يزيد بن إسحاق شعر، عن هارون بن حمزه الغنوي، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل شهد بغيراً مريضاً وهو يباع، فاشتره رجل بعشره

ص: ٤٠٠

١- (١) ويؤيد هذا الاحتمال أنّ الصدوق رحمه الله كان هاهنا في مقام الاستدلال بالروايات على أنّ المسلم يرث من الكافر، لا في مقام صرف نقلها، ولأجل مزيد اطلاعك ننقل كلامه رحمه الله بتمامه، فإليك نصّ عبارته: باب «ميراث أهل الملل»: لا يتوارث أهل ملّتين، والمسلم يرث الكافر، والكافر لا- يرث المسلم، وذلك أنّ أصل الحكم في أموال المشركين أنّها فيء للمسلمين، وأنّ المسلمين أحقّ بها من المشركين، وأنّ الله عزّ وجلّ إنّما حرّم على الكفّار الميراث، عقوبه لهم بكفرهم، كما حرّم على القاتل، عقوبه لقتله، فأما المسلم فلائى جرم وعقوبه يحرم الميراث؟! وكيف صار الإسلام يزيده شراً؟! مع قول النبي صلى الله عليه وآله: ٥٧١٧ - «الإسلام يزيد ولا- ينقص». ومع قوله صلى الله عليه وآله: ٥٧١٨ - «لا- ضرر ولا إضرار في الإسلام». فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيده شراً، ومع قوله صلى الله عليه وآله: ٥٧١٩ - «الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه». والكفّار بمنزله الموتى، لا- يحجون ولا- يرثون. من لا- يحضره الفقيه ٤: ٣٣٤، كتاب الفرائض والمواريث، باب ميراث أهل الملل، الأحاديث ٥٧١٧ و ٥٧١٨ و ٥٧١٩. م ح - ٥.

دراهم، فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى أن البعير براء، فبلغ ثمنه دنانير، قال: فقال لصاحب الدرهمين: خذ خمس ما بلغ، فأبى، قال: اريد الرأس والجلد، فقال: «ليس له ذلك، هذا الضرار، وقد اعطى حقه إذا اعطى الخمس» (١).

وقال الشيخ في «الخلافة» مستدلاً على خيار الغبن: دليلنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا ضرر ولا ضرار» (٢).

وقال ابن زهره في باب خيار العيب: ويحتج على المخالف بقوله: «لا ضرر ولا ضرار» (٣).

وعن «التذكرة» في المسألة الأولى من باب خيار الغبن مرسلًا عن النبي صلى الله عليه وآله:

«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» (٤).

وعن نهايه ابن الأثير: فيه - أي في الحديث - : «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» (٥).

وفي مجمع البحرين: وفي حديث الشفاعة: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفاعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» (٦).

١٠ - ما عن مسند أحمد بن حنبل بروايه عباده بن الصامت في ضمن نقل قضايا كثيره عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «وقضى أن لا ضرر ولا ضرار» (٧).

ص: ٤٠١

١- (١) الكافي ٥: ٢٩٣، كتاب المعيشه، باب الضرار، الحديث ٤.

٢- (٢) الخلافة ٣: ٤٢، كتاب البيوع، مسأله ٦٠، خيار الغبن.

٣- (٣) غنيه النزوع، قسم الفروع: ٢٢٣.

٤- (٤) تذكرة الفقهاء ١١: ٦٨.

٥- (٥) النهايه في غريب الحديث والأثر: مادّه «ضرر».

٦- (٦) مجمع البحرين: مادّه «ضرر».

٧- (٧) المسند ٨: ٤١٩، الحديث ٢٢٨٤٢.

ويعلم ممّا نقل عن ابن الأثير وأحمد بن حنبل أنّ الحديث مروى من طرق العامّة أيضاً.

هذه عمده الأخبار التي تكون مدركاً لقاعده «لا ضرر»، وأعرضنا عن نقل كلّها لأجل الاختصار، وبملاحظه هذه الأخبار يحصل لنا الوثوق بصدور مدرك القاعده عن المعصوم عليه السلام.

تحليل أخبار الباب

فلا ينبغي الشكّ في صدور جملة «لا ضرر ولا ضرار» عن النبيّ صلى الله عليه وآله إجمالاً، وإن لا نعلم صدور «في الإسلام» أو «على مؤمن» عقبيها، فإنّنا بملاحظه الأخبار نقطع بصدور أصل الجملة مع قطع النظر عن خصوصياتها وقبورها، لأنّها متواتره معنئ.

وكذلك لا ينبغي الشكّ في أنّها صدرت في قضيه «سمره بن جندب» لأنّها ذكرت في الروايات المشتمله على قصّه «سمره» بعنوان التعليل، فلا يحتمل استقلالها وعدم ارتباطها بالقصّه.

وإنّما الإشكال في موضعين:

أحدهما: أنّها هل صدرت مستقلّة أيضاً أم لا؟

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المسأله

ذهب المحقّق النائيني رحمه الله (1) إلى صدورها كذلك، حيث قال:

ص: ٤٠٢

١- (١) في آخر تقريرات «البيع» للمحقّق النائيني رحمه الله رسالتان: إحداهما: في حكم اللباس المشكوك فيه بقلم النائيني رحمه الله نفسه، والأخرى: في قاعده «لا ضرر» بقلم تلميذه الشيخ موسى الخوانساري مقرّر بيعه، ويحتمل أن تكون رساله «لا ضرر» من إفادات النائيني رحمه الله بتقرير الشيخ موسى، ويحتمل أن تكون من إفادات الشيخ موسى نفسه، لكنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل. منه مدّ ظلّه.

والظاهر أنه ورد على وجهين:

أحدهما: مستقلاً من دون كونه ذليلاً لقضيته وكبرى لصغرى خارجيه.

وثانيهما: أنه ورد كبرى لصغرى خارجيه، كما في ذيل قضيته خاصه.

أمّا الأول: فقد نقله شيخنا «مدّ ظلّه» عن دعائم الإسلام، فقال: فيه خبران مرويان عن الصادق عليه السلام يتضمّن كلّ منهما حكاية «لا ضرر ولا ضرار» عن النبيّ صلى الله عليه وآله بلا تعرّض لقضيته «سمره» ونحوها، وفي الوسائل في باب ثبوت «خيار الغبن» أيضاً نقل هاتين الجملتين مع زياده «على مؤمن» بلا تعرّض لقضيته اخرى، ولكن حيث إنّ بناء صاحب الوسائل على تقطيع الأخبار فالظاهر أنّ ما نقله في هذا الباب هو الذي نقله في ذيل قضيته «سمره» في كتاب إحياء الموات.

وعلى أيّ حال، وروده مستقلاً على الظاهر ممّا لا- إشكال فيه، فإنّ في نهايه ابن الأثير، والتذكرة، والعبارة التي نقلناها عن الوسائل (١) ناقلاً عن الصدوق لم يذكر في ذيل قضيته (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

أقول: لا دليل على وروده مستقلاً، لأنّ ما نقل بنحو الاستقلال ظاهراً يمكن أن يكون قطعه من قصّه «سمره بن جندب» أو قصّه «فضل الماء» أو غير ذلك.

ص: ٤٠٣

١- (١) الظاهر أنه أراد ما نقلناه في ص ٣٩٩ تحت رقم ٨. م ح - ي.

٢- (٢) منيه الطالب في حاشيه المكاسب ٢: ١٩٣.

ثانيهما: أنها هل صدرت في ضمن قصه اخرى غير قصه «سمره بن جندب» أم لا؟

ظاهر روايه عقبه بن خالد التي نقلناها تحت الرقم ٤ صدور «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بقصه «فضل الماء والكلاء» لأجل «الفاء» التي تدلّ على التعليل، لكن في بعض النسخ روى «وقال» بدل «فقال»، وعليه فلا دليل على صدورهما مرتبطه بالقصه.

في ارتباط حديث «لا ضرر ولا ضرار» بمسأله الشفعه

وأما روايه «الشفعه» التي نقلناها تحت الرقم ٥ فلا ظهور لها في ارتباط قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بقصه الشفعه وصدوره تعليلاً لها أصلاً، فإنّ الروايه خاليه عمّا يدلّ على التعليل.

على أنّ القول بكون الضرر على الشريك موجباً للشفعه يستلزم فقهاً جديداً وإشكالات متعدده، فإنّه لو كان بمنزله العله للحكم لزم كونها معّممه ومخصّصه، فيلزم من تعليل الشفعه ب «لا ضرر ولا ضرار»:

أولاً: اختصاصها بما إذا كان بيع الشريك حصّته ضرراً على الشريك الآخر، وهذا لا يقول به أحد، فإنهم اتفقوا على ثبوت حقّ الشفعه للشريك، وإن لم يتضرّر ببيع الشريك الآخر حصّته.

وثانياً: ثبوت حقّ الشفعه للشريك في موارد توجه الضرر إليه من البيع، وإن كانت الشركه بين ثلاثه أو أكثر، مع أنّهم اتفقوا على اختصاص الشفعه بما إذا كانت الشركه بين اثنين، وأنّه لو باع واحد من الشركاء الثلاثه رابعاً حصّته لا يثبت للشريكين الآخرين حقّ الشفعه.

وثالثاً: ثبوت حقّ الشفعه في غير البيع من المعاملات أيضاً فيما إذا تضرّر

الشريك الآخر بتلك المعامله، ولم يقل به أحد.

ورابعاً: أن يثبت حقّ الشفعه وإن لم يكن شركه في البين إذا كان البيع موجباً لضرر الجار، كما إذا باع زیداً داره وهو فاسق معتاد بشرب الخمر وغيره ويؤذى جيرانه، ففضيّه كون «لا- ضرر ولا- ضرار» تعليلاً للشفعه ثبوتها هاهنا أيضاً، فلا بدّ من القول بجواز تملك الجار الدار وإعطائه زیداً ثمنها، مع أنّه لم يقل به أحد.

وخامساً: أن لا- يجوز للرجل بيع داره مثلاً لو لم يرتض به أهله وكان عدم رضائتهم بحيث يوجب المرض أو الهّم الشديد، ولو باع فلا بدّ من القول بجواز الفسخ لأهله، فإنّ المرض والهّم ضرر عليهم، ولم يقل أحد في هذا المورد وأمثاله بعدم جواز البيع، ولا بجواز الفسخ للأهل على تقدير تحقّقه.

وسادساً: أن لا يجوز للإنسان إعطاء أكثر أمواله أحد أولاده بهبه أو صلح أو غيرهما، لأنّه ضرر على سائر الأولاد، ولو فعل فلا بدّ من القول بجواز الفسخ لهم، مع أنّه لم يقل أحد بعدم جواز الإعطاء، ولا بجواز الفسخ لسائر الأولاد على تقدير تحقّق الإعطاء. إلى غير ذلك من الإشكالات التي يوجب الالتزام بها فقهاً جديداً.

وهذه الإشكالات ناشئه عن كون العله معّمه ومخصّصه، فلا يجوز القول بكون «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بالشفعه وعله لثبوتها. أضف إلى ذلك: أنّ الضرر الناشئ عن الشركه الثانيه يندفع بجواز الفسخ والردّ إلى الشركه الأولى، فلمّ يجوز له تملك حصّه الشريك؟

وبعبارة اخرى: إنّ لحقّ الشفعه مرحلتين:

أ - تزلزل البيع بجواز فسخه من قبل الشريك، مع قطع النظر برجوع المبيع بعد الفسخ إلى البائع أو إلى الشريك الفاسخ.

ب - رجوع المبيع بالفسخ إلى الشريك الفاسخ.

والذى يرتبط ب «لا ضرر ولا ضرار» هو المرحلة الأولى، لا الثانية، لأن الضرر المتوجه من الشركه الثانيه إلى الشريك الأول يندفع بمجرد تزلزل البيع، بجعل الخيار له وإن رجع المبيع إلى البائع وتحققت الشركه الأولى، فلا مجال لكون قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» عله لجواز إرجاع الشريك الأول المبيع إلى نفسه الذى به قوام حق الشفعه.

كلام شيخ الشريعه الاصفهاني رحمه الله فى المسأله

ولقد أصرَّ العلامه شيخ الشريعه الاصفهاني قدس سره بأن الحديثين (1) لم يكونا حال صدورهما عن النبي صلى الله عليه وآله مذيّلين بحديث «الضرر» وأن الجمع بينهما وبينه وقع من الراوى بعد صدور كل فى وقت خاص به.

وعمده ما استدلّ به لهذه الدعوى هو أنه يظهر بعد التروى والتأمل التام فى الروايات أن الحديث الجامع لأقضية رسول الله صلى الله عليه وآله فى مواضع مختلفه وموارد متشتمته كان معروفاً بين الفريقين، أما من طرقنا فبروايه عقبه بن خالد عن الصادق عليه السلام، وأما من طرق أهل السنّه فبروايه عباد بن صامت.

ثم روى قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله عن مسند أحمد بروايه عباد، وبرواياتنا عن أبى عبدالله عليه السلام ثم قال:

قد عرفت بما نقلنا مطابقه ما روى من طرقنا لما روى من طرق القوم من روايه عباد من غير زياده ونقيصه، بل بعين تلك الألفاظ غالباً، إلّا الحديثين الأخيرين المرويين عندنا بزياده قوله: «لا ضرر ولا ضرار»، وتلك المطابقه

ص: ٤٠٦

١- (١) أى ما ورد من طريق عقبه بن خالد فى قضيه «الشفعه» وقضيه «عدم منع فضل الماء». م ح - ى.

بين الفقرات مما يؤكد الوثوق بأن الأخيرين أيضاً كانا مطابقين لما رواه عباده، من عدم التذييل بحديث «الضرر».

وقال أيضاً: والذي أعتقده أنها كانت مجتمعه في روايه عقبه بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام كما في روايه عباده بن صامت، إلّا أنّ أئمه الحديث فرّقوها على الأبواب (١).

هذا حاصل كلام العلّامة شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله.

والمحقّق النائيني رحمه الله أيّده في كون أقضيه رسول الله صلى الله عليه وآله مجتمعه في روايه عقبه بن خالد وفرّقها أئمه الحديث على أبواب الفقه بأنّ سند الروايات المتعدّده المنقوله عن عقبه بن خالد واحد، وهو «محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عبدالله بن هلال، عن عقبه بن خالد» فبملاحظه وحده السند يحصل لنا الوثوق بأنّ كلّها كانت روايه واحده، وأنّ أئمه الحديث فرّقوها ووضعوا كلّ قضاء في باب المناسبه له (٢).

نقد كلام شيخ الشريعة من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

واستشكل عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:

أقول: إنّه قدس سره قد نقل من قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله من طرق القوم بروايه «عباده» عشرين قضيه تقريباً، ونقل من طرقنا بروايه عقبه بن خالد ستّ أو سبع، اثنتان منهما قضيه الشفعه وعدم منع فضول الماء، وقد تفحصت في الأخبار الحاكيه لقضايا رسول الله صلى الله عليه وآله من طرقنا، فوجدت أنّ غالبها غير منقوله بروايه عقبه بن خالد، وهو أيضاً غير متفرّد غالباً فيما نقله، فكيف يمكن

ص: ٤٠٧

١- (١) قاعده «لا ضرر» - لشيخ الشريعة الاصفهاني - : ١٩.

٢- (٢) منيه الطالب في حاشيه المكاسب ٢: ١٩٤.

مع ذلك دعوى الوثوق بأنّ قضاياه كانت مجتمعه في روايه عقبه بن خالد، ففرّقوها أئمه الحديث على الأبواب، فمن راجع الأخبار الحاكيه لقضايا رسول الله ورأى أنّ عقبه بن خالد لم ينقل إلّانادرًا من قضاياه ولم يكن في نقل تلك النوادر متفرّدًا غالبًا، يطمئنّ بخلاف ما ادّعى ذلك المتبحّر، فلو كان لنا مجال واسع لروينا الروايات المتضمّنه لقضايا رسول الله حتّى تجد صدق ما ادّعيناه.

هذا مع أنّه بناءً على أن يكون التجزيه على الأبواب من فعل أئمه الحديث لا معنى لتكرار «لا ضرر» في ذيل قضيتين، فإنّ عقبه بن خالد لم يذكر حينئذٍ تلك القضية إلّامرّه واحده.

وأما ما قيل في تأييد قوله بأنّ سند الكليني إلى «عقبه» في جميع القضايا المنقوله منه واحد ففي غايه السقوط، لأنّ الطريق إلى أرباب الكتب والأصول من أصحاب الجوامع قد يكون واحداً وقد يكون متعدّداً، فوحده طريقهم إلى كتب الرواه لا تدلّ على اجتماع رواياتهم كما هو واضح، فحينئذٍ بقي الروايتان المذيلتان بحديث «لا ضرر» في قالب الإشكال (1).

هذا كلام سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» ونعم الكلام.

وحاصله: أنّ روايه «عقبه» حيث لا تكون جامعه لجميع أفضيه رسول الله صلى الله عليه وآله فكيف يمكن قياسها بروايه «عباده» الجامعه، وادّعاء مطابقه ألفاظها ثمّ استنتاج أنّ قضيه «لا ضرر ولا ضرار» كانت قضاءً مستقلّاً في روايه «عقبه» غير مرتبط بقضيه «الشفعه» و «عدم منع فضل الماء والكلاء» كما أنّها منقوله بنحو قضاء مستقلّ في روايه «عباده»!

على أنّ حديث «لا ضرر ولا ضرار» لو لم يرتبط في الأصل بقضيه

ص: ٤٠٨

«الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والكلاء» وتحقق تذييلها به من جهة التقطيع، لم يعقل تكراره، فالتكرار دليل على كونهما مذيّلين به في روايه «عقبه».

بيان ما هو الحقّ في المقام

لكنّا نمنع ارتباطه بهما وكونه علّه لهما من جهات اخر ذكرناها آنفاً فراجع.

على أنّ «محمّد بن عبدالله بن هلال» ضعيف، فلا يجوز الاعتماد بخبره في كون قضيه «لا ضرر ولا ضرار» علّه لقضيه «الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والكلاء».

على أنّ «لا ضرر ولا ضرار» يلائم الحكم التحريمي، لا التنزيهي، مع أنّ المشهور قال بكراهه منع فضل الماء والكلاء، لا بحرمة، وبأنّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء» حكم تنزيهي لا تحريمي.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا ريب في صدور «لا ضرر ولا ضرار» عن النبيّ صلى الله عليه و آله، ولا ريب أيضاً في كون قصّه «سمره بن جندب» مذيّله به، وأمّا صدوره بنحو الاستقلال أو في ذيل قضيه اخرى أيضاً فلا دليل عليه.

إن قلت: إنّ عباده بن صامت رواه بنحو قضاء مستقلّ.

قلت: روايته ليست بحجّه عندنا، لأنّها مروية بطريق العامّة.

كلام حول تذييل الحديث بقيد «على مؤمن» أو «في الإسلام»

بقي البحث في كون قيد «على مؤمن» و «في الإسلام» من الحديث وعدمه.

أمّا الأوّل: فلا دليل على صدوره من النبيّ صلى الله عليه و آله في ذيل «لا ضرر ولا

ضرار»، لأنّ روايته مرسله (١) لا اعتبار بها في إثبات هذا القيد.

نعم، لولا- الإرسال لتقدّمت على الأخبار الخالية عن هذا القيد، لتقدّم «أصالة عدم الزيادة» على «أصالة عدم النقيصه» في مقام الدوران.

وأما الثاني: فلا اعتماد بما رواه العامه مثل ابن الأثير في النهايه، من قوله:

«في الحديث: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» فإنّ الأخبار المنقوله بطرق العامه ليست بحجّه عندنا.

وأما مرسله (٢) الصدوق فهي وإن كانت حجّه بالتقريب الذي ذكرنا آنفاً، إلّا أنّنا نحتمل أن تكون تلك الزيادة من بعض النسخ، ومنشأ الاشتباه كلمه «فالإسلام» في جملة «فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً» فإنّ كثيراً ما يتفق للكاتب أن يقع نظره على كلمه، فيكتبها مرّتين، ثم بعد هذا الاشتباه والتكرار صحّح النسخه بعض من تأخّر عنه بطنه، فبدّل «الفاء» ب «في» وغفل عن كونه من قبيل الغلط في التكرار.

فعلى هذا: لا دليل على صدور قيد «على مؤمن» أو «في الإسلام» عن النبي صلى الله عليه وآله في ذيل حديث «لا ضرر».

كلام حول مفردات الحديث

هل «الضرر» و «الضرار» بمعنى واحد، والتكرار للتأكيد، أو بينهما فرق؟

وعلى الثاني فهل الفرق ذاتي وجوهري، أو ما هو بين الثلاثي والمفاعله؟ فيكون «الضرار» بين اثنين دون «الضرر».

ص: ٤١٠

١- (١) راجع ص ٣٩٦، الخبر المنقول تحت الرقم ٢.

٢- (٢) راجع ص ٣٩٩، الخبر المنقول تحت الرقم ٨.

ولا بدّ من النظر إلى قول اللغويين فيهما أولاً، ثمّ إلى موارد استعمالات «الضرار» في الكتاب والسنة ثانياً، ليُتضح الحال، وإن كان المعتمد ما استعمل فيه في الكتاب والسنة، سواء كان مطابقاً لقول أرباب اللغة أم لا.

أمّا قول اللغويين: فاليك نمازج منه:

١ - ففي الصحاح: الضرّ: خلاف النفع، وقد ضرّه وضرّه بمعنى، والاسم:

الضرر، ثمّ قال: والضرار: المضارّه (١).

هذا ظاهر في كونهما بمعنى واحد من جميع الجهات، ويحتمل أن يكون مراده من قوله: «بمعنى» عدم فرق جوهرى بينهما، وإن كان «الضرار» بين اثنين وبمعنى مجازاه ضرر الغير، دون «الضرر» فإنّه ابتداء الفعل، ولكنّه خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر كلامه عدم الفرق بينهما أصلاً.

٢ - وفي القاموس: الضرر: ضدّ النفع، وضرّه يضارّه ضراراً، ثمّ قال:

والضرر: سوء الحال، ثمّ قال: والضرار: الضيق.

ولا يبعد أن يكون مراده من «سوء الحال» الضرر المالى والجسمى، ومن «الضيق» الضرر الروحى.

ويؤيده أنّه لو أراد من الأوّل مطلق سوء الحال، ولو كان روحياً، ومن الثانى مطلق الضيق، ولو كان مالياً وجسمياً، لم يظهر بينهما فرق، وظاهره الفرق بينهما.

وعلى هذا فكان الفرق بينهما ذاتياً وجوهرياً، وهذا هو الذى يستفاد من القرآن والأحاديث كما سيأتى.

٣ - وفي المصباح المنير: ضرّه، يضرّه، من باب قتل إذا فعل به مكروهاً،

ص: ٤١١

١- (١) الصحاح: مادّه «الضرّ».

وأضّرَّ به، يتعدَّى بنفسه ثلاثياً، وبالباء رباعياً، والاسم: «الضرر»، وقد اطلق على نقص يدخل الأعيان، وضارّه مضارّه وضراراً: بمعنى «ضّرّه»^(١).

وهذا صريح في كونهما بمعنى واحد، وأنه لا فرق بينهما أصلاً.

وقوله: «يتعدَّى بنفسه ثلاثياً، وبالباء رباعياً» يعني لو بقى على كونه ثلاثياً مجرداً لكان متعدّياً بنفسه، فيقال: «ضّرّه» ولو كان من باب الإفعال الذى هو على أربعة أحرف لكان لازماً ومحتاجاً لتعديته إلى الباء، بخلاف ما هو الغالب فى باب الإفعال، فيقال: «أضّرَّ به» ولا يقال: «أضّرّه».

٤ - وفى النهايه لابن الأثير: فى الحديث: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»، الضّر: ضدّ النفع، ضّرّه يضّرّه ضراً وضراراً، وأضّرَّ به يضّرّ إضراراً، فمعنى قوله: «لا ضرر» أى لا يضّرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه، والضرار:

فعل^(٢)، من «الضرر»: أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه، والضرر: فعل الواحد، والضرار: فعل الاثنين، والضرر: ابتداء الفعل، والضرار:

الجزاء عليه، وقيل: الضرر: ما تضّرَّ به صاحبك وتنتفع به أنت، والضرار: أن تضّرّه من غير أن تنتفع به، وقيل: هما بمعنى، وتكرارهما للتأكيد.

فالفرق بينهما - على ما اختاره ابن الأثير - أنّ الضرر: فعل الواحد وابتداء الفعل، والضرار: فعل الاثنين والجزاء عليه من دون أن يكون بينهما فرق فى أصل المعنى.

وقوله: «فمعنى قوله: لا ضرر: أى لا يضّرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه» صريح فى كون «لا» فى الحديث بمعنى النهى، مع أنّ المشهور أنّه لنفى

ص: ٤١٢

١- (١) المصباح المنير: مادّه «الضرر».

٢- (٢) أى من باب المفاعله. منه مدّ ظلّه.

الجنس، لا للنهي.

وأما الآيات والأخبار: فيستفاد منهما أنّ «الضرار» هو الضرر الاعتقادي والعرضي والروحي، لا الضرر المالى والجسمي الذي هو معنى «الضرر»، ولا هو بين الاثنين، في مقابل «الضرر».

١ - قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ» (١).

لا- ريب في أنّ المنافقين كانوا بصدد إيجاد الضرر الاعتقادي على المؤمنين والتفريق بينهم وجعلهم في تزلزل روعي بعمارتهم هذا المسجد الذي سمي في القرآن ضراراً، ولم يصل إلى المؤمنين ضرر مالى ولا جسمي بعماره هذا المسجد، ولا أنّ المؤمنين أضروا بالمنافقين كي يكون الضرر في الآية بين الاثنين.

٢ - وقال تعالى أيضاً: «وَلَا تُمَسِّكُوهُمْ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» (٢).

في تفسير هذه الآية روايات نذكر إحداها، وهي:

ما عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته ثم يراجعها وليس له فيها حجه، ثم يطلقها، فهذا الضرر الذي نهى الله عز وجل عنه، إلّا أن يطلق ثم يراجع، وهو ينوى الإمساك» (٣).

فالمراد من «الضرار» في الآية أن يراجع الرجل زوجته المطلقة، لا بقصد الإمساك، بل بقصد أن يطلقها ويراجعها ثانياً ويجعلها في معرض الطلاق

ص: ٤١٣

١- (١) التوبة: ١٠٧.

٢- (٢) البقرة: ٢٣١.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٧١: ٢٢، كتاب الطلاق، الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، الحديث ١.

الثالث الذى يحرم فيه المراجعة، أو الطلاق التاسع الموجب لتحريمها عليه أبداً.

ولا ريب فى أن هذا ضرر روحى، لا ضرر مالى ولا جسمى، فإن الرجل إنما يجعلها بهذا العمل فى الاضطراب وتشويش الخاطر.

ولا ريب أيضاً فى عدم كونه بين الاثنين، ولا جزءاً على ضرر، لأنه لم يتضرر من قبل المرأة أصلاً.

٣ - وقال أيضاً: «لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ» (١).

وفيه تفسيران:

أ - لا يضار الأب الأم بنزع الولد عنها، ولا تضار الأم الأب فلا ترضعه (٢).

ب - ما روى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «لا- ينبغى للرجل أن يمتنع من جماع المرأة، فيضار بها إذا كان لها ولد مرضع، ويقول لها: لا أقربك، فإنى أخاف عليك الجبل فتقتلى» (٣) ولدى، وكذلك المرأة لا يحل لها أن تمتنع على الرجل، فتقول: إنى أخاف أن أحبل، فأقتل (٤) ولدى، وهذه المضارّه فى الجماع على الرجل والمرأة» (٥). الحديث.

ونحوه ما روى عن أبى الصباح الكنانى، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل: «لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ» فقال: «كانت المراضع ممّا تدفع إحداهنّ الرجل إذا أراد الجماع، تقول: لا أدعك، إنى أخاف

ص: ٤١٤

١- (١) البقره: ٢٣٣.

٢- (٢) مجمع البحرين: مادّه «ضرر».

٣- (٣) (٤) فى الوسائل: «فتغىلى» و «فأغىل» - غالت المرأة ولدها: أرضعته وهى حامل - لكن فى تفسير القمى الذى هو المصدر الأصلى «فتقتلى» و «فأقتل». م ح - ى.

٤- (٤)

٥- (٥) وسائل الشيعه ٤٥٨:٢١، كتاب النكاح، الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢، وتفسير القمى ١: ٧٦.

أن أحبل فأقتل ولدى هذا الذى ارضعه، وكان الرجل تدعوه المرأة، فيقول:

أخاف أن اجامعك فأقتل ولدى، فيدعها، فلا يجامعها، فنهى الله عزّ وجلّ عن ذلك، أن يضارّ الرجل المرأة والمرأة الرجل»(١).

وعلى أىّ حال لا يكون «الضرار» فى الآيه بين الاثنين، لأنّه إن كان من قبل المرأة لا يتوجّه إليها من قبل الرجل ضرر أصلاً، وإن كان العكس فالعكس، سواء قلنا بالتفسير الأوّل، أو الثانى، ولا يكون أيضاً بمعنى الضرر المالى أو الجسمى، لأنّه على التفسير الأوّل: تضيق روحى إمّا على المرأة بنزع الرجل ولدها عنها، وإمّا على الرجل بعدم إرضاع المرأة إياه، ولا ريب فى أنّ هذا يرتبط بالعاطفه، لا المالى أو النفس، وعلى الثانى: تضيق يرتبط بإطفاء الغريزه الشهويّه إمّا عليها بأن لا يجامعها الرجل، وإمّا عليه بامتناعها عنه.

وهاهنا آيات اخر استعمل فيها أيضاً «الضرار» الذى هو مفاعله الضرر(٢).

فأنضح من الآيات والروايات وكلام بعض أرباب اللغه(٣) أنّ غالب موارد استعمال «الضرار» وتصاريفه هو التضيق وإيصال المكروه والحرّج والتكلف وأمثالها، كما أنّ الشائع فى الضرر والضرر والإضرار هو استعمالها فى المالى والنفس، فبينهما تفاوت معنوى، فلا يكون «لا ضرار» فى الحديث تأكيداً ل «لا ضرر».

ص: ٤١٥

١- (١) الكافى ٤: ٤١، كتاب العقيقه، باب الرضاع، الحديث ٦، ووسائل الشيعه ٢١: ٤٥٧، كتاب النكاح، الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ١.

٢- (٢) كقوله تعالى فى سورة البقره، الآيه ٢٨٢: «وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» وقوله فى سورة النساء، الآيه ١٢: «مِنْ مَّ بَعْدِ وَصِيَّهِ يُوصى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ». م، ح - ي.

٣- (٣) مثل ما ذكر من القاموس. م ح - ي.

والضرر الواصل إلى الأنصاري في قصه سمره بن جندب أيضاً لم يكن مربوطاً بالمال أو النفس، بل أوقعه سمره في اضطراب روحى بدخوله في الدار من غير استئذان وإطلاعه على أهله، ولم يضره الأنصاري حتى يكون بين الاثنين أو جزاءً عليه، ومع ذلك قال صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار».

إن قلت: هذا لا يدل على كون عمل سمره داخلياً في «الضرار» إذ يمكن دخوله في «الضرر»، نعم، لو اكتفى صلى الله عليه وآله عقيب القصه ب «لا ضرار» لعلم كون عمله «ضراراً» ولكنه صلى الله عليه وآله حيث قال: «لا ضرر ولا ضرار» فالدخول في كل منهما محتمل، فلم يثبت انحصار «الضرر» بالضرر المالى والنفسى، لاحتمال شموله لقصه سمره مع الأنصاري، وإنما هي تضييق روحى، ولم يثبت أيضاً انحصار «الضرار» بغيرهما، لاحتمال كونه في الحديث بمعنى الضرر المالى أو الجسمى، ولا عدم كونه بين الاثنين، لاحتمال كونه في الحديث بين الاثنين.

قلت: لا يكون عمل سمره داخلياً في قوله: «لا ضرر»، بل في قوله: «لا ضرار»، لأنه صلى الله عليه وآله قال على ما فى المرسله: «إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن» ولم يقل: «إنك رجل ضار» حتى يصلح لدخول عمله فى «لا ضرر».

وأيضاً قال صلى الله عليه وآله ما فى روايه أبى عبيده الحذاء: «ما أراك يا سمره إلا مضاراً» ولم يقل: «إلا ضاراً».

البحث حول مفاد الجملة التركيبية

قد عرفت أن المستفاد من كلام ابن الأثير أن «لا» فى الحديث للنهى، حيث قال: «فمعنى قوله: لا ضرر، أى لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه، والضرار: فعال من الضر، أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه».

وفيه: أنّ الأمر والنهي يختصان بالفعل، وكلّ من الضرر والضرار اسم (١)، ولا يمكن النهي عن الاسم، وتفسيرهما بالفعل - كما فعله - تحكّم.

فلا يكون «لا» للنهي، بل لنفي الجنس كما عليه المشهور.

وحيثُ قدّ فهل يمكن إرادته الحقيقيه من الجملة أم لا؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله: لا يمكن إرادته الحقيقيه منها، إذ لا يمكن إنكار وجود الضرر في الإسلام، فلا بدّ من إرادته المجاز، وهو نفي تشريع الضرر، بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه ضرر على أحد، تكليفيّاً كان أو وضعيّاً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون، فينتفى بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعه للشريك، وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلّا بثمان كثير، وكذلك سلطنه المالك على الدخول إلى عذقه وإباحته له من دون استيذان من الأنصاري (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

أقول: هذا الاستعمال إمّا أن يكون من قبيل قيام المسبّب مقام السبب، فإنّ الضرر والضرار مسببان عن الحكم الضرري المنفي حقيقه، أو من باب المجاز في الحذف، فلا بدّ من تقدير شيء مناسب قبل الضرر والضرار (٣)، أو من قبيل الحقيقيه الادّعائيه التي قال بها السكاكي في الاستعاره، بناءً على جريانها في المجاز المرسل أيضاً.

ص: ٤١٧

١- (١) «الضرر» مصدر أو اسم مصدر، و «الضرار» مصدر باب المفاعله. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٤٦٠.

٣- (٣) كأن يراد بالحديث: «لا حكم ضرريّاً ولا ضرارياً». م ح - ي.

وذهب الأعلام الثلاثة: النائيني والعراقي والحائري «قدس الله أسرارهم» إلى أنه لا تجوز ولا ادعاء في قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار»، بل اريد منه معناه الحقيقي بلا عنايه ومسامحه(١)، وكلّ منهم ذكر له وجهاً، لكنّها(٢) متقاربه، فنذكر ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله لأجل كونه أتم وأطول، فإن أجبننا عنه ظهر حال الوجهين الآخرين الذين ذكرهما العراقي والحائري رحمهما الله.

وحيث إنّ النائيني رحمه الله ذكر لتقريب ما اختاره مقدّمات عديده طويله ممّله نذكر أهمّها - وهو اثنان - مع رعايه الاختصار وحذف الزوائد.

الأوّل: أنّ حال «لا ضرر ولا ضرار» حال «رفع عن امتي تسعه»(٣) بعينه، ولا- وجه للقول بالتجوز وتقدير المضاف في حديث «الرفع» إلما على القول بكون قوله: «رفع» في مقام الإخبار عن عالم التكوين المستلزم للكذب لو اريد المعنى الحقيقي، ونحن لا نقول به، بل نقول بكونه في مقام الإنشاء في عالم التشريع.

وعلى هذا فالمرفوع في بعض فقرات الحديث نفس العنوان المأخوذ فيه، مثل «ما لا يعلمون» لو اريد من الموصول الأحكام، فإنّ معناه «رفع الأحكام التي لا يعلمونها» مثل حرمه شرب التتن، ولا ريب في كون هذا حقيقةً بلا تجوز وادعاء أصلاً، فإنّه صلى الله عليه وآله في مقام رفع الأحكام الواقعيه عن الجاهل بها

ص: ٤١٨

١- (١) وزعم المحقق النائيني رحمه الله أنّ كلام الشيخ الأعظم رحمه الله موافق لما ذكره، فإنّه قال بعد نقل كلام الشيخ: وهذا هو المختار كما سنبين وجهه. منيه الطالب في حاشيه المكاسب ٢: ٢٠٠. م ح - ي.

٢- (٢) أي: الوجوه الثلاثة. م ح - ي.

٣- (٣) كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعه، الحديث ٩.

حقيقه، لكن فى الظاهر، إذ الحكم الواقعى - الذى يشترك فىه العالم والجاهل - لا يمكن أن يرفع لأجل الجهل.

وفى بعضها آثار العنوان المأخوذ فىه، مثل «رفع النسيان» فإننا لو قلنا بكون «النسيان» هاهنا بمعنى المنسى فالمرفوع آثاره، مثل الصلاه المنسيه فى الوقت المرفوع أثرها فرضاً، وهو القضاء (1).

ففى هذا القسم وإن كان المرفوع آثار العنوان، لكن رفع الآثار فى مقام التشريع يساوق رفع نفس الموضوع ذى الأثر حقيقه، ولم يكن مثل الأمور التكويتيه التى لا ترفع برفع آثارها تكويناً.

فالحاصل: أن حديث «الرفع» استعمل فى جميع فقراته بنحو الحقيقه بلا- ادعاء وتقدير أصلاً، لأنه فى مقام الإنشاء فى عالم التشريع، لا فى مقام الإخبار عن التكويتيات، وهذا أيضاً حال قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بعينه.

الثانى: أن الجمل على ثلاثه أقسام: بعضها متمخض فى الإنشاء، مثل الأمر والنهى، فإن قال المولى: «أكرم زيداً» أو «لا تكرم عمراً» لا يحتمل الإخبار أصلاً.

وبعضها متمخض فى الإخبار، وهو فيما إذا كان الموضوع جامداً غير مصدر ب «لا» و «ليس» ونحوهما، ولم يكن المحمول من الإيقاعات، مثل «زيد قائم» فهذه الجمله متمخضه فى الإخبار ولا يمكن إرادته الإنشاء منها أصلاً. واحتراز بعدم كون المحمول من الإيقاعات من مثل «الوطى فى العده رجوع». وهذا المثال وإن لا- يخلو من الإشكال، لكن ذكرناه لمجرد توضيح مقصوده، والمناقشه

ص: ٤١٩

١- (١) هذا مثال فرضى مع قطع النظر عن أدله وجوب القضاء، إذ بملاحظتها لا مجال للتمسك بحديث «الرفع» لرفع القضاء. منه مدّ ظله.

فى المثال لىست من دأب المحصلين.

وبعضها ذو وجهين: أى يمكن إرادته كل من الإنشاء والإخبار منه، مثل «يعيد» فإنه كثيراً ما استعمال فى مقام الإنشاء، كقوله عليه السلام: «يعيد صلاته»^(١) فإنه يكون بمعنى «يجب عليه إعادته صلاته»، وكثيراً ما استعمال فى الإخبار أيضاً، فإنك إذا سألت صديقك عن فعل زيد، فقال: «يعيد صلاته» فلا ريب فى كونه للإخبار، ومثل «بعت» فإن استعماله بقصد الإيجاب وقلت: «بعتك كتابى هذا بعشره دراهم» فلا ريب فى كونه للإنشاء، وإن استعماله فى جواب السائل الذى قال: «أين كتابك؟» وقلت: «بعت كتابى» فلا ريب فى كونه للإخبار.

ثم قال رحمه الله: وليس صحه تعدد الاستعمال بسبب الوضع، إذ الوضع لم يكن متعدداً، بل بحسب مدلول السياق، فإن سياق الكلام تارة يقتضى الإنشاء، وأخرى يقتضى الإخبار، كما هو واضح من المثالين المتقدم ذكرهما آنفاً.

وإذا كان صحه تعدد الاستعمال بحسب مدلول السياق لا بحسب الوضع فلا مانع من أن يراد من جملة واحده فى استعمال واحد كلاً- المعنيين - أى الإنشاء والإخبار معاً - بالنسبة إلى الموارد المتعدده والمصاديق المختلفه، كأن يراد فرضاً من قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» النفي والنهي معاً، لكنّ النفي بالنسبة إلى بعض المصاديق والنهي بالنسبة إلى بعض آخر.

نظريه المحقق النائينى رحمه الله فى معنى حديث «لا ضرر»

إذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم أنه رحمه الله بعد ذكرهما وذكر ما لم نقله من المقدمات قال: أصوب الوجوه أن المنفى فى قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» هو

ص: ٤٢٠

١- (١) هذه الجملة وردت فى روايات كثيره، منها: ما فى وسائل الشيعه ١٦:٦، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب تكبيره الإحرام، الحديث ١.

الحكم الضررى، ويكون الاستعمال مع ذلك بنحو الحقيقه من دون تجوز وادعاء.

لا- يقال: هذا لا- يتصور إلفى الأفعال التى لها عنوانان أحدهما سبب مؤلّد للآخر، كالضرب المعنون بنفس عنوان «الضرب» وعنوان «الضرر» المسبّب عنه، ففى هذه الأفعال نفى أحد العنوانين يساوق نفى الآخر حقيقه، لأنهما حاكيان عن شىء واحد، فإذا قيل: «لا ضرر» يشمل نفى الضرب حقيقه، وهذا نفى بسيط، هذا فى التكويتات.

وأما فى التشريعات: فلا يتصور هذا المعنى، إذ لا يمكن توجيه النفى إلى الضرر وإرادته الحكم الضررى بلا تجوز وادعاء، لأنّ النفى فيها وإن كان بحسب الظاهر نفيًا بسيطًا، إلّا أنه نفى تركيبى واقعًا، وهو مجاز.

فإنه يقال: يمكن تصور ما ذكرت فى التشريعات أيضًا، أمّا فى الأحكام الوضعيه فلأنّ الحكم بلزوم البيع الغبنى مثلاً المستفاد من إطلاق قوله تعالى:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) عنوان لعمل الشارع، و «الضرر» عنوان ثانٍ له متولّد من الأول، وأمّا فى الأحكام التكليفيه فلأنّ إيجاب الوضوء مثلاً- على كلّ من امر بالصلاه المستفاد من إطلاق قوله تعالى: «فَاعْبُدُوا أَلوهَهُمْ وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَاقِقِ وَأَمْسِيحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (٢) عنوان لعمل الشارع، و «الضرر» المتوجّه إلى بعض استعمال الماء عنوان آخر له متولّد من الأول، فنفى الضرر بالحديث نفى للحكم الوضعى والتكليفى حقيقه.

إن قلت: بين الأحكام الوضعيه والتكليفيه فرق، وهو أنّ الحكم بلزوم البيع

ص: ٤٢١

١- (١) المائده: ١.

٢- (٢) المائده: ٦.

الغبنى مثلاً- مستلزم للضرر من دون توسط أمر آخر، وأما إيجاب الوضوء فلا يستلزم الضرر مباشرة، بل بتوسط إرادته التوضي وإيجاده في الخارج، والشاهد على هذا أنه لو لم يرد أو أراد ولكن لم يتوضأ خارجاً لم يتوجه إليه ضرر ولو حكم الشارع بوجود الوضوء عليه، فما ذكرت يجرى في الوضعيات دون التكليفيات.

قلت: نعم، ولكن هذا الفرق لا- يوجب جريان ما ذكرنا في الأول دون الثاني، لأن الواسطتين مقهورتان لتكليف الشارع، ألا ترى أنه لو لم يكن تكليف الشارع بوجود الوضوء لم يتحقق إرادته ولا توضأ أصلاً، فلا إشكال في أن الضرر معلول لعلل العلة، وهي إيجاب الوضوء.

وليست نسبة الحكم إلى الضرر نسبة المعد إلى ما حصل عقيب العلة التامة حتى يقال: إن المعد أضعف ما كان دخيلاً في تحقق المعلول، فالارتباط بين الحكم والضرر ارتباط ضعيف لا يصحح كون الاستعمال بنحو الحقيقة في المقام.

بل النسبة بينهما هي النسبة بين العلة والمعلول، فلا إشكال في تصحيحها كون الاستعمال بنحو الحقيقة.

وأيضاً ليست النسبة بينهما كالنسبة الواقعة بين «حركة اليد» و«حركة المفتاح» حتى يقال: كما لا يجوز استعمال حركة المفتاح وإرادته حركة اليد إلا مجازاً، فكذلك لا يجوز في المقام نفي الضرر وإرادته الحكم إلا كذلك.

بل النسبة بينهما كنسبة «الضرب» و«الإيلاء» لأنهما عنوانان لشيء واحد وهو فعل الشارع، كما أن للضرب والإيلاء وجوداً واحداً، وهو فعل زيد مثلاً، بخلاف حركة اليد وحركة المفتاح اللتين لكل منهما وجود مستقل عن الآخر،

ولا يكون كلتاهما عنوانين لشيء واحد، فكما أنّ نفي الإيلام وإرادته نفي الضرب لا يكون مجازاً، فكذلك نفي الضرر وإرادته نفي الحكم الضرري، لأنّ لهما أيضاً وجوداً واحداً مثلهما بلا فرق، إلّا أنّ أحدهما من التكوّينيات، والآخر من التشريعيّات (1).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائبي رحمه الله في توجيه كون الاستعمال في حديث «لا ضرر» بنحو الحقيقة.

نقد نظريته المحقّق النائبي رحمه الله في المقام

وفي كلامه مواقع للنظر:

كون الإسناد مجازياً في حديث «الرفع»

الأوّل: ما ذكره في المقدّمه الأولى: من أنّ رفع آثار الشيء في مقام التشريع يساوق رفع نفس ذلك الشيء حقيقةً.

وذلك لأنّ المجاز على قسمين: مجاز في الكلمه، ومجاز في الإسناد، والقائل بالتجوّز في حديث الرفع يقول بالثاني، لا الأوّل، فإنّه ذهب إلى أنّ كلمه «رفع» في فقره «رفع ما استكرهوا عليه» مثلاً استعملت في معناها الحقيقي، وكذلك كلمه «ما استكرهوا عليه» لكن إسناد الرفع إليه مجاز، إذ المرفوع في الحقيقة آثار العمل المستكره عليه، لا نفسه، وهذا لا يمكن إنكاره، لأنّ أحد مصاديق الموصول شرب الخمر عن إكراه، وهو أمر تكويني موجود في الخارج ولا يمكن رفعه تشريعاً، بل المرفوع في مقام التشريع حقيقةً هو آثاره

ص: ٤٢٣

١- (١) منيه الطالب في حاشيه المكاسب ٢: ٢٠١-٢٠٨.

من الحرمة والحدِّ، لا- نفس شرب الخمر المستكره عليه، كما أنّ المنفَى في قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «يا أشباه الرجال ولا رجال»^(١) هو آثار الرجوليه من الغيره والشجاعه والمقاومه أمام العدو، وتوجيه النفي إلى نفس رجوليتهم لا يكون إلّامجازاً.

والحاصل: أنّ إسناد الرفع إلى «ما استكرهوا عليه» - مع أنّ المرفوع واقعاً هو آثاره - لا يكون إلّامجازاً، وكون المتكلم في مقام التشريع لا يوجب كون الاستعمال بنحو الحقيقه، إذ الشارع بما هو شارع لا يقدر على رفع أمر موجود تكويني.

تعدّد الوضع في الجمل المشتركه بين الإنشاء والإخبار

الثاني: ما ذكره في المقدمه الثانيه: من أنّه لا يكون استعمال «بعت» وأمثاله في الإنشاء تارةً وفي الإخبار اخرى مرتبطاً بالوضع، بل بمداليل السياق.

فإنّ كلّ واحد من «بعت» و «بعنا» و «يعيد» ونظائرهما مركّب من المادّه والهيئه، فمادّه «بعت» هو «البيع»، ولا إشكال في كونه موضوعاً للمعنى المصدري الذي يشترك فيه جميع مشتقاته.

إنّما الإشكال في أنّ هيئته هل هي موضوعه أم لا؟ الظاهر بل المقطوع هو الأوّل، كيف يمكن أن تكون هيئه كلّ من مشتقات «البيع» موضوعه لمعنى، إلّا هيئه المتكلم وحده ومع الغير من فعل الماضي؟! هل يمكن الالتزام بأنّ هيئه المتكلم مهمله، لكن يعرف المراد منها بمعونه السياق؟!

فالأمر دائر بين كونها موضوعه لكلّ من الإنشاء والإخبار، فتارةً وضعت

ص: ٤٢٤

ل «بعت» الإنشائي، وأخرى ل «بعت» الإخباري، وبين كونها موضوعه للجامع بينهما، وهو مفهوم «بعت» مع قطع النظر عن صدوره في مقام الإخبار أو الإنشاء.

لكنّ الحقّ هو الأوّل حسب تحقيقاتنا في وضع الحروف وما يلحق بها، فإننا قلنا هناك بكون الوضع في الحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً، خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من كون الموضوع له فيها - كالوضع - عامّاً.

والهيئات ممّا يلحق بالحروف في هذه الجهة، فالموضوع له فيها أيضاً لا بدّ من أن يكون خاصّاً وجزئياً، مع أنّ الجامع بين شيئين لا يكون إلّا كليّاً، فلا يمكن أن يكون الجامع بين الإخبار والإنشاء ممّا وضعت له هيئته «بعت» في المقام.

فتعيّن الأوّل، وهو كون «بعت» موضوعاً للإخبار تارةً، وللإنشاء أخرى، مع حفظ كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً في كلّ منهما، فإذا أراد الواضع وضعه للإخبار تصوّر مفهوم «بعت» الإخباري، لكن وَضَعَهُ لمصاديقه الواقعيّة الخارجيّة، وهي قول زيد في مقام الإخبار عن بيع داره: «بعت داري أمس» وقول عمرو في مقام الإخبار عن بيع كتابه: «بعت كتابي يوم الجمعة» وسائر موارد استعماله في مقام الإخبار، وكذلك الإنشاء، أعني أنّ الواضع إذا أراد وضعه للإنشاء تصوّر مفهوم «بعت» الإنشائي، لكن وضعه لمصاديقه الواقعيّة الخارجيّة، وأمثله واضحه.

فالقول بكون استعمال «بعت» وأمثاله في الإنشاء والإخبار غير مرتبط بالوضع أصلاً - كما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله - غير صحيح.

منع كون الحكم الضررى علّه للضرر

الثالث: ما ذهب إليه: من أنّ الضرر معلول للحكم الضررى، ولو كان تكليفيّاً، لأنّ الواسطه - وهى الإطاعه - مقهوره ومعلوله للحكم، فالضرر مسبّب عن الحكم الضررى، وإن كان بينهما واسطه.

فإنّه رحمه الله إن أراد من كون الحكم الضررى علّه للإطاعه: العليّه التامّه، فبطلانه واضح، لأنّه يستلزم عدم صدور عصيان من أحد أصلاً، إذ تخلف المعلول عن علته التامّه محال.

وإن أراد: العليّه الناقصه، فهو أيضاً باطل، لأنّ الوجدان قاضٍ بأنّ الإطاعه معلوله لتصوّر المكلف أمر المولى، وتصوّره الثواب المترتب على إيجاد المأمور به، والعقاب المترتب على تركه، والعصيان معلول لتوانيه وجرأته على المولى، إمّا لرجاء عفوّه، أو استخفاف عقابه، أو غير ذلك، لا أنّ الأمر والتكليف سبب ناقص للإطاعه، والمطيع يكمله والعاصى يمنع عن تأثيره.

نعم، هو موضوع للإطاعه والعصيان، لأنّه لو لم يكن لم يتحقّق إطاعه ولا عصيان أصلاً، وهذا القدر من الارتباط لا يكفى فى العليّه، وإلا لكان نفس المولى أيضاً علّه، لأنّه لو لم يكن لم يأمر، فلم يتحقّق إطاعه ولا عصيان.

بل هذا القدر من الارتباط أضعف من ارتباط المعدّ بالنسبه إلى المعلول، لأنّ المعدّ يعين السبب فى التأثير بإيجاد شرائطه ورفع موانعه، بخلاف الحكم الصادر من المولى، فإنّه لم يكن دخيلاً فى تحقّق الإطاعه أصلاً.

مجازيّه إطلاق أحد العنوانين المتّحدين فى الوجود على الآخر

الرابع: ما أفاده: من أنّ العنوانين إذا اتّحدا فى الوجود - كالضرب والإيلام - يطلق أحدهما على الآخر حقيقةً.

فإنَّ اتِّحادَ العنواينِ فى الوجودِ لا يستلزمُ الاتِّحادَ فى مفهومهما، مع أنَّ مسأله الحقيقه والمجاز مرتبطه باستعمال اللفظ فى مفهومه وفى غير مفهومه.

ولو كان الاتِّحاد فى الوجود مصحَّحاً لإطلاق أحد اللفظين على الآخر حقيقهً لجاز إطلاق «الإنسان» وإرادته «الضاحك» كذلك، لكونهما متَّحدين وجوداً دائماً، مع أنَّه لا يجوز قطعاً، ألا ترى أنَّ تفسير قوله تعالى: «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (١) بقولك: «ليس للضاحك» (٢) إلّاماسعى» كاذب وخطأ؟

وأيضاً لو كان الاتِّحاد فى الوجود - ولو أحياناً - كذلك، لجاز إطلاق لفظ «الصلاه» وإرادته «الغصب» حقيقهً، لاتِّحادهما وجوداً أحياناً، مع أنَّ بطلانه واضح، ألا ترى أنَّ تفسير قوله عليه السلام: «الصلاه معراج المؤمن» (٣) بقولك: «الغصب معراج المؤمن» مضحك غير معقول؟

فلا يوجب الاتِّحاد فى الوجود صحه إطلاق أحد العنواين على الآخر حقيقهً، سواء كانا متَّحدين دائماً أو أحياناً.

وأماً قوله رحمه الله فى طى كلامه: «وأماً مثل القتل أو الإيلام المترتب على الضرب فإطلاق أحدهما على الآخر شائع متعارف» (٤) فجوابه أنَّ الإطلاق والاستعمال أعم من الحقيقه، فلا يثبت به مدعاه.

وبالجملة: لا يمكن القول بالحقيقه فى حديث «لا ضرر».

ص: ٤٢٧

١- (١) النجم: ٣٩.

٢- (٢) أقول: فى قياس المقام بهذا المثال وما سيأتى من مسأله «الصلاه» و «الغصب» إشكال، لأنَّ المحقق النائنى شرط أن يكون أحد العنواين سبباً للآخر، والمثالان ليسا كذلك، ولكنَّ المناقشه فى المثال ليس من دأب المحصِّلين، بعد أن كان أصل الإشكال - وهو أنَّ الاتِّحاد فى الوجود لا يصحَّح إطلاق أحد العنواين على الآخر حقيقهً - دقيقاً متيناً. م ح - ى.

٣- (٣) بحار الأنوار ٢٥٥: ٨١، كتاب الصلاه، الباب ٣٨، باب آداب الصلاه، ذيل الحديث ٥٢.

٤- (٤) منيه الطالب فى حاشيه المكاسب ٢: ٢٠٨.

فلا بد من القول بالمجاز، إما بنحو الحقيقة الادعائية، أو إطلاق المسبب على السبب، أو بنحو المجاز في الحذف، فينبغي البحث في أن أي وجه من هذه الوجوه الثلاثة صحيح.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في توجيه الحقيقة الادعائية في الحديث

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى الأول حيث قال: الظاهر أن يكون «لا» لنفي الحقيقة كما هو الأصل في هذا التركيب، لكن نفي الحقيقة تارة يكون بنحو الحقيقة، مثل «لا رجل في الدار» وأخرى بنحو الادعاء كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل «لا صلاة لجار المسجد إلفي المسجد» (١) و «يا أشباه الرجال ولا رجال» (٢)، فالمنفي في هذين الخبرين نفس «الصلاة» و «الرجال» لكن ادعاءً بملا-ك نفي الآثار، إذ لا- تكون الصلاة في الدار معراجاً ومقرّبَةً إلى الله بالمرتبه الكامله لجار المسجد، فليست منشأً للآثار المترتبّه على الصلاة، وهي كونها «معراج المؤمن» و «قربان كلّ تقى» و «ناهيه عن الفحشاء والمنكر» بالمرتبه الكامله، والرجال الذين يفرون من الحرب وقتال العدو أيضاً ليسوا منشأً للآثار المترقبه من الرجل، وهي الشجاعه والشهامه والمقاومه أمام العدو ونحوها.

فالمنفي هو نفس الصلاة والرجال، لكن ادعاءً بملاك فقدان الآثار.

إن قلت: ما الفرق بين نفي الآثار مجازاً ونفي ذبيها ادعاءً بملاكها

ص: ٤٢٨

١- (١) مستدرک الوسائل ٣: ٣٥٦، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

٢- (٢) نهج البلاغه: ٧٠، الخطبه ٢٧.

قلت: الفرق بينهما أنّ الثاني أكد من الأوّل وأنسب بالبلاغه، فإنّ قضيه البلاغه في الكلام هو إرادته نفي الحقيقه ادّعاءً، لا نفي الحكم والصفه كما لا- يخفى، ونفي الحقيقه ادّعاءً بلحاظ الحكم أو الصفه غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمه ممّا لا يخفى على من له معرفه بالبلاغه(١).

هذا محضّ كلامه رحمه الله مع توضيح منّا.

وزاد على ذلك في حاشيته على الرسائل: أنّ قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» مثل أن يقال: «لا قمار ولا سرقة ولا أكل أموال الناس بالباطل في الإسلام»(٢).

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

أقول: كلامه قدس سره بالنسبه إلى الخبرين: «لا صلاه لجار المسجد إلأفى المسجد» و «يا أشباه الرجال ولا رجال»، متين، لكنّه لا ينطبق على المقام، إذ لا أثر للضرر حتّى يكون نفي الحقيقه بلحاظه.

نعم، لو قيل: «لا- وضوء ضررياً» و «لا بيع غبتيّاً» وأمثال ذلك ممّا له أثر شرعى، لأمكن القول بكون لاء النفي متوجّهاً إلى نفس مدخوله بنحو الحقيقه الادّعاءيه بلحاظ نفي أثره، وهو في المثال الأوّل «الوجوب» وفي المثال الثانى «اللزوم»، وأمّا نفس الضرر فليس موضوعاً لأثر حتّى يتوجّه إليه النفي بلحاظ نفيه، فلا يصحّ القول بالحقيقه الادّعاءيه فيما نحن فيه.

ص: ٤٢٩

١- (١) كفايه الأصول: ٤٣٢.

٢- (٢) حاشيه كتاب فرائد الأصول: ١٦٨.

وكذلك القول بالمجاز بعلاقه ذكر المسبب وإرادته السبب، إذ لم يكن الحكم الضررى سبباً للضرر، كما عرفت(1) آنفاً فى الجواب الثالث عن كلام المحقق النائنى رحمه الله.

البحث حول كون المقام من قبيل المجاز فى الحذف

وأما المجاز فى الحذف: فتقريره أن المنفى كل حكم يرتبط بالضرر، وإن كان هذا الارتباط من قبيل المعد، بل أضعف منه، فالتقدير «لا- حكم مرتبطاً بالضرر ولا- حكم مرتبطاً بالضرر»، فوجوب الوضوء الضررى ولزوم البيع الغبنى مثلاً منفىان، لأنهما يكونان منشأ للضرر.

الإشكال فى المقام بلزوم تخصيص الأكثر

وأورد عليه بأن فى الإسلام أحكاماً ضرريه تكليفيه ووضعيه، ولا- يمكن شمول الحديث لها، مثل وجوب الخمس، والزكاة، والجهاد، والحكم بالضمان إذا أتلّف مال الغير، بل إذا تلّف من غير إفراط وتفريط فيما إذا كانت يده عدوانيه، والحكم بكون تلّف المبيع قبل قبضه من مال بايعه - مع أنه لا شكّ فى أنّ الحكم بانفساخ البيع بمجرد تلّف المبيع فى يد البائع من دون إفراط وتفريط وبكون التلّف من ماله لا يكون إلّا ضررياً، فإنّ البائع يتضرّر من ناحيه هذا الحكم - والحكم بعدم ماله الخمر والخنزير وحرمة التجاره بهما مع أنّ فيهما منافع كثيره للناس، والحكم بإجراء الحدود والتعزيرات، وغير ذلك من الأحكام الضرريه التى لا يمكن نفيها بحديث «لا ضرر».

وتخصيص الحديث بها يستلزم تخصيص الأكثر وهو مستهجن.

ص: ٤٣٠

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في حل الإشكال

وأجاب الشيخ الأعظم قدس سره عنه بأن تخصيص الأكثر على قسمين:

أ - أن يكون الإخراج بعنوان عامّ جامع للأفراد الخارجه، نحو «أكرم الناس» و «لا تكرم الفساق».

ب - أن لا يكون كذلك، بل كان كلّ فرد خارجاً بعنوان خاصّ، كما إذا قال: «أكرم العلماء» وكان كلّهم خمسين مثلاً، ثمّ أخرج منه زيداً وعمراً و...

حتّى لا يبقى تحته إلّاعشرون، والمستهجن من تخصيص الأكثر هو هذا القسم الثاني، لا الأول.

إن قلت: ما الجامع بين هذه الأحكام الكثيره الخارجه عن تحت حديث «لا ضرر» في المقام؟

قلت: لا يلزم العلم بالجامع تفصيلاً، فإنّا إذا لاحظنا حديث الضرر وخروج هذه الأحكام الضرريّه الكثيره عن تحته نعلم إجمالاً أنّ فوقها عنواناً عاماً جامعاً لها، وهذا كافٍ في صحّحه تخصيص الأكثر وعدم استهجانها(1).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله في الجواب عن الإشكال.

مناقشه المحقّق النائيني فيما أجاب به الشيخ الأنصاري ♦

واستشكل المحقّق النائيني رحمه الله في هذا الجواب، ثمّ أجاب عن الإشكال بوجه آخر.

أمّا إشكاله على الشيخ فهو مشتمل على مقدّمه ونتيجته:

فقال: إنّ العمومات على قسمين: قسم يرد على الأفراد الخارجيه، وقسم

ص: ٤٣١

يرد على الأفراد المقدر وجودها الذي يعبر عنه بالقضيه الحقيقيه، والملاك في الخارجيه ورود الحكم على كل شخص شخص من الأفراد ابتداءً بلا جامع بينها بحسب الملاك، وإنما الجامع بينها دخولها تحت لفظ واحد وصحّه إيرادها في قالب واحد، مثل «كل من كان في المحبس محكوم بالإعدام»^(١)، فإن شمول العام لبعضهم بملاك النفاق، وبعضهم الآخر بملاك الزنا المحصنه، وبعضهم الثالث بملاك القتل، وهكذا، والملاك في القضيه الحقيقيه أن يرد الحكم على الطبيعه، وبلحاظ انطباقها على الأفراد يشمل الحكم للأفراد، فلا نظر في الحقيقيه إلى الأفراد، مثل «يجوز الاقتداء بكل عادل».

فالعام الموجود في القضايا الخارجيه لا يكون إالجامعاً لفظياً بين أفراده، بخلاف العام الموجود في القضايا الحقيقيه، فإنه جامع معنوي واقعي.

هذا بالنسبه إلى العام.

ثم إن التخصيص الوارد على القضايا الحقيقيه على قسمين: قسم يوجب التصرف في كبرى^(٢) الحكم، وهو إذا كان الإخراج بعنوان واحد، وقسم يوجب التصرف في كليه الكبرى^(٣)، وهو إذا كان التخصيص بملاكات عديده، فإذا قال: «أكرم كل عالم» فإن خصيصه بقوله: «لا تكرم الفساق من العلماء» كان من قبيل الأول، وكان حاصل الدليلين: «أكرم كل عالم غير فاسق»، وإن خصصه بقوله: «لا تكرم زيدا العالم» و«لا تكرم عمراً العالم» وهكذا، كان

ص: ٤٣٢

-
- ١- (١) مثل المحقق النائيني رحمه الله للقضيه الخارجيه بقوله: «قتل من في العسكر» و«نهب ما في الدار» لكن الأستاذ المحاضر آيه الله الفاضل «مدّ ظلّه» بدلهما بما ذكره من المثال، لأجل كونه أوضح لمرام هذا المحقق الكبير رحمه الله. م ح - ي.
 - ٢- (٢) (٣) أراد المحقق النائيني رحمه الله ب«الكبرى»: ما دخل عليه أداه العموم، وب«كليه الكبرى»: نفس الأداه. م ح - ي.
 - ٣- (٣)

وأما التخصيص المتوجه إلى القضية الخارجيه فيكون مضيقاً لدائره الأداة وكليته الكبرى دائماً، ولا يمكن هاهنا أن يكون الإخراج تقييداً لمدخول «كلّ» ولنفس الكبرى.

فإن كان الإخراج تضيقاً لدائره الكبرى - وهو القسم الأول من تخصيص القضية الحقيقيه - لم يكن مستهجناً، ولو كان الخارج أكثر أفراد العام، وإن كان تضيقاً لدائره كليته الكبرى - وهو القسم الثانى من تخصيص القضية الحقيقيه، والتخصيص المتوجه إلى القضية الخارجيه - كان مستهجناً إذا استلزم تخصيص الأكثر.

وتفصيل ذلك راجع إلى باب العام والخاص، وإجماله: أنّ العام من جهه المدخول نظير المطلق، أى توسعه المدخول وتضييقه إنّما هما بمقدّمات الحكمه، لأنّ أداة العموم وضعت لكليته الكبرى، وأما الكبرى ما هى؟ فليست الأداة موضوعه لتعيينها، فكلّ ما أريد من المدخول فالأداة دالّه على عمومه، فالعام من هذه الجهه نظير المطلق، وإن كان بينهما فرق فى إحراز كون المتكلم بصدق البيان، فإنّه يحرز فى باب المطلق بقرينه الحال، بخلاف باب العام، فإنّه يحرز بنفس الأداة، فالتخصيص لو كان من قبيل العناوين فهو موجب لتقييد المدخول، كما لو قيل: «أكرم العالم العادل»، أو قيل بالدليل المنفصل: «لا تكرم فسّاقهم»، فإنّ موضوع الحكم يصير مقيّداً بالعداله، ويصير عنوان العام أحد جزئى الموضوع، والجزء الآخر هو القيد الناشئ من التخصيص، ولذا لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، لأنّ عنوان العام ليس هو تمام الموضوع للحكم، وأما لو كان أفرادياً فلو علم أنّ خروج هذه الأفراد بجامع واحد فهو

أيضاً موجب للتصرّف في الكبرى، ولو لم يعلم فهو موجب للتصرّف في الأداه، أي في كليّ الكبرى من دون تصرّف في مدخولها، أي في الكبرى، هذا في القضايا الحقيقيه، وأمّا التخصيص الوارد في القضايا الخارجيه فحيث إنّ الأفراد لا جامع بينها فلا كبرى في البين حتّى يرد التخصيص عليها، فلا محاله يرجع إلى أداه العموم، فلو خرج أفراد كثيره من قوله: «كلّ من كان في المحبس محكوم بالإعدام» يصير التخصيص مستهجناً.

وحيث إنّ قاعده «لا ضرر» من قبيل العمومات الوارده على الأفراد الخارجيه، فإنّ المنفّى هو الضرر الناشئ من الأحكام المجعوله في الخارج، فكثره الخارج أيضاً مستهجن، ولو كان الإخراج بعنوان واحد، وبالجمله: في القضايا الخارجيه لا فرق بين كثره الإخراج وكثره الخارج، فما أفاده الشيخ الأنصاري قدس سره في المقام لا يرفع الإشكال(1).

هذا ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله ردّاً على كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله.

نقد ما استشكل به المحقق النائيني على كلام الشيخ الأعظم *

ويرد عليه أنّ لا نسلم الفرق الذي ذكره في المقدمه بين القضايا الحقيقيه والخارجيه، وهو شمول العامّ أفراده في الأولى بملاك واحد، وفي الثانيه بملاكات متعدده، إذ لا فرق بينهما عندنا إلّا في سعه الأولى وضيق الثانيه، فإنّ القضايا الحقيقيه ذات أفراد محققه الوجود ومقدّره الوجود، بخلاف القضايا الخارجيه التي تختصّ بما هو محقق الوجود من الأفراد.

على أنّ الفرق المذكور - على فرض تسليمه - يقتضى كون حديث الضرر

ص: ٤٣٤

قضيه حقيقته لا- خارجيه، إذ شموله للأحكام الضرريه - سواء كانت تكليفيه أو وضعيه - لا- يكون إلا بملا-ك واحد، وهو «الضرر»، ألا ترى أنه ينفي وجوب الوضوء الضروري لأجل كونه ضررياً، ولزوم البيع الغبني أيضاً لذلك.

فالحديث لا يكون قضيه خارجيه حتى يكون إخراج أكثر أفرادها مستهجناً، بل قضيه حقيقته، ولا استهجان عند هذا المحقق الكبير في تخصيص أكثر أفرادها إذا كان التخصيص بعنوان واحد، والشيخ رحمه الله ادعى كونه بعنوان واحد، وإن لم نعرفه تفصيلاً، فلا يرد عليه الإشكال.

الحق في مناقشه كلام الشيخ رحمه الله

نعم، يرد عليه إشكال آخر، وهو أنه لا فرق عرفاً في استهجان تخصيص الأكثر بين كونه بعنوان واحد جامع للأفراد الخارجيه وبين كونه بعنوانين متعدده، ألا- ترى أن الوجدان حاكم باستهجان قول المولى: «لا- تكرم غير المراجع من الروحانيين» عقيب قوله: «أكرم كل روحاني» مع كون التخصيص بعنوان واحد؟

نعم، لو قال: «أكرم كل روحاني مرجع» فلا استهجان فيه، لكنه خارج عما نحن فيه، لأن القيد فيه متصل، ولا إشكال في عدم استهجان تخصيص الأ-كثر إذا كان المخصّص متصلاً، لأننا قلنا في مبحث العام والخاص بعدم كونه مخصّصاً واقعاً، والتعبير بالتخصيص فيه تعبير مسامح.

وحاصل البحث إلى هنا: أن الإشكال بقي على حاله، لعدم تماميه ما أفاده الشيخ رحمه الله في حله.

ثم أجاب المحقق النائيني رحمه الله عنه بوجهين آخرين:

الأول: أن حديث «لا ضرر» حاكم على أدله الأحكام المجعولة التي تارة تكون ضرريه، وأخرى لا تكون كذلك، وناظر عليها على وجه التخصيص (1)، مثل دليل وجوب الوضوء ولزوم البيع، ولا يمكن أن يكون حاكماً على دليل وجوب الزكاة والخمس وغيرهما من الأحكام الضرريه التي يكون طبعها ضرراً، إذ لم تكن هذه الأحكام على قسمين: ضررى وغير ضررى حتى تكون أدلتها محكومه لحديث الضرر، بل هي ضرريه دائماً وفي جميع الموارد.

وبالجملة: لسان حديث الضرر لسان الحكومه على وجه التخصيص، فيكون ناظراً إلى أدله الأحكام التي تكون ضرريه أحياناً، وأما بالنسبة إلى أدله الأحكام التي تكون طبعها ضرريه فهو معارض لها، لا حاكم عليها.

الثاني: أنا لا نسلّم تخصيص الأكثر في المقام، لأنّ غالب ما ذكره من الأحكام وادّعى خروجها عن تحت الحديث تخصيصاً لا يكون ضررياً، فلم يكن داخلياً فيه من أول الأمر.

فإنّ الحكم بالضمان المستفاد من قاعده «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» لم يكن ضررياً، لأنّ تأديه المتلف المثل أو قيمه إلى صاحب المال تكون جبراً للمتلف، لا- ضرراً على المتلف، وهكذا الحكم بلزوم إعطاء الدية في القتل خطأً، أو عمداً مع اختيار أولياء المقتول الدية، لم يكن ضررياً، لأنّ القتل مستند إلى القاتل، فلا بدّ له من جبرانه.

وكذلك الحكم بوجوب الزكاة والخمس، إذ أربابهما شركاء المالك في المال

ص: ٤٣٦

١- (١) إنّ الحكومه والنظاره تارة تكون بتخصيص دليل آخر وتضييق دائرته، وأخرى بتوسعته. م - ح - ي.

المتعلق لهما، وأداء سهم الشريك من المال المشترك فيه لا يكون ضرراً كما هو واضح، وهكذا الموارد الأخرى.

نعم، بعض الأحكام يكون ضرورياً ومختصاً لحديث الضرر - مثل الجهاد والحج - لكن تخصيصه بها لا يستلزم تخصيص الأكثر، لأنها قليلة(١). هذا حاصل كلامه قدس سره.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في الجواب عن الإشكال

واستشكل سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على جوابه الثاني بوجهين:

أ - أنّ بعض الأحكام التي أنكر كونها ضروريةً يكون ضرورياً، مثل الحكم بالضمان في الإلتلاف إذا كان عن غفلة، كما إذا كان نائماً وأتلف مال الغير بتحريك رجله من دون التفات وشعور، نعم، إذا كان الإلتلاف عن علم وعمد والتفات فالحكم بالضمان لم يكن ضرورياً، والحكم بوجوب الزكاة والخمس أيضاً ضروري، لأنّ أدائهما وإن كان لأجل الشركة ومن موارد تسليم مال الغير إليه، لكن جعل أربابهما شركاء المالك في المال يكون حكماً ضرورياً، لأنّ رأس المال كان للمالك، وازدياده أيضاً تحقّق بعمله من دون أن يكون أرباب الزكاة والخمس شركاء في رأس المال أو في العمل، فمن أين جاء الشركه؟!

وبعبارة أخرى: في باب الزكاة مثلاً حكمان للشارع: أحدهما: الحكم بأنّ الفقراء مثلاً شركاء المالك إذا بلغ المال إلى النصاب، والثاني: الحكم بأنّه يجب عليه أداء سهمهم، وهو العشر أو نصف العشر، والحكم الثاني وإن لم يكن

ص: ٤٣٧

ضررياً، لكنَّ الأوَّل ضررى بلا ريب، وهكذا فى باب الخمس.

فقوله رحمه الله: «غالب ما ذكره من الأحكام وادّعى خروجها عن تحت الحديث تخصيصاً لا يكون ضررياً، فلم يكن داخلاً فيه من أوَّل الأمر» غير تامّ، بل موارد التخصيص كثيره جداً بحيث يتحقّق تخصيص الأكثر وهو قبيح.

ب - أنّ الاستهجان فى المقام لا يتوقّف على تخصيص الأكثر، لأنّ الحديث ورد فى مقام الامتنان، وما كان كذلك لسانه آبٍ عن التخصيص، كما أنّ قاعده «الخرج» المستفاده من قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١) آبيه عن التخصيص، لكونها وارده فى مقام الامتنان، وهكذا حديث «الرفع» وغير ذلك من الآيات والروايات الواردة لأجل التوسعه والامتنان على الأئمّه.

فإنكار تخصيص الأكثر فيما نحن فيه لا يجدى فى دفع الإشكال، إذ التخصيص فى الجمله ولو كان مورداً واحداً مستهجن فى المقام (٢).

هذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» مع توضيحاتنا، مستشكلاً على المحقّق النائينى رحمه الله، ولكن كلا الوجهين - كما لاحظت - يرتبطان بجوابه الثانى.

وجوابه الأوَّل عن الإشكال أيضاً غير تامّ، بل كثر على ما قرّر، لأنّ كون حديث الضرر معارضاً لأدله الأحكام التى يكون طبعها ضررياً يستلزم تخصيصه بها، إذ التعارض هاهنا لا يكون إلّا من قبيل تعارض العامّ والخاصّ (٣)، لأنّ حديث «لا ضرر» ينفى كلّ حكم ضررى، ودليل وجوب الزكاه مثلاً يثبت حكماً ضررياً واحداً، فلا بدّ من تخصيص

ص: ٤٣٨

١- (١) الحجّ: ٧٨.

٢- (٢) الرسائل، قاعده «لا ضرر»: ٤٣، وتهذيب الأصول ٣: ٥١٧.

٣- (٣) التعبير بالتعارض فى العامّ والخاصّ مبنى على التسامح، لأنّ العرف لا يرى بينهما معارضه، ولأجل هذا لا يجرى عليهما أحكام باب التعارض. منه مدّ ظلّه.

وبالجملة: كون الحديث معارضاً لأدلة الأحكام التي طبعها ضررى لا حاكماً عليها لا يرفع إشكال تخصيص الأكثر، بل يثبت.

وذكر في معنى الحديث احتمالان آخران:

هل المنفَى بالحديث خصوص الضرر غير المتدارك؟

الأول: ما نقله الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عن بعض الفحول: من أنّ المنفَى هو الضرر غير المتدارك، فيكون «لا ضرر» كناية عن لزوم تداركه، ومصحح دعوى نفي الحقيقة هو حكم الشارع بلزوم التدارك، فينزل الضرر المحكوم بلزوم تداركه منزله العدم، ويقال: «لا ضرر ولا ضرار»، فإذا حكم الشارع بأن الغاصب يضمن المال المغصوب بالمثل أو القيمة إذا تلف فالضرر المتوجّه إلى المغصوب منه ينزل منزله العدم، وإذا حكم الشارع بجواز أخذ المشتري الأرض من البائع لو ظهر المبيع معيباً فالضرر الناشئ عن العيب ينزل منزله العدم، بل لم يتحقق ضرر أصلاً، فإن الضرر إنّما يكون فيما إذا لم يجبر، فلا إشكال في نفي ماهيته الضرر حقيقة.

وجعله الشيخ الأعظم أردء الاحتمالات، وأجاب عنه بأن الضرر ينعدم بنفس التدارك خارجاً - الذى هو فعل الغاصب والبائع فى المثالين - لا بالحكم به من قبل الشارع، والحكم به لا يستلزمه خارجاً، إذ يمكن أن يخالفه من عليه التدارك، فكيف يصح نفي هويّة الضرر غير المتدارك حقيقة مع كونه موجوداً تكويناً (١)؟

ص: ٤٣٩

١- (١) رساله نفي الضرر - المطبوعه فى أواخر المكاسب بالطبع الحجرى :- ٣٧٢.

الثاني: ما اختاره شيخ الشريعة الاصفهاني: من أنّ المراد به النهي عن الضرر، أي «لا يجوز أن يضّر رجلٌ رجلاً» وهو الذي لا تسبق أذهان العرف الفارغه عن الشبهات العلميه إلّا إليه.

ويؤيده أولاً: أنّ إرادته النهي من هذا التركيب كثيره في الآيات والروايات:

منها: قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» (١). ومنها قوله صلى الله عليه و آله: «لا سبق (٢) إلّا في خفّ (٣) أو حافر أو نصل» (٤).

ومنها: قوله صلى الله عليه و آله: «لا غشّ بين المسلمين» (٥).

إلى غير ذلك من الآيات والروايات.

وثانياً: أنّ الحديث مذيل ب «على مؤمن» فيما نقل مرسلًا عن زراره، ولا- يناسبه نفى الأحكام الضرريه، كوجوب الوضوء الضرري ولزوم البيع الغبني، لأنّ نفى الأحكام الضرريه لا يختصّ بالمؤمن، فلا بدّ من القول بكونه للنهي.

وثالثاً: أنّ قوله صلى الله عليه و آله في قضيه سمره: «إنك رجلٌ مضارّ ولا ضرر ولا ضرار» بمنزله الصغرى والكبرى، فلو اريد التحريم كان معناه «إنك رجل مضارّ والمضارّه حرام» وهو المناسب لتلك الصغرى، ولو اريد نفى الحكم الضرري

ص: ٤٤٠

١- (١) البقره: ١٩٧.

٢- (٢) يمكن أن يكون بسكون الباء، ويمكن أن يكون بفتحها، والأوّل بمعنى المسابقه، والثاني بمعنى المال الذي يجعل لها. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الخفّ: الإبل والفيله، والحافر: الخيل والبغال والحمير، والنصل: السيف والسهم والحراب، و «الحراب» - جمع الحزبه -: آله للحرب من الحديد قصيره محدّده، وهي دون الرمح. م ح - ي.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١٩: ٢٥٢ و ٢٥٣، كتاب السبق والرمايه، الباب ٣، الحديث ١ و ٢.

٥- (٥) سنن الدارمي ٢: ٣٢٣، كتاب البيوع، الباب ١٠، باب النهي عن الغشّ، الحديث ٢٥٤١.

كان معناه «إنك رجلٌ مضارٌّ والحكم الموجب للضرر منفي، أو الحكم المجعول منفي في صورته الضرر» ولا- أظنُّ بالأذهان المستقيمه ارتضاءه.

ورابعاً: أن قول أئمّه اللغه ومهره أهل اللسان(١) حول الحديث موافق للنهي الذي ذهبنا إليه.

ثم قال: وليعلم أن المدعى أن حديث الضرر يراد به إفاده النهي عنه، سواء كان باستعمال التركيب في النهي ابتداءً، أو أنه استعمال في معناه الحقيقي، وهو النفي، ولكن لينتقل منه إلى إرادته النهي - إلى أن قال -: فالمدعى أن الحديث يراد به إفاده النهي، لا نفي الحكم الضرري، ولا نفي الحكم المجعول للموضوعات عنها، ولا يتفاوت في هذا المدعى أن استعمال النفي في النهي بأي وجه، وربما كانت دعوى الاستعمال في معنى النفي مقدّمه للانتقال إلى طلب الترك أدخل في إثبات المدعى، حيث لا يتجه حينئذٍ ما يستشكل في المعنى الأول من أنه تجوز لا يصار إليه(٢).

هذا حاصل ما أفاده شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله.

والحديث على ما ذهب إليه صدر لجعل حكم من الأحكام الأوليه، وهو تحريم الإضرار بالغير، فلا يكون قاعده فقهيّه وحكماً ثانويّاً ناظراً إلى الأحكام الأوليه المستلزمه للضرر أحياناً.

والإنصاف أن ما أفاده رحمه الله أرجح الاحتمالات المتقدمه وأقرب إلى ما سنحّقه.

نقد كلام شيخ الشريعة

ولكن مع ذلك يرد عليه أولاً: أن استعمال هذا التركيب في النهي وإن كان كثيراً، إلّا أنّ استعماله في النفي لم يكن قليلاً، بل أكثر

ص: ٤٤١

١- (١) مثل «لسان العرب» و «مجمع البحرين» و «النهايه الأثيريه». منه مدّ ظله توضيحاً لكلام شيخ الشريعة رحمه الله.

٢- (٢) قاعده لا ضرر - لشيخ الشريعة الاصفهاني -: ٢٤-٢٨.

منه (١)، فاستعماله وإرادته النهي مع كونه شائعاً ليس بحدّ يكون ظاهراً فيه.

وثانياً: كما أنّ نفي الأحكام الضرريّة لا يختصّ بالمؤمن كذلك حرمة الإضرار بالغير أيضاً لا تختصّ به، إذ لا يجوز الإضرار بالكافر الذمّي أيضاً، فلا يكون تذييل الحديث بقيد «على مؤمن» دليلاً على إرادته النهي عن الضرر.

وثالثاً: إن اريد بهذا المعنى أنّ كلمه «لا» لاء النهي، ولكنّها دخلت على الاسم فهو واضح البطلان، لأنّ النهي لا يتعلّق إلّا بالفعل، وإن اريد به أنّها لاء النفي ولكن اريد بها النهي فلا يمكن بنحو الحقيقة، إذ كون استعمال لاء النفي في النهي حقيقة غير معقول، وأمّا كونه بنحو المجاز فلا يصار إليه في مثل هذا الحديث كما اعترف به في آخر كلامه.

نظريّة الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

في المسألة

وذهب سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أنّ قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» يفيد النهي عن الضرر، لكن لا بمعنى كونه نهياً من قبل الله وإنّما أخبر به الرسول صلى الله عليه وآله كما اختاره شيخ الشريعة رحمه الله.

بل بمعنى النهي السلطاني والحكم المولوي، وقد صدر عنه صلى الله عليه وآله بما أنّه سائس الملّة وقائدها ورئيس الملّة وأميرها.

وتوضيح ذلك يحتاج إلى ذكر مقدّمتين:

شؤون رسول الله صلى الله عليه وآله

الأولى: أنّ لرسول الله صلى الله عليه وآله شؤوناً:

ص: ٤٤٢

١- (١) وأورد الإمام الخميني «مدّ ظلّه» بعض موارد في كتاب الرسائل، قاعده «لا ضرر»: ٤٨، فراجع. م ح - ي.

أحدها: النبوه والرساله، أى تبليغ الأحكام الإلهيه من الأحكام الوضعيه والتكليفيه، حتى أرس الخدش.

وثانيها: مقام السلطنه والرياسه والسياسه، لأنّه صلى الله عليه و آله سلطان من قبل الله تعالى، والأئمه رعيتته، وهو سائس البلاد ورئيس العباد، وهذا المقام غير مقام الرساله والتبليغ، فإنّه بما أنّه مبلغ ورسول من الله ليس له أمر ولا نهى، ولو أمر أو نهى فى أحكام الله تعالى لا يكون إلّا إرشاداً إلى أمر الله ونهيه، ولو خالف المكلف لم يكن مخالفته مخالفه رسول الله، بل مخالفه الله تعالى، لأنّ رسول الله صلى الله عليه و آله ليس بالنسبه إلى أوامر الله ونواهيه ذا أمر ونهى، بل هو مبلغ ورسول ومخبر عنه تعالى، كما أنّ أوامر الأئمه عليهم السلام ونواهيهم فى أحكام الله كذلك، وليست أوامر النبى والأئمه «عليه وعليهم الصلاه والسلام» من هذه الجهه إلّا كأوامر الفقهاء مقلديهم، فقول الفقيه لمقلده: «اغسل ثوبك عن أبوال ما لا يؤكل لحمه» كقول النبى والأئمه عليهم السلام من حيث إنّّه إرشاد إلى الحكم الإلهي، وليس مخالفه هذا الأمر إلّا مخالفه الله، لا مخالفه الرسول والأئمه والفقيه.

وأما إذا أمر رسول الله أو نهى بما أنّه سلطان وسائس يجب إطاعه أمره بما أنّه أمره، فلو أمر سرّيه أن يذهبوا إلى قطر من الأقطار تجب طاعته عليهم بما أنّه سلطان وحاكم، فإنّ أوامره من هذه الجهه كأوامر الله واجب الإطاعه، وليس مثل هذه الأوامر الصادره عنه أو عن الأئمه إرشاداً إلى حكم الله، بل أوامر مستقله منهم تجب طاعتها.

والدليل على كون الرسول صلى الله عليه و آله سلطاناً وحاكماً على العباد وأنّه تجب إطاعته عليهم، هو الروايات، بل الآيات:

منها: قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي

فإنَّ الأمر في «أطيعوا الله» وإن كان إرشاداً إلى حكم العقل (٢) - وإلَّا لزم تعدّد استحقاق المثوبه في صوره إطاعه الأمر بالصلاه مثلاً، والعقوبه في صوره عصيانه - إلَّا أنَّ الأمر في «أطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» مولوى صادر لإيجاب إطاعه الرسول وأولى الأمر في الأوامر والنواهي الصادره عنهم عليهم السلام مستقلّة.

فمن لم يصلّ عوقب يوم القيامة على مخالفه الله تعالى، ومَن خالف أمر الرسول صلى الله عليه وآله بحفر الخندق مثلاً عوقب على مخالفته صلى الله عليه وآله وإن كان وجوب إطاعته لأجل قوله تعالى: «أَطِيعُوا الرَّسُولَ».

والشاهد على كون الأمر بإطاعه الله إرشادياً والأمر بإطاعه الرسول مولوياً تكرر «أطيعوا» في الآيه، فلو كانا بمعنى واحد ينبغي أن يقال: «أطيعوا الله والرسول وأولى الأمر منكم».

ومنها: قوله تعالى: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (٣).

فإنّه عزّ وجلّ جعل الولاية لرسول الله صلى الله عليه وآله بهذه الآيه.

فهاتان الآيتان تدلّان على وجوب إطاعه الرسول وعلى كونه وليّاً وحاكماً على الأمّة في الأمور الاجتماعيه، بل وفي الأمور الشخصيه، فإذا أمر سرّيه أن يذهبوا إلى قطر من الأقطار تجب طاعته عليهم، وكذا لو أمر زيداً مثلاً ببيع داره أو طلاق زوجته.

ص: ٤٤٤

١- (١) النساء: ٥٩.

٢- (٢) وحكم العقل أيضاً إرشادى، لأنّه يحكم بلزوم إطاعه الله لأنّ المطيع يستحقّ المثوبه والعاصى يستحقّ العقوبه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الأحزاب: ٦.

وثالث المقامات: مقام القضاوه والحكومه الشرعيه، وذلك عند تنازع الناس في حقّ أو مال، فإذا رفع الأمر إليه وقضى بميزان القضاوه يكون حكمه نافذاً لا يجوز التخلف عنه، لا بما أنّه رئيس وسلطان، بل بما أنّه قاضٍ وحاكم شرعي، وقد يجعل السلطان الأماره لشخص، فينصبه لها، والقضاوه لآخر، فيجب على الناس إطاعه الأمير في إمارته لا في قضائه، وإطاعه القاضي في قضائه لا في أوامره، وقد يجعل كلا المقامين لشخص أو لأشخاص.

وبالجملة: إنّ لرسول الله صلى الله عليه وآله مضافاً إلى المقامين الأولين مقام فصل الخصومه والقضاء بين الناس. والدليل عليه أنّ له نصب القاضي، فله تصدّى القضاء بنفسه بطريق أولى.

توضيح حول التعبيرات الناقله لكلام رسول الله صلى الله عليه وآله

المقدّمه الثانيه: كلّ ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله بلفظ «قال» أو «يقول» وأمثالهما هل هو ظاهر في تبليغ حكم الله تعالى، أو في كونه أمراً صادراً منه صلى الله عليه وآله مستقلاً بما أنّه سلطان وحاكم، أو لم يكن ظاهراً في أحدهما؟

الظاهر هو الأخير، فما ورد منه صلى الله عليه وآله بلفظ «قال» وأمثاله خالياً عن القرينه يكون مجملاً مردّداً بين كونه بياناً لحكم الله تعالى، وبين كونه صادراً عن مقام سلطنته وحكومته.

وأما ما نقل عنه صلى الله عليه وآله بلفظ «أمر» أو «نهى» أو «حكم» أو «قضى» خالياً عن القرينه وغير صادر في مقام فصل الخصومه فهو ظاهر في كونه صادراً عن مقام سلطنته وحكومته، إذ بيان حكم الله تعالى وحلاله وحرامه لم يكن أمر الرسول صلى الله عليه وآله حقيقه، بل أمر الله تعالى، فإسناد الأمر والنهي والحكم والقضاء إلى الرسول وإرادته تبليغه حكم الله مجاز يحتاج إلى القرينه.

فالظاهر من «أمر رسول الله بكذا» و«قضى رسول الله بكذا» خالياً عن القرينه هو الأمر المولوى والحكومتى، لا الإرشاد إلى حكم إلهى.

ما اختاره الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

فى مفاد حديث «لا ضرر»

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إنّ حديث نفى الضرر والضرار قد نقله العامّه بطرق مختلفه عن عبادہ بن صامت الذى صرّحوا بإتقانه وضبطه، وهو من أجلاء الشيعة، وعن الكشّى عن الفضل بن شاذان أنّه من السابقين الذين رجعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام، كحذيفه وخزيمه بن ثابت وابن التيهان وجابر بن عبد الله وأبى سعيد الخدرى، وهو ممّن شهد العقبة الأولى والثانية وشهد بدرًا وأحدًا والخندق والمشاهد كلّها مع رسول الله صلى الله عليه وآله.

والروايه وإن كانت عامّيه بالرواه المتأخّره عن عبادہ، إلّا أنّ القضايا التى نقلها عن رسول الله صلى الله عليه وآله على ما فى مسند أحمد وجمعها فى حديث واحد تكون غالباً بألفاظها أو قريباً منها فى أحاديثنا متفرّقة فى الموارد المحتاج إليها، منقوله عن الصادقين عليهما السلام، وبذلك يحصل لنا الوثوق بصدور روايه عبادہ بن صامت.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه عبر عن الحديث فى روايه عبادہ ب «وقضى أن لا ضرر ولا ضرار» فلا بدّ من حمله إلى الأمر المولوى الصادر عن مقام ولايته وحكومته صلى الله عليه وآله، لعدم القرينه على كونه صلى الله عليه وآله فى مقام بيان حكم الله، أو فى مقام فصل الخصومه، فيكون مفاده أنّه حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وأمر بأن لا يضرّ أحدٌ أحدًا، ولا يجعله فى ضيق وحرّج ومشقّه، فيجب على الأمّة إطاعه هذا النهى المولوى السلطانى، بما أنّها إطاعه السلطان المفترض الطاعه.

وأما ما ثبت وروده من طرقنا فهو قضيه سمره بن جندب وورود الحديث فى ذيلها من غير تصديره بلفظه «قضى» أو «أمر» أو «حكم» بل ورد بلفظه

ص: ٤٤٤

«قال»، لكنّ التأمل في صدر القصّه وذيلها وشأن صدور الحديث ممّا يكاد أن يشرف الفقيه بالقطع بأنّ «لا ضرر ولا ضرار» حكم صادر منه صلى الله عليه وآله بنحو الأمرية والحاكمية بما أنّه سلطان ودافع للظلم عن الرعيه، فإنّ الأنصارى لمّا ظلم ووقع في الحرج والمضيقة، بورود سمره بن جندب هذا الفاسق الفاجر على أهله من غير استئذان منه وفي حاله يكره وروده عليه وهو فيها، شكا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله بما أنّه سلطان ورئيس على المله لكي يدفع الظلم عنه، فأرسل رسول الله إليه، فأحضره وكلمه بما هو في الأخبار، فلمّا تأبى حكم بالقلع ودفع الفساد وحكم بأنّه لا يضرّ أحدٌ أخاه في حمى سلطاني وحوزه حكومتي، فليس المقام مقام بيان حكم الله وأنّ الأحكام الواقعيه ممّا لا ضرر فيها وأنّه تعالى لم يشرع حكماً ضررياً، أو أخبر أنّه تعالى نهى عن الضرر، فإنّ كلّ ذلك أجنبي عن المقام، فليس لهما شبهه ولا- موضوعيه، بل لم يكن شيء إلّا تعدى ظالم على مظلوم وتخلّف طاغ عن حكم السلطان بعد أمره بالاستئذان، فلمّا تخلّف حكم بقلع الشجره وأمر بأنّه «لا ضرر ولا ضرار»، أي الرعيه ممنوعون عن الضرر والضرار دفاعاً عن المظلوم وسياسه لحوزه سلطانه وحمى حكومته(1).

هذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی».

تأييد نظريه الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

في المقام

والشاهد على كون «لا ضرر ولا ضرار» حكماً حكومتيّاً، لا إلهياً أنّه تعليل لقوله صلى الله عليه وآله: «فاقلعها وارم بها إليه» فإنّ الأمر بالقلع والرمى حكومتي

ص: ٤٤٧

قطعاً، والقاعده تقتضى أن تكون العله من سنخ المعلول.

إن قلت: لو كان الحكم حكومتيّاً فلم ساومه رسول الله صلى الله عليه وآله بما فى الأخبار ولم يحكم ابتداءً، بل بعد إبائه عن البيع بالثمن الذى جعله صلى الله عليه وآله؟

قلت: إنّه صلى الله عليه وآله كان فى وسع من الحكم ابتداءً بعد إبائه عن الاستئذان، ولكنّه ساومه بذلك الثمن رأفةً ورحمةً لسمره، فإنّه نبيّ الرحمة.

إشكال ودفع

قال الشيخ الأنصارى رحمه الله فى رساله «لا ضرر»: فى هذه القصه إشكال، لأنّ قلع الشجره ضرر على سمره، فما يجوز دفع الضرر (١) عن الأنصارى بإيجاد الضرر (٢) على سمره بن جندب، مع أنّ «لا ضرر ولا ضرار» يشمل كلّ مسلم.

ثمّ قال: ولكن هذا الإشكال لا يخلّ بالاستدلال بها على قاعده «لا ضرر» (٣).

أقول: يرد عليه أنّ قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» عله للأمر بقلع الشجره والرمى بها إلى سمره، لأنّه صلى الله عليه وآله فرّعه عليه بقوله: «فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار» وخروج المورد عن التعليل مستهجن قطعاً.

نعم، لو لم يكن «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بالأمر بالقلع بل كان جملةً مستقلّة لم يخلّ ورود الإشكال وعدم إمكان الجواب عنه، بالاستدلال بالحديث على قاعده «لا ضرر».

ص: ٤٤٨

١- (١) التعبير فى الأوّل ب «الضرار» وفى الثانى ب «الضرر» هو مقتضى تحقيقه «مدّ ظلّه» سابقاً فى الفرق بينهما، وهو أنّ غالب موارد استعمال «الضرار» وتصاريفه هو التضييق الروحى، كما أنّ الشائع فى «الضرر» هو استعماله فى المال والنفس. م ح - ى.

٢- (٢) التعبير فى الأوّل ب «الضرار» وفى الثانى ب «الضرر» هو مقتضى تحقيقه «مدّ ظلّه» سابقاً فى الفرق بينهما، وهو أنّ غالب موارد استعمال «الضرار» وتصاريفه هو التضييق الروحى، كما أنّ الشائع فى «الضرر» هو استعماله فى المال والنفس. م ح - ى.

٣- (٣) رساله نفى الضرر - المطبوعه فى أواخر المكاسب بالطبع الحجرى :- ٣٧٢.

ولكن هذا الإشكال مندفع على ما اخترناه فى معنى الروايه.

توضيح ذلك: أنّ الحديث لو كان فى مقام بيان حكم الله تعالى - سواء كان حكماً ثانوياً نافياً للأحكام الضرريه، أو بمعنى النهى الإلهى كما اختاره شيخ الشريعه - لما أمكن الجواب عن الإشكال، لأنّ حكم الله تعالى يعمّ جميع المسلمين حتّى رسول الله صلى الله عليه وآله، فالحكم الإلهى - أعنى «لا- ضرر ولا ضرار» - كما يمنع سمره بن جندب عن الإضرار بالأنصارى، كذلك يمنع رسول الله صلى الله عليه وآله عن الإضرار بسمره، ولكّنه إذا كان حكماً صادراً عنه صلى الله عليه وآله بما أنّه سلطان وحاكم على الأمّة فلا إشكال فيه، إذ الحكم لا يعمّ الحاكم، لأنّه صادر عن مقام السلطنه والحكومه، والحاكم لا يعقل أن يكون حاكماً على نفسه، بل هو حاكم على الرعيه فقط، فحكم النبى صلى الله عليه وآله بقلع الشجره والرمى بها إلى سمره وإن كان موجباً للإضرار به، إلّا أنّه لا يستلزم محذوراً أصلاً.

نعم، لا يجوز للسلطان أن يحكم على الرعيه اتّباعاً لنفسه، بل لابدّ من اشتمال حكمه على مصلحه كما فى هذه القصّه، فإنّه صلى الله عليه وآله أمر بقلع الشجره ورمىها إلى سمره ليرى (1) المسلمون تبعه الظلم وعاقبه الطغيان والتخلّف عن حكم السلطان، فلا يظلمون على الغير ولا يخالفون حكم السلطان.

فلا- إشكال فى الحديث على المعنى المختار، بخلاف ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى رحمه الله وباقى الفقهاء فى معناه، فإنّ الإشكال وارد على كلّهم ولا يتمكّنون عن جوابه.

وانحصار دفع الإشكال بما ذهبنا إليه فى معنى الحديث دليل على صحّته وبطلان غيره من المعانى التى اختارها العلماء.

ص: ٤٤٩

١- (١) وليقطع مادّه الفساد. م ح - ى.

ولقد تصدّى المحقق النائيني رحمه الله للجواب عنه بوجهين:

الأول: أنّ «لا- ضرر ولا- ضرار» ليس عله للقلع، بل عله لوجوب الاستئذان، وإنّما أمر بالقلع لسقوط احترام ماله بإصراره على الإضرار، فأمر به من باب السلطنة والولاية العامّة، حسماً للفساد.

الثاني: أنّه لو سلّمنا عليته للقلع، إلّا أنّه لا ينافي القواعد، لحكومته «لا ضرر» على قاعده السلطنة التي من فروعها احترام مال المسلم الذي هو عبارته عن سلطنة المالك على منع غيره من التصرف في ماله.

إن قلت: قاعده السلطنة مركّبة من أمر وجودي هو كون المالك مسلطاً على التصرف في ماله بما يشاء، وأمر سلبي هو سلطنته على منع غيره منه، والضرر يرد على الأنصاري من تصرف سمره في ماله بما يشاء، لا من منع الأنصاري عن قلع عدقه، فلا بدّ من أن يرفع بدليل «الضرر» ما هو موجب للضرر على الأنصاري، وليس إداخوله بلا استئذان، لا كون ماله محترماً.

قلت: هذا التركيب انحلالى عقلي، لا أنّها مركّبة من حكيمين، فلا معنى لحكومته «لا ضرر» على أحد الجزئين.

على أنّ الدخول بلا استئذان وإن كان هو الجزء الأخير من عله الضرر، إلّا أنّه متفرّع على إبقاء النخلة، فالضرر نشأ من عله العلل، فينفي حقّ الإبقاء، لأنّ سمره لم يكن مالاً إلّا للنخلة، وله حقّ إبقائها في البستان، وهذا عله لجواز الدخول بلا استئذان، فلو كان المعلول مستلزماً للضرر فدليل الضرر رافع لعلته، لأنّ الضرر في الحقيقة نشأ من استحقاق سمره لإبقاء عدقه، فقاعده «الضرر» ترفع هذا الاستحقاق، وله نظائر في الفقه، ألا ترى أنّا لو قلنا

بوجوب مقدّمه الواجب وكانت المقدّمه ضروريّه فلا بدّ إنّما من القول بعدم مقدّميتها في هذا الحال أو بعدم وجوب ذبيها، وأمّا سقوط وجوب المقدّمه دون وجوب ذبيها مع بقاء المقدّميه فغير معقول.

إن قلت: هذا منقوض برفع دليل «الضرر» اللزوم في العقد الغبني دون الصحّه مع كون اللزوم متفرّعاً عليها.

قلت: إنّ اللزوم وإن كان مترتباً على الصحّه، إلّا أنّه لا يكون معلولاً لها وإلّا لزم لزوم جميع المعاملات الصحيحه، فالصحّه واللزوم حكمان مستقلّان ملاكاً ودليلاً ولا-عليه بينهما، بخلاف جواز الدخول بلا استئذان، فإنّه مع كونه مترتباً على استحقاق إبقاء العدق يكون من آثاره، فالضرر معلول الاستحقاق.

كما أنّ وجوب المقدّمه أيضاً على القول به معلول لوجوب ذبيها، فالضرر معلول لوجوبه، لأنّه علّه العلل، فالحديث يرفعه (١).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام.

نقد جوابه الأوّل عن الإشكال

ويرد على جوابه الأوّل أنّ الظاهر من الروايه هو كون «لا- ضرر» علّه للأمر بالقلع، لا لوجوب الاستئذان، لأجل الفصل الطويل بينهما، فإنّه قال بعد إحضار سمره وإخباره بقول الأنصاري وما شكّا: «إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبي فلما أبا ساومه حتّى بلغ من الثمن ما شاء الله (٢)،

ص: ٤٥١

١- (١) منيه الطالب في حاشيه المكاسب ٢: ٢٠٩.

٢- (٢) جمله «حتّى بلغ من الثمن ما شاء الله» تدلّ على مكالمه طويله ومقاوله كثيره لم تُذكر في الروايه. منه مدّ ظلّه.

فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصارى: اذهب فاقلعه وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار».

وهذا كما ترى ظاهر غايه الظهور في كونه علّه للأمر بالقلع.

بل لا يصحّ حمله على كونه علّه لوجوب الاستئذان، لأنّ وجوبه المستفاد من قوله: «فاستأذن» إنّما يكون في ضمن مقاولته صلى الله عليه وآله سمره، ثمّ بعدما ساومه بكلام طويل، أعرض عنه وأقبل الأنصارى وقال له مستأنفاً: «اذهب فاقلعه وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار» فكيف يمكن أن يكون هذا الكلام المستقلّ مع الأنصارى تعليلاً لوجوب الاستئذان المستفاد من كلام مستقلّ مع سمره مع هذا الفصل الطويل، وهل هذا إلّا الخروج عن طريق المحاوره وقانون التكلّم؟!

على أنّ الإصرار على الإضرار بالغير لا يوجب سقوط احترام مال المصّر بالكليّة، وإن كان للسلطان أن يأمر بالقلع، حسماً لمادّه الفساد.

ألا ترى أنّه لم يجرّ قلع نخله سمره لغير الأنصارى من المسلمين، وأيضاً لم يجرّ أن يتصرّف فيها بعد القلع إلّا سمره، مع أنّه لو كان الإصرار على الإضرار بالغير موجباً لسقوط احترام مال المصّر بالكليّة لجاز لكلّ مسلم التصرّف في النخلة قبل القلع وبعده بأيّ تصرّف شاء.

فالأمر بالقلع أمر حكومتى لحسم مادّه الفساد، لا لسقوط احترام مال المصّر بالإضرار وانتقاض قاعده حرمة مال المسلم.

وبالجملة: لا يناسب كون «لا ضرر» تعليلاً للأمر بالاستئذان، كما اختاره المحقّق النائيني رحمه الله.

ويرد على جوابه الثاني أولاً: أنّ عدّ قاعده حرمة مال المسلم من فروع قاعده «السلطنة» ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه، فإنّهما قاعدتان مستقلتان عنواناً ومفهوماً ودليلاً، فإنّ قاعده «السلطنة» عباره عن سلطنة المالك على التصرف في ماله، وعلى منع غيره منه، وهذه قاعده عقلائية قد أمضاها الشارع وأنفذها بقوله في النبوي المشهور: «الناس مسلّون على أموالهم»^(١).

وقاعده «حرمة مال الغير» عباره عن حرمة تصرف غير المالك بلا إذن منه، وهذه قاعده عقلائية اخرى قد أمضاها الشارع أيضاً، والدليل عليها كثير: منه قوله صلى الله عليه و آله: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه من معصية الله، وحرمة ماله كحرمة دمه»^(٢).

وبالجملة: إنّهما متغايرتان مفهوماً: فإنّ الموضوع في قاعده «السلطنة» هو المالك، وفي قاعده «حرمة مال الغير» هو الأجنبي، ودليلاً: فإنّ دليل الأولى قوله صلى الله عليه و آله: «الناس مسلّون على أموالهم» ودليل الثانية قوله صلى الله عليه و آله: «حرمة مال المؤمن كحرمة دمه»، كما أنّهما متغايرتان عنواناً، وهو واضح.

فعدّ إحداهما من فروع الأخرى في غير محلّه.

وممّا ذكرنا يعلم أنّ تفسير احترام مال المسلم بسلطنة المالك على منع غيره من التصرف في ماله - كما فعله المحقّق النائيني رحمه الله - أيضاً في غير محلّه.

والشاهد على هذا أنّ قاعده «حرمة المال» جارية في مال الصغير أيضاً،

ص: ٤٥٣

١- (١) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، كتاب العلم، الباب ٣٣، باب ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرقات مسائل اصول الفقه، الحديث ٧.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٠، كتاب القصاص، الباب ٣ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣.

فلا يجوز للأجنبي أن يتصرف فيه، مع عدم جريان قاعده «السلطنة» فيه، إذ لا يجوز للصغير أيضاً أن يتصرف في ماله.

فحكومه دليل نفى الضرر على قاعده «السلطنة» غير مربوطه بقاعده «حرمة مال المسلم».

وثانياً: أن القول بانحلال قاعده «السلطنة» إلى أمر وجودى وسلبى عقلاً غريب، فإنها كما لا تكون مرّكبه من حكمين، لا تنحلّ أيضاً إلى جزئين عقليين، بل هي بسيطة، ومعناها تسلط المالك على ماله، والكثرة إنما هي في متعلقها، فنقول: «المالك مسلط على ماله: بالتصرف فيه بما يشاء، وبمنع الغير من التصرف فيه» فالسلطنة على منع الغير من أنحاء سلطنته على ماله ومتعلقاتها، فلا انحلال.

سَلَمْنَا، لَكِنَّ السُّلْطَنَةَ عَلَى مَنَعَ الْغَيْرِ لَيْسَتْ أَمْرًا سَلْبِيًّا، وَلَوْ كَانَ مَتَعَلِّقًا - وَهُوَ مَنَعَ الْغَيْرِ وَدَفَعَهُ - سَلْبِيًّا، وَالْحَالُ أَنَّ مَتَعَلِّقًا أَيْضًا لَيْسَ سَلْبِيًّا، فَإِنَّ الْمَنَعَ وَالِدْفَعَ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ لَا سَلْبِيٌّ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

وثالثاً: أنه يلزم على ما ذهب إليه هذا المحقق الكبير في معنى الرواية (1) أنه لو كان لأحد من المسلمين دار في زماننا هذا وكان طريقه إليها في جوف منزل شخص آخر وكان يدخل فيه بلا استئذان وأبى عن الاستئذان لجاز لهذا الشخص هدم داره ورميها إليه باستناد حديث «لا ضرر»، لأن الضرر وإن كان لأجل الدخول بلا استئذان إلا أن جواز الدخول بلا استئذان معلول من استحقاق بقاء داره في ذلك المكان - على ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله - فدليل نفى الضرر رافع لعلل العلل، وهو حق إبقاء الدار، فيجوز هدمها،

ص: ٤٥٤

١- (١) أي كون النبي صلى الله عليه وآله في مقام بيان حكم الله تعالى. م ح - ي.

ولا أظنّ أنه رحمه الله يلتزم بمثل هذا مع كونه نظير قصّه سمره مع الأنصارى.

ورابعاً: أنا لا نسلّم كون حقّ الطريق معلولاً لاستحقاق إبقاء الملك في مكانه، ألا ترى أنّ زيداً لو اشترى أرضاً من عمرو، وكانت في وسط أراضيّه، وقال عمرو: إنّي لم أبعه الطريق، وصدّقه زيد، إلّا أنّه ادّعى تبعيّة حقّ الطريق لملكيّة الأرض، لم يكن مسموعاً، بل يلزمه اشتراء الطريق مستقلاً، وكذا لو كان سمره بن جندب وهب نخلته لزيد دون حقّ طريقها وصرّح بذلك، كانت الهبة صحيحة، وصار زيد مالكاً لها، ولكنّه لا يجوز له الدخول في منزل الأنصارى لو صوله إليها والتصرّف فيها إلّا بعد اشتراء الطريق واستحقاقه له.

هذا أوضح شاهد على عدم ترتّب حقّ الطريق على استحقاق إبقاء الملك في مكانه وعدم معلوليّته له، بخلاف وجوب المقدّمه، فإنّه - بناءً على الملازمه - معلول لوجوب ذى المقدّمه.

فحديث نفى الضرر لا- يرفع إلّا جواز دخول سمره بلا- استئذان، لأنّه موجب للضرر على الأنصارى من دون أن يكون معلولاً لاستحقاق إبقاء نخلته في البستان، فلم أمر رسول الله صلى الله عليه و آله بقلعها والرمى بها إليه، معللاً بحكم الله تعالى: «لا ضرر ولا ضرار» على ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله؟

وأما على ما ذهبنا إليه: من كون «لا ضرر ولا ضرار» حكماً صادراً من مقام سلطنه النبيّ صلى الله عليه و آله تعليلاً لحكم سلطانيّ آخر، وهو «فاقلعها وارم بها إليه» فالحديث حاكم على قاعده «السلطنه» في خصوص قصّه سمره، فإنّ القاعده تدلّ على سلطنه المالكيّ على منع تصرّف الغير في ماله، وهذا الحديث يرفع هذه السلطنه في خصوص قصّه سمره بالنسبه إلى قلع الأنصارى النخله والرمى بها إليه فقط من دون تصرّف آخر فيها.

فقوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» حكم سلطاني صادر عن النبي صلى الله عليه وآله حاكم على قاعده السلطنه المستفاده من قوله صلى الله عليه وآله: «الناس مسلطون على أموالهم».

لكنه لا يكون حاكماً على سائر أدلّه الأحكام الأوليّة، فالاستدلال به على نفى وجوب الوضوء الضررى وعدم لزوم البيع الغبى وخيار العيب ونحوها غير تام.

ولا يلزم منه فقدان الدليل فى هذه الفروع الفقهيّة، إذ دلّ على كلّ منها دليل خاصّ به، فعدم وجوب الوضوء الضررى مستفاد من الأخبار، وعدم لزوم البيع الغبى مجمّع عليه، على أنّه لا يمكن أن يكون حديث الضرر دليلاً على خيار الغبن، إذ يمكن دفع الضرر بردّ الغابن إلى المغبون ما زاد على قيمه المبيع من الثمن، ولا يستفاد من الحديث أكثر من ذلك وإن كان حكماً إلهياً، فثبوت الخيار للمغبون - وهو تخييره بين إمضاء البيع بالثمن المجعول وبين ردّه - أجنبيّ عن مفاد الحديث.

وأما خيار العيب فالروايات الكثيره المتظافره تدلّ عليه، فلم نحتج فى إثباته إلى حديث الضرر، بل لا يمكن الاستدلال به هاهنا أيضاً، لأنّ مقتضاه تعيين الأرش، لا التخيير بينه وبين الفسخ، إذ الضرر يدفع بأخذ الأرش، فالتخيير بينهما - الذى عليه الفتوى - أجنبيّ عن الحديث.

وبالجملة: لا يلزم ممّا ذهبنا إليه فقدان الدليل على هذه الفروع الفقهيّة وأمثالها، بل لا يمكن الاستدلال بحديث الضرر على بعضها، فلا ملزم للقول بكونه حكماً إلهياً.

إن قلت: كون «لا ضرر ولا ضرار» نهياً سلطانياً خلاف المشهور فى معنى الحديث.

قلت: لا ضير في ذلك بعد علمنا بأن ما ذهب إليه المشهور مستند إلى هذه الأحاديث التي بأيدينا، ولم يكن لهم مدرك آخر لقاعده «لا ضرر» سواها، لكنهم فهموا منها غير المعنى المختار الموافق لفهم العرف منها.

على أنهم لم يتفقوا على معنى واحد كما عرفت، فإن شيخ الشريعة قال بكونه نهياً إلهياً، والباقون قالوا بكونه نفيًا، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك، فذهب بعضهم إلى أن المنفَى هو الضرر غير المتدارك - كما نقله الشيخ عن بعض الفحول - وبعضهم الآخر إلى كون الاستعمال بنحو الحقيقه من دون ادعاء، وبعضهم الثالث إلى كونه بنحو الحقيقه الادعائيه، وبعضهم الرابع - مثل الشيخ رحمه الله - إلى كونه مجازاً، فإذا لم يتفقوا على معنى واحد فمخالفتهم سهله.

حجّيه حديث «لا ضرر» في زماننا هذا

إذا عرفت أن قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» حكم سلطاني صادر عنه حاكم على قاعده «السلطنه» فاعلم هاهنا أنه لا يختص بزمان النبي صلى الله عليه وآله بل هذا النهي عن الإضرار بالغير الصادر عن مقام ولايته صلى الله عليه وآله نافذ في جميع العصور وحاكم على تلك القاعده إلى يوم القيامة (١)، لأن ولايته صلى الله عليه وآله المستفاده من قوله تعالى: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (٢) عامه لجميع المؤمنين في جميع الأعصار، ووجوب إطاعته المستفاد من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

ص: ٤٥٧

-
- ١- (١) هذا لا ينافي ما تقدّم آنفاً من كون الحديث حاكماً على قاعده «السلطنه» في خصوص قصّه سمره، لأن ذلك الكلام كان بالنسبه إلى الأمر بقلع النخله والرمى بها إليه، وهذا بالنسبه إلى النهي عن الضرر والضرار. م ح - ٥.
- ٢- (٢) الأحزاب: ٦.

آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (١) شامل لجميع الأمم إلى يوم القيامة، فالحكم الصادر من مقام الولاية أيضاً يكون نافذاً إلى يوم القيامة وحاكماً على قاعده «السلطنة» في جميع الأعصار، فلا يجوز في زماننا هذا أيضاً الإضرار بالغير مستنداً إلى قوله صلى الله عليه وآله: «الناس مسلطون على أموالهم» والشاهد على هذا التعميم أن أبا جعفر الباقر عليه السلام كان راوياً لهذه القصة، فإن الظاهر أنه عليه السلام نقلها لأجل العمل، لا لمجرد نقل قصه تاريخيه.

إن قلت: بناءً على هذا يتوجه الإشكال النقضى - الذى ذكرتموه آنفاً فى جواب المحقق النائنى رحمه الله - إليكم أيضاً، إذ لو كان نهى النبى عن الإضرار بالغير حاكماً على قاعده «السلطنة» فى زماننا هذا أيضاً للزم القول بجواز هدم الدار التى طريقها فى دار اخرى وصاحبها يأبى عن الاستئذان حين الدخول.

قلت: لا يتوجه الإشكال إلينا، لأن فى كلامه صلى الله عليه وآله حكيمين سلطانيين:

أحدهما: قوله صلى الله عليه وآله: «فاقلعها وارم بها إليه» والثانى: قوله صلى الله عليه وآله: «فإنه لا ضرر ولا ضرار»، ونحن نقول بتعميم الثانى وحكومته على تلك القاعده إلى يوم القيامة، وأما الأول فهو حكم سلطانى شخصى متوجه إلى مخاطب خاص، وهو الأنصارى، فلا يمكن تعميمه إلى زماننا هذا والقول بجواز هدم الدار فى المثال.

نعم، لا يجوز لصاحبها أن يدخل بلا استئذان استناداً إلى قاعده «السلطنة» لحكومته صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» على هذه القاعده بالنسبة إلى الدخول من غير استئذان الذى يكون ضراراً على الغير، فلو أبى عن الاستئذان لا يجوز للمتضرر هدم الدار، بل لابد له من الرجوع إلى الولى الفقيه، فيدعوه

ص: ٤٥٨

ويأمره بالاستئذان حين الدخول، فإن أبي فذلك إلى الوليِّ الفقيه، فإن رأى المصلحه في هدم داره لحسم مادّه الفساد ولئلا يجترئ الناس على الإضرار بالغير أمر به، وإن أمكن دفع الضرر ورفع النزاع من طريق آخر عمل به.

بل لو كان في زمن الرسول صلى الله عليه وآله قصه اخرى نظير قصه سمره بن جندب مع الأنصارى لم يجز لصاحب الدار قلع النخلة والرمى بها إلى صاحبها مستنداً إلى قصه سمره مع الأنصارى، بل لا بد له من الرجوع إلى النبي صلى الله عليه وآله مستقلاً وإخباره به، فإن أمره بالقلع والرمى بها إلى صاحبها بعد إبائه عن الاستئذان جاز له القلع، وإن رفع النزاع ودفع الضرر بطريق آخر لا يجوز.

فأضح بذلك عدم ورود الإشكال النقضى - الذى ذكرناه في جواب المحقق النائيني رحمه الله - علينا.

تنبيهات القاعده

اشاره

وينبغى التنبيه على امور: فى تنبيهات القاعده «لا ضرر»

حكم دفع الضرر عن الغير وعن النفس إذا استلزم تضرر الغير

الأول: أنّ الموضوع فى حديث «الضرر» هو الإضرار بالغير، وأما دفع الضرر عنه فأجنبى عن مفاده، فلو توجه ضرر إلى الغير لا يقتضى الحديث وجوب دفعه عنه.

وأما دفع الضرر عن نفسه لو كان مستلزماً لتضرر الغير فإن لم يصدق عليه عنوان «الإضرار به» كدفع السيل عن داره الموجب لتوجهه بنفسه إلى دار الغير فجائز، وإن صدق عليه عنوان «الإضرار به» كدفعه إلى دار الغير

لئلا يتوجّه إلى داره فغير جائز.

كلّ ذلك واضح، لأنّ الممنوع هو الإضرار بالغير مباشرةً أو تسببياً، لا تحمّل الضرر عنه أو وجوب دفعه عنه.

القول في الإكراه على الإضرار بالغير

الثانى: إذا اكره على الإضرار بالغير فهل يجوز له ذلك أم لا؟

مقتضى «حديث الرفع» هو الجواز، لحكومته على دليل النهى عن الإضرار بالغير، لأنّه حاكم على أدلّه الأحكام الأوّليه، سواء كان المحكوم حكماً إلهياً، أو نبوياً صادراً عن مقام ولايته صلى الله عليه وآله.

وإن أبيت عن ذلك وثقل عليك حكومته على الحكم النبوى السلطانى أمكن القول بحكومته على دليل وجوب إطاعه الرسول بما هو سلطان، وهو قوله تعالى: «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» فإنّ هذا حكم إلهى لا مانع من حكومه «حديث الرفع» عليه، فكما أنّه حاكم على دليل حرمة شرب الخمر ورافع لها فى صورته الإكراه، فكذلك يكون حاكماً أيضاً على دليل وجوب إطاعه الرسول والسلطان ورافعاً له فى تلك الصورة، إذ لا فرق بين حرمة شرب الخمر ووجوب إطاعه الرسول فى كون كلّ منهما حكماً إلهياً.

نعم، القول بحكومته «حديث الرفع» على أدلّه الأحكام فى جميع الموارد غير صحيح، إذ لا يمكن رفع اليد عن الأدلّه الأوّليه لأجل الإكراه فيما لو اكره على هدم الكعبه وإحراق المصحف وأمثالهما، وكذا لو أمر الوالى المتولّى من قبله بهتك حرمة الناس وضربهم وشتيمهم وسبى نسائهم وهدم بيوتهم ونهب أموالهم، وأوعده بما يتحقّق به أوّل مرتبه من الإكراه عند عدم الامتثال، فلا يمكن الالتزام بجواز هذه الأفعال باستناد «حديث الرفع».

فالحقّ في المسأله هو التفصيل بين ما إذا كان ما اكره عليه متناسباً لما اوعد به، ف «حديث الرفع» حاكم على «حديث الضرر» وسائر أدلّه الأحكام الأوّليه، وبين ما إذا لم يكن متناسباً له - بأن يكون ما اكره عليه من المهمّات والموبقات، وما اوعد به مثل الشتم والهتك والضرب وأخذ عشره دنانير مثلاً - فلا يكون حاكماً عليه، بل في بعض الموارد لا يمكن الالتزام بالجواز حتّى مع الإيعاد بالقتل.

القول فيما إذا تعارض تضرّر الغير مع تضرّر المالك

الثالث: لو استلزم التصرّف في ملكه الضرر على غيره، وتركه الضرر على نفسه، كما أنّه لو حفر بئراً في داره لتضرّر الجار، ولو لم يحفر يلزم الضرر على نفسه، فهل يجوز هذا التصرّف أم لا؟

قال المشهور بالجواز، وقد استدلّ عليه بوجهين:

أ - انصراف حديث الضرر عمّا إذا كان ترك التصرّف في ملكه موجباً لتضرّره، لأنّ النهي عن الإضرار بالغير لا يقتضى تحمّل الضرر، فلا يجب على المالك تحمّله بترك التصرّف في ملكه لئلا يقع الضرر على جاره.

وهذا الدليل متين صحيح.

ب - أنّ جواز حفر البئر مثلاً - ضررى، لتضرّر الجار به، ومنع المالك عن التصرّف في ملكه أيضاً ضررى، لتضرّر المالك به، فيتعارض حديث «لا ضرر» في مصداقين من نفسه، وذلك لأنّه قضيه حقيقته منحلّه إلى قضايا كثيره، وإذا سقط الحديث عن صلاحية التمسك به في المقام يرجع إلى قاعده «السلطنه» أو إلى الأصول العقلية والشرعية.

وفيه: أنّه لا يعقل أن يتكفّل دليل نفى نفسه أو مصاديقه، فقوله صلى الله عليه وآله:

«لا- ضرر ولا ضرار» إنشاء لنفى الأحكام الضرريّه - على مسلكهم - فهذا الإنشاء لا يمكن أن ينفى «لا ضرر» لاستلزامه كون الدليل النافى نافياً لنفسه ومعدماً لذاته أو مصاديقه التى هى هو.

لا يقال: حكومه مصداق من «لا تنقض اليقين بالشك» على مصداق آخر فى الشك السببى والمسببى من هذا القبيل.

فإنه يقال: قضيه الشك السببى والمسببى ليست من قبيل ما نحن فيه، بل الاستصحاب الجارى فى السبب يرفع الشك الذى هو موضوع الأصل المسببى، فلا يجرى لعدم تحقّق الموضوع، وهذا ممّا لا مانع منه.

وأما لو فرض فى مورد نفي «لا تنقض» نفسه، أى يتكفل إنشاء عدم نقض اليقين بالشك إعدام عدم النقص فهو أيضاً محال، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ولو استلزم التصرف فى ملكه الضرر على الغير وترك التصرف لا يوجب الضرر على نفسه، إلّا أنه يوجب الحرج والضيق والكلفه عليه، فهل يقدّم دليل نفي الضرر، وهو قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» أو دليل نفي الحرج، وهو قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؟ (١)

قيل: دليل الحرج حاكم على دليل الضرر، فيجوز للمالك أن يتصرف فى ملكه فى المثال.

أقول: هذا صحيح على مسلكنا فى معنى حديث «لا ضرر»، لأنّ دليل نفي الحرج ناظر إلى أدلّه الأحكام الأوّليه وحاكم عليها فيما إذا كانت مستلزمه للحرج، فكما أنّ وجوب الصوم حكم دينى منقضى بآيه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» لو كان حرجياً فكذلك حرمة الإضرار بالغير أيضاً حكم

ص: ٤٤٢

دينى منفى بالآيه لو كانت حرجيه، إلمآن الأول حكم إلهى، والثانى حكم نبوى سلطانى، ولكن كليهما من الدين والآيه نافية للحرج الذى كان من الدين، فهى حاكمه على دليل وجوب الصوم وعلى دليل حرمة الإضرار بالغير كليهما.

وأما على مسلك القوم من كون «لا- ضرر» بمعنى نفى تشريع الأحكام الضرريه فلا معنى لحكومته دليل الحرج عليه، لأن كلاً منهما قاعده ثانويه ناظره إلى أدله الأحكام الأوليه، إذ دليل «الحرج» إخبار عن نفى الحكم الحرجى، وحديث «الضرر» إخبار عن نفى الحكم الضررى، وحديث «الضرر» متضمن للحكم الإلهى - على مذهبهم - كآيه «الحرج» فكلاهما فى عرض واحد، فلا يمكن حكومه أحدهما على الآخر ونظارتة إليه.

وهذا شاهد آخر على استقامه مسلكنا فى معنى الحديث دون مسلك المشهور.

هذا تمام الكلام فى قاعده «لا ضرر» والحمد لله رب العالمين.

سرشناسه : يوسفى گنابادى خراسانى، محمدحسين

عنوان و نام پديدآور : اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه : تقريراً لما افاده المرجع الدينى آيه الله العظمى الشيخ محمدالفاضل اللكرانى قدس سره/ تاليف محمدحسين اليوسفى الكنابادى الخراسانى؛ اعداد و نشر مركز فقه الاثمه الاطهار عليهم السلام.

مشخصات نشر : قم: مركز فقه الاثمه الاطهار عليهم السلام، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهري : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه الامام الفاضل اللكرانى؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابك : ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰-۸۵-۹؛ ج. ۶: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰-۹۰-۳:

يادداشت : عربى.

يادداشت : كتابنامه.

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لكرانى، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

رده بندي كنگره : BP۱۵۹/۸/ي۹الف ۶ ۱۳۸۸

رده بندي ديويي : ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملي : ۲۶۲۹۷۱۸

ص : ۱

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة : تقريراً لما افاده المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمدالفاضل النكراني قدس سره

تأليف محمدحسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

ص: ٣

البحث حول تعريفه

اشاره

قد عرّف الاستصحاب بتعاريف لا يخلو شىء منها من الإشكال، بل فى بعضها تهافت وتناقض، وقبل الشروع فى البحث لابد من تحقيق حقيقه الاستصحاب وموقعيته، فنقول:

يحتمل بحسب التصوّر فى حقيقه الاستصحاب أربعة امور:

الأول: أن يكون أصلاً عملياً مجعولاً- للشاكّ الذى هو عالم بالحاله السابقه، كما أنّ أصله الحليّيه والطهاره أصلان مجعولان للشاكّ الذى هو جاهل بالحاله السابقه، وعلى هذا يحتمل أن يكون أصلاً شرعياً كأصالة الطهاره والحليّيه، ويحتمل أن يكون أصلاً عقلائياً كأصالة عدم النقل(1) من غير ردع شرعاً.

الثانى: أن يكون طريقاً إلى الواقع، وعلى هذا يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً، كخبر الثقة بناءً على اعتباره شرعاً، ويحتمل أن يكون طريقاً عقلائياً أمضاه الشارع، كخبر الثقة بناءً على اعتباره من طريق بناء العقلاء، كما هو الحق، ومّرّ تحقيقه فى مبحث حجّيه الخبر الواحد.

الثالث: أن يكون وظيفه مقررّه للشاكّ، لكن لأجل التحفّظ على الواقع، كأصالة الاحتياط فى الشبهه البدويه الحكميّه على مذهب الأخباريين، فإنهم

ص: ٧

١- (١) معنى كونها أصلاً عقلائياً أنّ العقلاء يعملون بمقتضاها من دون أن تكون طريقاً إلى الواقع عندهم بالظنّ بمقتضاها، بل يعملون بها حتّى فى صورته الشكّ. منه مدّ ظله.

قالوا بوجوب الاحتياط فيها للتحفظ على الواقع، فإنّ الشاكّ في طهاره ثوبه الذي كان نجساً لو استصحب النجاسه واجتنب عنه لا يفوت عنه الواقع قطعاً، كما أنّ الشاكّ في حرمه شرب التتن لو احتاط واجتنب عنه لا يفوت عنه الواقع.

لكن يشكل هذا الاحتمال بأنّ استصحاب الطهاره ونحوه لا يكون تحفظاً على الواقع لو كان نجساً واقعاً.

الرابع: أن يكون دليلاً عقلياً من العقليّات غير المستقلّه، أى التى تنتهى إلى الحكم الشرعى لا بالاستقلال، بل بضمّ مقدّمه شرعيّه، كالحكم بالملازمه بين وجوب الشىء شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك، فالعقل - بناءً على كون الاستصحاب دليلاً عقلياً - يحكم بالملازمه بين وجوب صلاه الجمعه مثلاً شرعاً فى زمن الحضور وبين وجوبها كذلك فى زمن الغيبه.

فعلى الأوّل نبحت فى باب الاستصحاب فى كونه أصلاً عملياً ووظيفه مقرّره للشاكّ فى شىء العالم بحالته السابقه، وعلى الثانى نبحت فى حجّيته بعنوان كونه طريقاً إلى الواقع، وعلى الثالث نبحت فيها بعنوان كونه أصلاً عملياً للشاكّ ووظيفه مقرّره له لأجل التحفظ على الواقع، وعلى الرابع نبحت فى أنّ العقل هل يحكم بالملازمه بين ثبوت الحكم فى الحاله السابقه وبقائه فى الحاله اللاحقه أم لا؟

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تعريف الاستصحاب يختلف حسب اختلاف هذه الاحتمالات الأربع، ولا يمكن أن يعرّف بتعريف واحد ملائم لكُلّها.

قال الشيخ رحمه الله فى الرسائل: عرّف الاستصحاب بتعاريف أسدّها وأخصرها

أقول: هذا التعريف يناسب القول بكونه أصلاً عملياً، سواء كان بمعنى حكم الشارع ببقاء ما كان، أو بمعنى إبقاء المكلف ما كان في مقام العمل.

وأما على القول بكونه طريقاً إلى الواقع فلا يصح هذا التعريف، لأنَّ حكم الشارع ببقاء ما كان نظير حكمه بوجوب تصديق العادل في باب حجّيته خبر الواحد، فكما أنَّ حكمه بوجوب التصديق هناك لا يكون طريقاً إلى الواقع (٢) كذلك حكمه ببقاء ما كان هاهنا أيضاً لا يكون طريقاً إليه، والإبقاء العملي الذي هو وظيفه المكلف يكون نظير عمله بالخبر الواحد، فكما أنَّ العمل بقول العادل في مسأله حجّيته الخبر الواحد لا يكون طريقاً للإبقاء العملي هاهنا أيضاً لا يكون كذلك، فلا يصحّ تعريف الاستصحاب - بناءً على كونه أماره على الواقع - ب «إبقاء ما كان» سواء فسّر بحكم الشارع بالبقاء أو بإبقاء المكلف عملاً، لعدم كون واحد منهما طريقاً إلى الواقع.

فلا بدّ من تعريفه - بناءً على كونه أماره - ب «اليقين الملحوق بالشك» (٣) أو «كون الشيء في السابق» (٤)، لأنّهما يفيدان الظنّ ويكشفان عن الواقع، كما أنَّ الخبر الواحد يكشف عنه، لإفادته الظنّ.

وأما على القول بكونه أصلاً لأجل التحفّظ على الواقع فلا بدّ من تعريفه ب «الشكّ المسبوق باليقين»، لأنّ هذا الشكّ حجّه على المكلف ومنجّز للواقع عليه بناءً على هذا الاحتمال.

ص: ٩

١- (١) فرائد الأصول ٩:٣.

٢- (٢) بل الطريق هو نفس خبر العادل. م ح - ي.

٣- (٣) الملاك في هذا التعريف هو اليقين. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) الملاك في هذا التعريف هو المتيقّن الذي عبّر عنه فيه ب «الشيء». منه مدّ ظلّه.

وأما على القول بكونه حكماً عقلياً غير مستقلاً فالاستصحاب هو «الملازمه بين كون الشيء سابقاً وكونه لاحقاً»، لأنها هي ما حكم به العقل بناءً على هذا الاحتمال.

والشاهد على عدم إمكان تعريف واحد له جامع لجميع الأقوال والاحتمالات أنّ المحقق الخراساني رحمه الله أيضاً قال في حاشيته على الفرائد: لا يخفى أنّ حقيقه الاستصحاب وماهيته يختلف بسبب اختلاف وجه حجّيته، وذلك لأنّه إن كان معتبراً من باب الأخبار (١) كان عبارته عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه، وإن كان من باب الظنّ كان عبارته عن ظنّ خاصّ به، وإن كان من باب بناء العقلاء عليه عملاً تعديداً كان عبارة عن التزام العقلاء به في مقام العمل، ولا يخفى مخالفه كلّ واحد منها مع الآخر بمثابه لا يكاد أن يحويها جامع عبارته خاليه عن فساد استعمال اللفظ في معنيين بلا تعسف وركاكة (٢)، إنتهى.

وهذا الكلام وإن كان بعض فقراته محلّ إشكال يظهر ممّا سبق ممّا آنفاً إلّا أنّه شاهد على موافقه المحقق الخراساني رحمه الله إيانا في عدم إمكان تعريف جامع لجميع الأقوال والاحتمالات في الاستصحاب.

الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصاري رحمه الله

ثمّ إنّ للشيخ الأعظم رحمه الله هاهنا مطالب غير تامّة، لورود الإشكال على بعضها في نفسه، وعلى بعضها الآخر بملاحظه الجمع بينه وبين

ص: ١٠

١- (١) يعنى كونه أصلاً عملياً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) حاشيه كتاب فرائد الأصول: ١٧١.

كلام آخر له رحمه الله:

الأول: أنه رحمه الله جعل النزاع الواقع بين الأصوليين في حجّيه الاستصحاب (١)، مع أنه لا يمكن الجمع بينه وبين تعريفه بـ «إبقاء ما كان» الذي جعله أسدّ التعاريف (٢)، سواء كان الإبقاء بمعنى عمل المكلف على طبق ما كان أو بمعنى الحكم بالإبقاء.

أما الأول: فلأنّ البحث عن حجّيه عمل المكلف غير معقول.

وأما الثاني: فلوضوح عدم كون النزاع في باب الاستصحاب في حجّيه حكم الشارع بإبقاء ما كان، فإنّه لو حكم به لما شكّ في حجّيته أحد، وهكذا لا يكون النزاع هاهنا في حجّيه حكم العقل بالإبقاء.

وبالجملة: بين تعريف الاستصحاب بـ «إبقاء ما كان» وجعل النزاع في حجّيته تهافت وتناقض، سواء فسّرنا الإبقاء بالإبقاء العملي من المكلف أو بحكم الشارع أو العقل بالإبقاء.

نعم، لو قلنا بكونه أماره إلى الواقع وعرفناه بـ «اليقين الملحوق بالشك»، أو قلنا بكونه أصلاً للتحفظ عليه وعرفناه بـ «الشك المسبوق باليقين» فلا بأس حينئذٍ بجعل البحث في حجّيته، لأنّ معنى الحجّيه - كما قلنا كراراً - هو المنجزية في صورته الإصابه والمعدّريه في صورته الخطأ، ولا مانع من أن يقع النزاع في أنّ «اليقين الملحوق بالشك» هل هو منجز ومعدّر في زمن الشك أم لا؟ وأيضاً لا مانع من أن يقع النزاع في أنّ مجرد «الاحتمال المسبوق باليقين» هل هو منجز أم لا؟

ص: ١١

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٤٩.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٩.

والنزاع الأوّل يكون كالنزاع فى حجّته الخبر الواحد، والثانى كالنزاع فى حجّته الشكّ فى الشبهات البدويّه الذى قال الأخباريون بحجّيته ووجوب الاحتياط، وقال الأصوليون بعدمها وجريان البراءة.

الثانى: أنّه رحمه الله ذهب إلى كون الاستصحاب مسأله اصوليه.

ولا يمكن أيضاً الجمع بين تعريف الاستصحاب ب «إبقاء ما كان» وبين جعله من المسائل الأصوليه لو فسّرنا الإبقاء بالجرى العملى من المكلف على طبق ما كان، لأنّ الضابط فى كون مسأله اصوليه أن يجعل نتيجهها كبرى قياس يستنبط منه حكم شرعى، وعمل المكلف على طبق الحاله السابقه لا دخل له فى تشكيل القياس لاستنباط الحكم أصلاً.

نعم، لو فسّرنا الإبقاء بحكم الشارع بالبقاء يكون الاستصحاب مسأله اصوليه، لإمكان تشكيل القياس حينئذٍ، بأن نقول: «بقاء وجوب صلاه الجمعه فى زمن الغيبه مشكوك فيه، والشارع حكم ببقاء ما كان» فينتج أنّ صلاه الجمعه فى زمن الغيبه واجبه.

كما أنّا لو جعلناه أماره وعرفناه ب «اليقين الملحوق بالشكّ» أو جعلناه أصلاً للتحفظ على الواقع وعرفناه ب «الشكّ المسبوق باليقين» يكون مسأله اصوليه، لكون البحث عن حجّته على الأوّل نظير البحث عن حجّته الخبر الواحد، وعلى الثانى نظير البحث عن حجّته الشكّ فى الشبهات البدويّه الذى ذهب الأخباريون إلى حجّيته ووجوب الاحتياط، والأصوليون إلى عدم حجّيته وجريان البراءة.

والفرق بين المسأله الأصوليه والفقهيه أنّ الأولى لا تكون هدفاً للمجهّد، بل هى آله لاستنباط الحكم الشرعى، وأمّا الثانيه فهى غرض نهائى له،

وبعبارة أخصر: القاعده الأصوليّه «ما به (١) ينظر» والقاعده الفقهيّه «ما فيه ينظر».

إجراء المسائل الأصوليّه يختصّ بالمجتهد

الثالث: قال رحمه الله: إنّ من مختصّات المسأله الأصوليّه أن يكون إجرائها في مواردّها مختصّاً بالمجتهد، وأن لا يكون للمقلّد حظّ فيه، فالاستصحاب مثلاً مسأله أصوليّه، لأنّ العامّي لا يتمكّن من إجرائه في موردّه، لأنّ موضوعه الشكّ في الحكم الواقعيّ، وهو لا يتمكّن من تشخيص موارد الشكّ، لأنّنا لا نريد منه الشكّ مطلقاً، بل الشكّ بعد الفحص الذي هو موضوع الاستصحاب، وحيث إنّ العامّي لا يقدر على الفحص، فلا يتمكّن من تشخيص موارد الشكّ المعتر في موضوع الاستصحاب، فلا يتمكّن من إجرائه في مواردّه (٢). هذا حاصل ما أفاده في هذه المسأله.

وفيه: أنّ إجراء كثير من المسائل الفقهيّه والقواعد الفرعيّه في مواردّها أيضاً يختصّ بالمجتهد، كقاعده «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، فإنّها قاعده فرعيّه دالّه على أنّ كلّ معامله يضمن بصحيحها يضمن بفاسدها، ومع ذلك لا يتمكّن من إجرائها إلّا بالمجتهد، لعدم قدره العامّي على تشخيص مصاديق «ما يضمن بصحيحه» كي يتمكّن من الحكم بضممان فاسده، فإنّه لا يطلع على أنّ البيع مثلاً هل يضمن بصحيحه أم لا؟ بل تشخيص بعض مصاديقه صعب على المجتهد فضلاً عن المقلّد، كالبيع بلا ثمن والإجاره بلا اجره، فإنّ الأطلاع على

ص: ١٣

١- (١) أي بتوسطه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ١٨.

أنهما هل هما من مصاديق القاعده أم لا مشكل جداً، وهكذا تشخيص أنها هل هي مختصه بالأجره ومنفعه العين المستأجره أو تعم نفس العين المستأجره أيضاً مشكل.

وقاعده «لا ضرر» أيضاً قاعده فقهيته، ومع ذلك إجرائها في مواردنا يحتاج إلى الاجتهاد، ولا يكون للعامي حظ فيه، فجعل هذا من مختصات المسائل الأصوليه لا يتم.

هل الاستصحاب من مصاديق الأدلة الأربعة أم لا؟

الرابع: يمكن المناقشه فيما أورده على السيد بحر العلوم .٠

كلام العلامة بحر العلوم رحمه الله في المقام

بيان ذلك أنّ السيد العلامة بحر العلوم قدس سره جعل الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورد، وجعل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» دليلاً على الدليل، نظير آيه النبا بالنسبه إلى خبر الثقة(١).

مناقشه الشيخ الأنصاري رحمه الله في نظريه بحر العلوم

واستشكل عليه الشيخ الأعظم رحمه الله بأن معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص - كاستصحاب نجاسه الماء المتغير - ليس إلّا الحكم بثبوت النجاسه في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلّا نفس الحكم الشرعي؟ وهل الدليل

ص: ١٤

١- (١) فإنه قدس سره قال - على ما نقله عنه الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره في فرائد الأصول ٣: ٢٠ - وليس عموم قولهم: «لا تنقض اليقين بالشك» بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته إلّا كعموم آيه النبا بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتمره.

عليه إلقولهم عليهم السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك»؟ وبالجمله: فلا- فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفاده من العمومات (١)، إنتهى.

نقد كلام الشيخ رحمه الله في المسأله

أقول: المناقشه في كلام الشيخ رحمه الله تتوقف على مقدمه:

وهي أنا لو قلنا بأن موضوع علم الأصول هو الأدله الأربعة فالاستصحاب داخل في أى منها؟ هل هو من مصاديق الكتاب أو السنّه أو العقل أو الإجماع؟

اعلم أنّ الأصولي بما هو اصولي لا يبحث عن السنّه مطلقاً، بل يبحث عنها بما هي دليل على الحكم الشرعي، وهكذا البحث عن الأدله الثلاثه الأخر، فظواهر الكتاب مثلاً- وإن كانت حجّه في غير آيات الأحكام أيضاً، إلّا أنّ حجّيه ظواهره بالنسبه إلى هذه الطائفه من الآيات لا تكون محطّ نظر الأصولي بما هو اصولي، لعدم كونها دليلاً على الحكم الشرعي، والعقل الذي يبحث عنه في علم الأصول أيضاً هو العقل الذي يكون دليلاً على الحكم الشرعي، وأما العقل الدالّ على أنّ مضروب الاثنین في الاثنین يساوى الأربعة لا يكون محطّ نظر الأصولي بما هو اصولي، وهكذا السنّه والإجماع.

وعلى هذا فلا- يكون الاستصحاب من الأدله الأربعة، وذلك لأنّ الدليل على اعتباره إن كان هو الأخبار - كما هي العمده في الباب - فقله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» لا يكون دليلاً على الحكم الشرعي، بل هو الدليل على الدليل، لأنّ وجوب صلاه الجمعة في زمن الغيبه مثلاً لا يكون مدلولاً للخبر

ص: ١٥

بلا واسطه، بل الدالّ عليه هو الاستصحاب، والخبر هو الدليل على اعتبار الاستصحاب، كما أنّ الخبر الواحد إذا دلّ على حكم وقلنا بدلاله آيه النبأ على حجّيته لا تكون الآيه دليلاً على الحكم، بل الدليل هو الخبر، والآيه هي الدليل على اعتباره، وما نحن فيه أيضاً كذلك.

وحيث إنّ السنّه بما هي دليل على الحكم الشرعي الفرعي اخذت في موضوع علم الأصول - كما عرفت - فليس الاستصحاب من السنّه حتّى يدخل في الأدلّه الأربعة التي جعلها المشهور موضوع علم الأصول.

وهكذا ليس من الأدلّه الأربعة لو كان الدليل على اعتباره حكم العقل، لأنّ العقل أيضاً بما هو دليل على الحكم الشرعي اخذ موضوعاً لهذا العلم لا مطلقاً.

نعم، يمكن القول بعدم انحصار أدلّه الأحكام بالأربعة، فالاستصحاب دليل برأسه وداخل في موضوع علم الأصول مستقلاً، كما ذهب إليه بعض المحقّقين منهم سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» (١).

إذا عرفت هذا ظهر لك أنّ الحقّ ما ذهب إليه السيّد العلّامة بحر العلوم، وظهر أيضاً إشكال قول الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ الدليل على ثبوت النجاسه في زمن الشكّ ليس إلّا الاستصحاب الذي هو أصل ووظيفه مقرّره للشاكّ، وقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو الدليل على الدليل، كما قال السيّد بحر العلوم رحمه الله.

ص: ١٦

البحث حول الأقوال فى المسأله

إشاره

إذا عرفت تعريف الاستصحاب وما يتعلّق به فاعلم أنّ الأصوليين اختلفوا فى جريان الاستصحاب وعدمه على أقوال كثيره:

فى جريان الاستصحاب فى الحكم المستكشف بالدليل العقلى

إشاره

منها: التفصيل بين الحكم الشرعى الذى ثبت بدليل العقل بمعونه الملازمه (1)، وبين الحكم الشرعى الذى ثبت بغيره من الأدلّه الثلاثه، فيجرى فى الثانى دون الأول.

وهذا التفصيل ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى فرائده، حيث قال: ولم أجد من فصل بينهما، إلّا أنّ فى تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلى - وهو الحكم العقلى المتوصّل به إلى حكم شرعى - تأملاً، نظراً إلى أنّ الأحكام العقليه كلّها ميّنه مفضّله من حيث مناط الحكم الشرعى، والشكّ فى بقاء المستصحب وعدمه لا بدّ وأن يرجع إلى الشكّ فى موضوع الحكم، لأنّ الجهات المقتضيه للحكم العقلى بالحسن والقبح كلّها راجعه إلى

ص: ١٧

١- (١) أى العقل إذا حكم بحسن شىء أو قبحه ثبت حكم الشارع بوجوبه أو حرّمته، لأجل الملازمه، وهو «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع». منه مدّ ظلّه.

قيود فعل المكلف الذى هو الموضوع، فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرفع لا- يكون إلاللشك في موضوعه، والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب - كما سيجيء - ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرفع، وبين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم، لأن ارتفاع الحكم العقلي لا- يكون إلابارتفاع موضوعه، فرجع الأمر بالأخره إلى تبدل العنوان، ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار فحكمه يرجع إلى أن الضار من حيث إنه ضار حرام، ومعلوم أن هذه القضية غير قابله للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً، لأن قولنا: «المضّر قبيح» حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه أبداً ولا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر، ولا يجوز أن يقال: إن هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه، لأن الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان «المضّر»، والحكم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشرعيه، فإنه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً ولا يعلم أن المناط الحقيقى فيه باقى في زمان الشك أو مرتفع، فيستصحب الحكم الشرعى(١).

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظريه الشيخ الأنصارى من قبل المحقق النائنى رحمهما الله

واستشكل عليه المحقق النائنى رحمه الله بأمرين بقوله:

والحق فساد هذا التفصيل وعدم التفاوت في جريان الاستصحاب بذلك، فإن ما أفاده من لزوم كون موضوع حكم العقل مبيناً بتمامه عنده إنما يصح فيما

ص: ١٨

إذا كان حكم العقل بقبح شيء منحلماً إلى حكيمين: أحدهما: الحكم بقبحه، وثانيهما: الحكم بعدم قبح غيره، نظير القضية الشرطية الدالة على المفهوم، ومن الضروري أن الأمر ليس كذلك، إذ هو فرع أن يكون العقل محيطاً بتمام الجهات الواقعية المحسّنة والمقبّحة، وكثيراً ما يستقلّ العقل بحسن شيء أو قبحه باعتبار كونه القدر المتيقّن في ذلك، وإن كان يحتمل بقاء ملاك حكمه مع انتفاء بعض الخصوصيات (1) أيضاً، فإذا فرضنا الشكّ في بقاء الحكم العقلي مع انتفاء بعض الخصوصيات الغير المقوّم للموضوع بنظر العرف فلا محاله يشكّ في بقاء الحكم الشرعي أيضاً ويجري الاستصحاب، لاتّحاد القضية المتيقّنه مع المشكوكه.

سلمنا أن موضوع حكم العقل لا بدّ من كونه مبيّناً عنده بتمامه والقطع بانتفائه عند انتفاء بعض خصوصياته، إلّا أن ما أفاده من ارتفاع الحكم الشرعي بارتفاعه ممنوع، فإنّ الحكم الشرعي إنّما يتبع الحكم العقلي في مقام الاستكشاف والإثبات، لا في مقام الثبوت والواقع، فربما يكون قيد له دخل في استقلال العقل بشيء إلّا أنّه غير دخیل فيما هو الملاك عند الشارع أصلاً، فإنّ الحكم الشرعي تابع للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، كانت مستكشفه عند العقل أو لم تكن، فإذا فرضنا ارتفاع الحكم العقلي التابع لاستكشافه الملاك الواقعي، فلا يلزم من ذلك ارتفاع الحكم الشرعي التابع لنفس الملاك الواقعي المحتمل بقائه، لاحتمال عدم دخل تلك الخصوصيّة فيه حدوثاً وبقاءً أو بقاءً فقط، فلا محاله يشكّ في بقاء الحكم الشرعي، ومع عدم كون تلك

ص: ١٩

١- (١) مثاله: أنّ العقل يدرك قبح الكذب الضارّ غير النافع لأحد قطعاً، وأمّا إذا انتفى عنوان «الضارّ» أو عنوان «غير النافع لأحد» يشكّ في قبحه وعدمه، لشكّه في بقاء ملاك حكمه وعدمه. منه مدّ ظلّه.

الخصوصية مقومه للموضوع بنظر العرف بل من حالاته الواسطة في ثبوت الحكم للموضوع تكون القضية المشكوكه متحده مع القضية المتيقنه، فيجری الاستصحاب لا محاله (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

وقد اجيب عن الإشكال الأول بأن كون العقل جازماً بالمناط في الموضوع المركب على سبيل الإجمال والإهمال غير معقول، لأنه يقطع بأن أى جزء من أجزاء الموضوع دخيل في مناط حكمه وأى جزء منها ليس له دخل فيه.

أقول: العقل القاطع بذلك هو العقل الكامل، كعقل المعصومين عليهم السلام، وأما عقولنا الناقصة التي نبحت فيها فقد تجزم بالمناط في موضوع مركب على سبيل الإجمال والإهمال، فتحكم بالحسن أو القبح في صورته اجتماع عدّه امور من باب القدر المتيقن، ومع ذهاب بعض الأجزاء والحشيات يتردد العقل في بقاء حكمه، لعدم علمه بكون هذا الذاهب هل هو دخيل في مناط حكمه أم لا؟ لعدم إحاطته بجميع وجوه الأشياء وجميع المناطات، فيستصحب الحكم الشرعي المستنبط من العقلي، فما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في الوجه الأول صحيح متين.

لكن يمكن المناقشه في إشكاله الثاني بأنه لا يعقل ارتفاع الحكم العقلي وبقاء الحكم الشرعي التابع له، لأن مقتضى الملازمه بينهما انتفاء اللازم عند انتفاء الملزوم، فلا يمكن القطع بارتفاع الملزوم - وهو الحكم العقلي - والشك في ارتفاع اللازم الذي هو الحكم الشرعي.

ص: ٢٠

١- (١) أجود التقريرات ٢١:٤، وفوائد الأصول ٣٢١:٤.

نعم، يمكن أن يكون للحكم الشرعي ملاك أوسع من ملاك الحكم العقلي، فيكون للشارع حكم بعد انتفاء حكم العقل، لكن هذا حكم مستقل شرعي غير تابع للحكم العقلي ولا بد له من دليل غير الملازمه بين حكم العقل والشرع.

وبعبارة أخرى: إذا انتفى بعض خصوصيات الموضوع الذي له دخل في حكم العقل وانتفى حكم العقل ينتفى بتبعه الحكم الشرعي التابع له قطعاً، فلا يجرى الاستصحاب فيه ولو كان في المورد حكم شرعي آخر بحسب البقاء، فهو مشكوك الحدوث، فلا يكون في المقام حكم شرعي مقطوع الحدوث ومشكوك البقاء حتى يستصحب.

بيان ما هو الحق في المسألة

والتحقيق في المقام ما أفاده سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» في الرسائل، وهو أنّ القول بعدم جريان استصحاب الحكم الشرعي المكشوف من الحكم العقلي غير تامّ وإن قلنا بعدم تحيّر العقل في موضوع حكمه وعدم ترديده في ملاك فلا يخلو إمّا أن يقطع بعدم مدخلية الخصوصية المرتفعة فيدرك بقاء حكمه قطعاً، وإمّا أن يقطع بمدخليتها فيقطع بارتفاع حكمه، ولا يكون في البين شقّ ثالث.

بيان ذلك يحتاج إلى ذكر مقدّمه، وهي أنّ العقل يحكم بحسن عنوان مبين وقبح عنوان مبين آخر، ثمّ قد يتصادق العنوانان في مصداق خارجي ويقع التزاحم بين الحكمين، فيقدّم العقل ما هو أقوى ملاكاً، وإن تساوى حكم بالتخيير عملاً.

مثال ذلك: أنّ العقل يدرك قبح الكذب وحسن إنقاذ المؤمن من الهلاك، فلو

كان الإنقاذ متوقفاً على الكذب تصادق في الكذب الموجب للإنقاذ عنوانان:

أحدهما قبيح، والآخر حسن، لكنّ العقل بعد ملاحظه ملاك كلّ منهما يقطع بأنّ مناط حسن الإنقاذ أقوى من مناط قبح الكذب، فيحكم بحسن الإنقاذ وعدم قبح الكذب هاهنا.

هذا محصل ما ذكره مقدّمه.

ثمّ قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه قد يصدق عنوان حسن على موجود خارجي من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح، فيكون الموضوع الخارجي حسناً محضاً حسناً ملزماً، فيكشف العقل منه الوجوب الشرعي، ثمّ يشكّ في صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح مناطاً، فيقع الشكّ في الموضوع الخارجي (١) بأنّه حسن أو قبيح، وقد يكون بعكس ذلك.

مثال الأوّل: أنّ إنقاذ الغريق حسن عقلاً، فقد يغرق مؤمن، فيحكم العقل بلزوم إنقاذه ويكشف الحكم الشرعي بوجوبه، ثمّ يشكّ في تطبيق عنوان «السابّ لله ورسوله» عليه في حال الغرق، حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه ممّا يوجب قبح إنقاذه، ويكون هذا المناط أقوى من الأوّل، أو دافعاً له، فيشكّ (٢) العقل في حسن الإنقاذ الخارجي وقبحه، ويشكّ في حكمه الشرعي.

ومثال الثاني: أنّه قد يكون حيوان غير مؤذٍ في الخارج، فيحكم العقل بقبح قتله، ثمّ يشكّ - بعد رشده - في صيرورته مؤذياً، فيشكّ في حكمه الشرعي، فاستصحاب الحكم العقلي في هذه المقامات ممّا لا مجال له، لأنّ حكم العقل

ص: ٢٢

١- (١) أي الموضوع الخارجي الذي كان حسناً قطعاً قبل الشكّ في صدق عنوان قبيح عليه. م ح - ي.

٢- (٢) الشكّ في حكمه هذا ليس لأجل الشكّ في حدود موضوع حكمه حتّى يلزم الخروج عن الفرض، بل لأجل الشكّ في تحقّق عنوان «السابّ لله ورسوله»، ولو قطع بتحقّق هذا العنوان لقطع بقبح الإنقاذ، ولو قطع بعدم تحقّقه لقطع بحسنه، فموضوعه مبين كما هو الفرض. منه مدّ ظلّه.

مقطوع العدم، فإنَّ حكمه فرع إدراك المناط، والمفروض أنَّه مشكوك فيه، وأمَّا الحكم الشرعي المستكشف منه قبل الشكِّ في عروض العنوان المزاحم عليه فلا- مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجي لا يضرُّان ببقاء الموضوع عرفاً - كالمثاليين المتقدمين - فإنَّ عنوان «السابِّ» و «المؤذِي» من الطوارئ التي لا يضرُّ عروضها وسلبها ببقاء الموضوع عرفاً.

فتلخص ممَّا ذكرنا جواز جريان الاستصحاب في الأحكام المستكشفة عن الحكم العقلي (١)، إنتهى كلامه «حفظه الله تعالى» وهو صحيح متين.

ص: ٢٣

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٧٨.

فى جريان الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى

فى جريان الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى

اشاره

ومنها: التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والشكّ فى الرفع، فيجرى فى الثانى دون الأول، وهذا أيضاً ما اختاره الشيخ العلامة الأنصارى رحمه الله (١) فى الرسائل (٢).

صور الشكّ فى المقتضى والرفع

ولما كانت هذه المسأله مهمه بحسب الآثار الفقهيّه فلا بدّ من توضيح مراده من المقتضى والرفع حتّى يتّضح الحقّ، فنقول:
للمقتضى ثلاثه معانٍ:

أ - مناط الحكم، وهو المصلحه والمفسده، فإنهما تقتضيان الوجوب والحرمة، وهذا المعنى هو الذى أراده المحقق الخراسانى رحمه الله من قوله: أول مرتبه الحكم هو الاقتضاء.

والرفع على هذا عبارته عن المانع من تأثير المقتضى فى المقتضى - أى من تأثير المنط فى الحكم - .

ص: ٢٥

١- (١) والمحقق الخوانسارى، والنائينى والحاج آقا رضا الهمدانى رحمهم الله، كما سيجىء فى الصفحه ٤٩. م ح - ى.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٥٠-٥١.

وتطبيق هذا المعنى على المقام هو أنه تارةً: نشك في بقاء مناط الحكم بعد حدوثه، فهو الشك في المقتضى، وأخرى: نشك في حدوث مانع عن تأثيره في الحكم بقاءً مع علمنا ببقاء المناط والمقتضى كما في السابق، وهو الشك في الرفع.

ب - السبب المجعول شرعاً تأسيساً أو إمضاءً، فإنه مقتضى لتحقق المسبب، كعقد النكاح المقتضى للزوجه وعقد البيع المقتضى للملكية، وعلى هذا فالرفع هو ما يرفع تأثير السبب في المسبب، كالطلاق، وفسخ معامله.

وتطبيق هذا على ما نحن فيه هو أنه تارةً: نشك في بقاء السبب بعد حدوثه، فهو الشك في المقتضى، وأخرى: نشك في حدوث شيء يمنع عن تأثيره في المسبب بقاءً مع علمنا ببقاء أصل السبب كما في السابق، وهو الشك في الرفع.

مثال ذلك: أن الوضوء سبب للطهارة، فإن شككنا في أن المذي مثلاً هل هو يرفع الطهارة أم لا، فهذا الشك يمكن تصويره على وجهين: أحدهما: أن الوضوء هل هو سبب للطهارة إلى أن يخرج المذي فقط أم هو سبب بعد خروجه أيضاً، فهو الشك في المقتضى، والآخر: أن خروج المذي هل هو يرفع تأثير الوضوء في الطهارة بقاءً أم لا مع العلم باقتضائه وسببته لها حتى بعد خروج المذي أيضاً، وهو الشك في الرفع.

ج - استعداد البقاء وقابليته، وعلى هذا فالرفع عبارة عن أمر حادث رافع له.

وتطبيق هذا المعنى على المقام أننا تارةً: نشك في استعداد شيء واقتضائه للبقاء والدوام، فهو الشك في المقتضى، وأخرى: نشك في حدوث أمر رافع له مع العلم بأنه كان قابلاً للبقاء ومقتضياً للدوام، وهو الشك

مئال ذلك: أنّ الشكّ فى ذهاب اشتعال السراج يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون منشأ الشكّ فى قابليته النفط الذى كان فى السراج واقتضائه للبقاء حتّى فى زمن الشكّ، والآخر: أن يكون منشأ الشكّ فى حدوث أمر رافع للاشتعال مع العلم باقتضاء النفط للبقاء والاستمرار، فالأول هو الشكّ فى المقتضى، والثانى هو الشكّ فى الرفاع.

وليعلم أنّ المراد من اقتضاء الدوام هو الدوام بالنسبه إلى زمن الشكّ، لا الدوام إلى الأبد، فيمكن أن يكون الشكّ فى زمان شكّاً فى الرفاع ولكنّه لو حدث بعد ساعه لكان شكّاً فى المقتضى كما هو واضح.

وظاهر الشيخ رحمه الله فى موارد من كلامه هو المعنى الثالث.

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى توضيح نظريه الشيخ رحمه الله

واستدلّ المحقق النائنى رحمه الله على كون مراد الشيخ من المقتضى والرافع هو المعنى الثالث بأنّ القول بعدم جريان الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى بالمعنيين الأولين يستلزم إنكار جريان الاستصحاب مطلقاً، لا التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والرافع، مع أنّ الشيخ رحمه الله لا يكون منكرّاً لحجّيه الاستصحاب رأساً، بل هو قائل بالتفصيل كما هو واضح.

توضيح ذلك: أنّه بناءً على المعنى الأول لا يعقل الشكّ فى الرفاع إلّا فى صورته العلم ببقاء المناط، ولا طريق لنا إلى إحراز بقاء المناط فى صورته الشكّ فى بقاء الحكم، ولا نجد مورداً يكون بقاء الحكم فيه مشكوكاً وبقاء ملاكه مقطوعاً، فكلّ مورد يتصوّر أنّه من موارد الشكّ فى الرفاع فهو من موارد الشكّ فى المقتضى، مثلاً إذا شككنا فى بقاء وجوب صلاه

الجمعه شككنا في بقاء مناطه أيضاً، إذ لا طريق لنا إلى بقاء المناط في صورته الشك في الحكم.

وهكذا بناءً على المعنى الثاني، لأنه كلما صار المسبب الشرعي مشكوكاً فيه صار سببه أيضاً مشكوكاً فيه، إذ لا طريق لنا إلى القطع ببقاء السبب الشرعي في صورته الشك في بقاء المسبب، ولا نجد مورداً يكون بقاء المسبب فيه مشكوكاً وبقاء السبب محرزاً لنا، مثلاً كلما شككنا في ناقضيه المذى للوضوء شككنا في أنّ الشارع هل جعله سبباً للطهاره حتى بعد خروج المذى أو جعله سبباً لها بالنسبه إلى ما قبل خروجه فقط، فبقاء السبب المجمعوله شرعاً مشكوك فيه، وكلما شككنا في وقوع الطلاق بقول الزوج: «أنتِ خلتيه» شككنا في بقاء سببيه عقد النكاح حتى بعد هذا القول وعدمه، ففي هذا المثال أيضاً يكون بقاء السبب المجمعوله شرعاً مشكوكاً فيه، فكل مورد يتصور أنه من موارد الشك في الراجع فهو من موارد الشك في المقتضى بهذا المعنى.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ القول بالتفصيل في جريان الاستصحاب بين الشك في المقتضى والراجع وإرادته المعنى الأول أو الثاني من المقتضى والراجع لا يجتمعان، وحيث إنّ الشيخ رحمه الله قائل بالتفصيل فلا محاله أراد منهما المعنى الثالث (1).

هذا محصل كلام النائني رحمه الله في مقام الاستدلال على أنّ مراد الشيخ رحمه الله من المقتضى هو قابليته البقاء والاستمرار ومن الراجع أمر رافع للشئ القابل للبقاء والاستمرار، لا المعنيين الأولين.

ص: ٢٨

١- (١) فوائد الأصول ٣٢٥:٤ وما بعدها.

مناقشه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في كلام المحقّق النائيني رحمه الله

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ إحراز استعداد(١) بقاء الموضوعات الخارجيّة وإن كان ممكناً لنا، إلّا أنّه لا طريق لنا إلى إحراز قابليّته بقاء الأحكام إلّا من قبل الدليل الشرعيّ، فكما أنّه يمكن إحراز بقاء الحكم من الدليل الشرعيّ يمكن إحراز بقاء ملاكه أيضاً، إذ بقاء الحكم يستلزم بقاء ملاكه قطعاً، فلو دلّ الدليل الشرعيّ على أنّ الحكم الفلانيّ مستمرّ ذاتاً لولا الرفع إلى الأبد، أو إلى غايه كذائيّه، يستكشف منه المقتضى بمعنى الملاك، فلا يكون الشكّ حينئذٍ في بقائه من قبيل الشكّ في المقتضى، لا بالمعنى الثالث ولا بالمعنى الأوّل يعني الملاك.

وبالجملة: لا يكون حكم إلّا عن ملاك، فأصل الحكم يكشف عن أصل الملاك، واستمراره عن استمراره(٢).

هذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في المقام(٣).

دفع مناقشه الإمام «مدّ ظلّه» في كلام المحقّق النائيني رحمه الله

أقول: يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ استمرار الحكم وإن كان كاشفاً عن استمرار الملاك، إلّا أنّ المفروض عدم ثبوت استمرار الحكم عندنا، وإلّا

ص: ٢٩

١- (١) وهذا هو المعنى الثالث للمقتضى، والمحقّق النائيني رحمه الله قال بإمكان القول بالتفصيل بين الشكّ في المقتضى بهذا المعنى والشكّ في الرفع. م ح - ٥.

٢- (٢) فإنّنا إذا أحرزنا من طريق الدليل الشرعيّ أنّ ما صار نجساً استمرّت نجاسته إلى أن يجيء الرفع، فإنّ تطهّر بعد ساعه زالت النجاسه، وإن لم يتطهّر إلى مأه عام مثلاً بقيت النجاسه وكشفت عن بقاء ملاكها. منه مدّ ظلّه، توضيحاً لكلام الإمام الخميني «حفظه الله».

٣- (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٨٢.

فلم نفتقر إلى الاستصحاب، بل بقاء الحكم مشكوك لنا، غايه الأمر أن الدليل الشرعي يدلّ على قابليته للاستمرار والبقاء، لا على نفس الاستمرار، فإذا كان استمرار الحكم مشكوكاً كان بقاء ملاكه أيضاً مشكوكاً، فكان من قبيل الشكّ في المقتضى بالمعنى الأوّل، وإن كان من قبيل الشكّ في الرافع بالمعنى الثالث، فإشكال سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» لا يتوجّه إلى المحقّق النائيني رحمه الله.

وكيف كان، فمراد الشيخ رحمه الله من المقتضى والرافع هو المعنى الثالث، إمّا بقريته ظاهر كلامه في موارد عديده - كما ذكرنا - أو بما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله من البرهان. فالمهمّ هو التحقيق في صحّته ما اختاره رحمه الله من التفصيل.

فلا بدّ من ملاحظه أخبار الباب حتّى يتّضح ما هو الحقّ، إذ ادّعى الشيخ رحمه الله ظهور هذه الأخبار في التفصيل بين الشكّ في المقتضى والرافع.

صحيحه زراره الأولى

فمنها: ما رواه الشيخ الطوسي رحمه الله بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره قال: قلت له (١): الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زراره قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء» قلت: فإن حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتّى يستيقن أنه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بين، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن ينقضه بيقين آخر» (٢).

ص: ٣١

-
- ١- (١) هذه الرواية صحيحه، لأنّ إسناده الشيخ إلى الحسين بن سعيد صحيح - كما ثبت في محلّه - بل صحّحه هذا الإسناد كالمتفق عليها، إلّا أنّها مضمرة، ولكن لا ضير في ذلك حيث كان المضمّر زراره، وقال أكابر علم الرجال بأنّ مثل زراره لا يسأل إلّا الإمام عليه السلام. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) تهذيب الأحكام ١: ٥٩، باب الأحداث الموجه للطهارة، الحديث ١١، ووسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

البحث حول الحديث

إشاره

هذه الروايه كما ترى مشتمله على فقرتين، والظاهر أنّ شبهه زراره في الفقره الأولى كانت شبهه حكميّه، لا بمعنى أنّه لم يعلم ناقضيّه النوم للوضوء، لأنّ ذلك يعلمه العوامّ، فضلاً عن مثل زراره، فشبهته لا تخلو عن احتمالات ثلاث:

أ - أنّه كان عالمياً بعدم كون الخفقه والخفقتين من مصاديق النوم، ولكنّه شكّ في كون الخفقه ناقضه مستقلّه.

ب - أنّه كان عالمياً بكونهما من مصاديقه، ولكنّه شكّ في أنّ النوم الناقض هل هو خصوص النوم الثقيل الغالب على جميع الحواسّ أو مطلق النوم حتّى مرتبته الضعيفه التي يعبر عنه بالخفقه والخفقتين.

ج - أنّه شكّ في مفهوم النوم وأنّه هل يشمل الخفقه والخفقتين أم لا مع علمه بأنّ النوم ناقض بجميع مراتبه.

وعلى جميع هذه الاحتمالات لم يعلم زراره أنّ الخفقه والخفقتين تنقضان الوضوء أم لا؟

وهل يمكن القول بتعيّن الاحتمال الثاني بقرينه قوله: «الرجل ينام» بتقريب أنّه قرينه على علمه بتحقيق النوم بالخفقه والخفقتين، ولكنّه سأل عن كونه ناقضاً بهذه المرتبه الضعيفه أم لا؟ وهذا هو الاحتمال الثاني.

أقول: لا، لأنّه بمعنى «يريد النوم» لا بمعنى «تحقق منه النوم»، لأنّه لو أراد

تحقق النوم القطعي لعبر بالفعل الماضى وقال: «الرجل قد نام» لأنَّه التعبير المعمول فى نظائره، مثل «رجل شكَّ بين الثلاث والأربع».

تذكره

«القلب» فى الخبر لا- يكون بمعناه المعروف فى زماننا هذا، وهو العضو المخصوص من الجسم، لأنَّه لا نوم فيه، بل بمعنى مركز الحواسِّ، فأجاب الإمام عليه السلام بأنَّ الناقض هو النوم الغالب على جميع الحواسِّ، ورفعت شبهته.

ثمَّ حدثت له شبهه اخرى سأل عنها فى الفقرة الثانية، وهو أنَّه إذا شكَّ فى تحقق هذا النوم الناقض فهل إليه سبيل بالأمارات الظنِّيَّة مثل حركه شىء إلى جنبه مع عدم علمه به أم لا؟

فأجاب عليه السلام: بأنَّه «لا، حتَّى يستيقن أنَّه قد نام، حتَّى يجىء من ذلك أمرٌ بيِّن، إلخ».

وهذه الفقرة الثانية هى التى استدلَّ بها الأصوليون فى باب الاستصحاب، والمعروف بينهم هو الاستدلال بذيلها، وهو قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكِّ وإنَّما ينقضه بيقين آخر».

والظاهر إمكان الاستدلال بالصدر أيضاً، وهو قوله عليه السلام: «لا، حتَّى يستيقن أنَّه قد نام، حتَّى يجىء من ذلك أمرٌ بيِّن»، لأنَّ معناه عدم وجوب الوضوء عليه عملاً فى مورد الشكِّ فى تحقق النوم، أى له استصحاب عدم تحقق النوم حتَّى يستيقن أنَّه قد نام ويجىء من ذلك أمرٌ بيِّن، وليس معناه أنَّ الناقض هو اليقين بالنوم، لأنَّ الناقض - على ما يستفاد من الأخبار - هو النوم الواقعى،

سواء تيقن به أم لا، فلا معنى لقوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» إلا استصحاب عدم تحقق النوم.

معنى قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه إلخ»

وأما قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه إلخ» ففيه احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون الجزء محذوفاً، أى إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، وقوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه إلخ» تعليل للجزء. وهذا أظهر الاحتمالات، واختاره الشيخ الأعظم رحمه الله فى الرسائل (١).

لكن هاهنا شبهتان:

الأولى: أنه دليل على جريان الاستصحاب فى مورد الشك فى بقاء الوضوء فقط، ولا يستفاد منه قاعده كليته.

إن قلت: يمكن التمسك بعموم التعليل، لعدم كون المورد مخصصاً.

قلت: التمسك بعموم التعليل هاهنا وعدم الاختصاص بالمورد إنما يقتضى جريان الاستصحاب فيما إذا شك فى تحقق سائر النواقض غير النوم أيضاً، ولا يقتضى السرايه بغير باب الوضوء كما هو واضح.

إن قلت: هذا صحيح بالنسبه إلى قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» حيث قيد اليقين بالوضوء، إلا أن الاستدلال بقوله: «ولا ينقض اليقين بالشك إلخ» ممّا لا مانع منه، لأنه مطلق.

قلت: يحتمل أن يكون اللام فى «اليقين» للعهد الذكري، لا للجنس، فالمراد

ص: ٣٥

به أيضاً هو اليقين بالوضوء، ولا إطلاق في البين، لأن من شرط تحقق الإطلاق عدم كون الكلام محفوظاً بما يصلح للقيديّ، وإلّا صار الكلام مجملاً، كما أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل يوجب إجمال ما قبل الأخيره منها ولا يمكن التمسك بعمومها أو إطلاقها، وفيما نحن فيه قوله عليه السلام: «من وضوئه» كما أنّه قيد لليقين المذكور في الصغرى يصلح لأن يكون قيداً لليقين المذكور في الكبرى، فاللام يحتمل أن يكون للجنس ويحتمل أن يكون للعهد الذكرى، فاليقين مجمل لا إطلاق فيه.

الثانية: أنّ الظاهر على هذا الاحتمال أنّ الإمام عليه السلام أراد إجراء استصحاب الوضوء، مع أنّه محكوم استصحاب عدم النوم الناقض، لأنّ الشكّ في بقاء الوضوء ناشٍ من الشكّ في حصول الناقض، وأصاله عدم حصوله مقدّم على استصحاب الوضوء.

وبعبارة أخرى: الظاهر من قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بين» أنّه تمسك بأصاله عدم النوم، والظاهر من قوله عليه السلام:

«فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ» أنّه تمسك باستصحاب الوضوء، وهذا إجراء الاستصحاب في ناحيه السبب والمسبب جميعاً، مع أنّ الثاني محكوم الأوّل، وجريان الأصل المحكوم مقدّم على الحاكم أو في عرضه خلاف التحقيق.

الجواب عن الإشكال الأوّل

والجواب عن الشبهه الأولى: أنّ المناط في معنى الروايات هو فهم العرف، ويمكن استفادته الكلّيّه من قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» بإلغاء

الخصوصية عرفاً ومناسبة الحكم والموضوع (1)، ضروره أنّ العرف يرى أنّ اليقين - لكونه مبرماً مستحكماً - لا ينقض بالشكّ الذي لا إبرام فيه ولا استحكام، فالعرف يستظهر منه بلحاظ مناسبة الحكم والموضوع أنّ اليقين مطلقاً - سواء كان متعلقاً بالوضوء أو غيره - لا ينقض بالشكّ، وقياس المقام بباب الاستثناء المتعقب للجمل مع الفارق، لأنّ العرف لا يفهم الإطلاق والعموم من الجمل المتقدّمه على الأخيره هناك، بخلاف المقام، ووجه الفرق هو وجود المناسبه بين الحكم والموضوع هاهنا وعدمها هناك.

الجواب عن الإشكال الثاني

وأما الشبهه الثانيه: فأجاب عنها سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه عليه السلام كان بصدد بيان جواب المسأله - أي شبهه نقض الوضوء وعدمه - لا بنحو الصناعه العلميه وأنّ نكته عدم وجوب الوضوء بعد كونه على يقين من وضوئه ويقين من عدم نومه هي جريان الأصل الحاكم أو المحكوم، بل أراد بيان نتيجة المسأله لزراره، من دون أن يبيّن دليله، فإنّه سأله عن وجوب الوضوء وعدمه عند الشكّ في تحقّق النوم، فأجاب عليه السلام بعدم الوجوب، بل له البناء على وضوئه السابق، وأما كونه لأجل جريان أصاله الطهاره أو أصاله عدم الناقض للوضوء فهو غير منظور، فإنّ منظوره بيان تكليفه من حيث لزوم الإعاده وعدمه، لا إقامه البرهان عليه بنحو الصناعه العلميه، كما أنّ العامي لو سأل المجتهد عن وجوب الوضوء عليه عند الشكّ في حدوث الناقض لأجابه بعدم الوجوب، من دون أن يبيّن دليله، لأنّ درك الدليل

ص: ٣٧

١- (١) المراد ب «الحكم» هو الحرمه، والمراد ب «الموضوع» هو نقض اليقين بالشكّ، والمناسبه بينهما واضحه. م ح - ي.

مشكل عليه، فالإمام عليه السلام أيضاً لم يكن بصدد بيان الدليل على الحكم للسائل العامي الذي لا يدركه (١).

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده الإمام «حفظه الله» في المقام

ويرد عليه أولاً: أنّ زواره لم يكن عامياً، بل كان من الفضلاء، ولذا سأل الإمام عليه السلام عن دليل كون المسح ببعض الرأس بقوله: «من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟» فأجابه عليه السلام بقوله: «لمكان (٢) الباء» (٣).

وثانياً: أنّ ظاهر الرواية بيان دليل الحكم، فإنّ قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» برهان متشكّل من صغرى وكبرى، ولو كان بصدد بيان نتيجة المسألة فقط - وهو الحكم الشرعي - ولم يكن منظوره عليه السلام بيان دليبه بنحو الصنائه العلميّه لاكتفى في الجواب بقوله: «لا» فانضمام قوله: «حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلّا فإنّه على يقين إلخ» إليه دليل على كونه في مقام الاستدلال على عدم وجوب الوضوء، فهو عليه السلام بصدد بيان المسألة بنحو الصنائه العلميّه، فما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم في الجواب عن شبهه لا يتمّ عندنا.

مقتضى التحقيق في ردّ الإشكال

والحقّ في الجواب عنها أنّ تقدّم الأصل السببي على المسببي إنّما كان فيما إذا

ص: ٣٨

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٨٤.

٢- (٢) أي لمكان «الباء» في قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، المائدة: ٦.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١: ٤١٣، كتاب الطهاره، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

كانت السبب شرعيه، لا فيما إذا كانت عقليه أو عاديه.

توضيح ذلك: أنا إذا غسلنا الثوب النجس في الماء الذي شك في بقاء كزيتته وأجرينا استصحاب الكزيتته ثبتت كزيتته تعديداً وصارت موضوعه للأخبار التي دلت على طهاره الثوب النجس بالغسل بالماء الكز، لأن هذه الأخبار تدل على طهاره الثوب المغسول بالماء الكز، سواء ثبتت كزيتته بالوجدان أو تعديداً، فلا تصل النوبه إلى استصحاب نجاسه الثوب بعد غسله بالماء المشكوك بقاء كزيتته، إذ الأصول لا تجرى فيما إذا كان الدليل الاجتهادي موجوداً.

وأما في المقام فليس عدم النوم سبباً شرعياً لكون الإنسان على وضوء، بل سبب عقلي، لأن الشارع لم يقل في آيه أو روايه: «من لم ينم كان على وضوء» بل العقل يدرك أن المتوضي ما لم ينم فهو على وضوء، فعدم النوم سبب عقلي لكون الإنسان على وضوء، لا شرعي، فاستصحاب عدم النوم لا ينقح موضوع دليل اجتهادي حتى لا يجرى استصحاب بقاء الوضوء.

وبالجملة: إن الأصل في ناحيه السبب مقدم على الأصل في ناحيه المسبب إذا كانت السبب شرعيه، وأما إذا كانت عقليه أو عاديه فلا، ووجهه أنا إذا أجرينا الاستصحاب في السبب الشرعي صرنا واجداً لدليل اجتهادي في ناحيه المسبب، كاستصحاب الكزيتته، فإن الشارع جعل الماء الكز سبباً للطهاره في الأخبار، فإذا استصحبنا الكزيتته كان المرجع هو هذه الأخبار، لا استصحاب نجاسه الثوب.

بخلاف إجراء الاستصحاب في السبب العقلي، فإنه لا يوجب أن نكون واجدين لدليل اجتهادي في ناحيه المسبب، فلا مانع من الاستصحاب في ناحيته أيضاً، وما نحن فيه من هذا القبيل.

هذا ما استفدناه من بيان سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في وجه تقدّم الأصل السببي على المسيبي (١)، وإن لم يكن بيانه واضحاً بهذا الوضوح الذي نحن ذكرناه.

واتّضح بما ذكرنا أنّ استصحاب عدم النوم في المقام لا يجري أصلاً، إذ لا بدّ في باب الاستصحاب من كون المستصحب أثراً شرعياً، أو موضوعاً لأثر شرعي، وعدم النوم لا يكون واحداً منهما.

فما ذكرناه (٢) من كون قوله عليه السلام: «حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن» دليلاً على استصحاب عدم النوم مجرّد استشعار لا يساعده القواعد.

فتحصّل من ذلك أنّ معنى الرواية - على هذا الاحتمال - أنّه إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنّه على يقين منه، وكلّ من كان على يقين من شيء لا ينقض يقينه بالشكّ أبداً.

وهذا الاحتمال - كما قلنا - هو الظاهر من الرواية، وهو الذي ذهب إليه الشيخ في الرسائل.

مناقشه المحقّق النائيني رحمه الله في هذا الوجه

لكنّ المحقّق النائيني رحمه الله ضعّفه بقوله: وأمّا احتمال أن يكون ذلك (٣) علّة للجزاء المقدّر، وهو «فلا- يجب عليه الوضوء» فهو ضعيف غاية، وإن قوّاه الشيخ قدس سره، بداهه أنّه على هذا يلزم التكرار في الجواب وبيان حكم المسؤول

ص: ٤٠

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٤٦.

٢- (٢) راجع ص ٣٦.

٣- (٣) أي قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه». م ح - ي.

عنه مرتين بلا- فائده، فإن معنى قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن» عقيب قول السائل: «فإن حرك في جنبه شيء» هو أنه لا يجب عليه الوضوء، فلو قدر جزء قوله: «وإلا» بمثل «فلا يجب عليه الوضوء» يلزم التكرار في الجواب، من دون أن يتكرر السؤال، وهو لا يخلو عن حرازه. فاحتمال أن يكون الجزء محذوفاً ضعيفاً غاية (1)، إنتهى.

دفع مناقشه المحقق النائيني رحمه الله عن الاحتمال الأول

ويمكن دفعه بأنه عليه السلام لم يكرر الجواب في ظاهر كلامه، إذ اكتفى بقوله:

«وإلا» ولم يذكر الجزء صريحاً حتى يستلزم التكرار وإن كان في المعنى تكراراً ولكنه لا ضمير فيه إذا كان توطئه لإفاده قاعده كليته كما في المقام، فإنه عليه السلام بعد بيان الحكم بقوله: «لا (2)»، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين قال: «وإلا» (3) توطئه لبيان عله الحكم، وهي «فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» حتى يستفيد منه السائل قاعدة كليته في جميع موارد الشك في بقاء ما يتيقن به فيستصحبه.

الاحتمال الثاني: أن يكون الجزء قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» وهو مختار المحقق النائيني رحمه الله حيث قال:

لا ينبغي الإشكال في كون الجزء هو نفس قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه».

لا يقال: إن وظيفة الإمام عليه السلام بيان الحكم الشرعي للسائل، لا الإخبار بأنه

ص: ٤١

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٣٣٦.

٢- (٢) أي: لا يجب عليه الوضوء. م ح - ي.

٣- (٣) أي: إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء. م ح - ي.

فإنه يقال: تؤول هذه الجملة الإخباريّة إلى الإنشائيّة، فمعنى قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» هو أنه يجب البناء والعمل على طبق اليقين بالوضوء(1).

نقد كلام المحقق النائني رحمه الله في المقام

أقول: تأويل هذه الجملة الخبريّة إلى الإنشائيّة يتصوّر على وجهين:

أ - أن تكون بمعنى «وإن لم يستيقن أنه قد نام يجب أن يكون على يقين من وضوئه».

ولكن هذا لا يوافق الصدر، وهو قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنه قد نام»، فإنه يدلّ على عدم وجوب الوضوء عليه - عند الشكّ في تحقّق النوم - لأجل تحصيل اليقين بالوضوء، بل جاز له الدخول في الصلاه وأمثالها في صورته الشكّ في النوم المستلزم للشكّ في بقاء وضوئه.

ب - أن تكون بمعنى أنه «إن لم يستيقن أنه قد نام فإنه على يقين من وضوئه في محيط الشرع تعبداً» أي الشارع لم ير شكّه شكّاً إذا كان مسبوقاً باليقين، بل يراه يقيناً، فهو لا يكون شاكّاً عند الشارع، بل متيقنّ عنده تعبداً.

لكنّه أيضاً لا - يصحّ، لأنه مخالف للذيل، وهو قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»، فإنه ظاهر في أنّ الشارع يرى شكّه شكّاً، ولكنّه نهى عن نقض اليقين به.

فهذان الوجهان وإن كانا صحيحين لتأويل الجملة الخبريّة إلى الإنشائيّة مع قطع النظر عن سائر فقرات الروايه، إلّا أنّهما مخالفان لسائر الفقرات، فلا

يصار إليهما لأجل هذه الجهه.

وأما التأويل الذى ذكره المحقق النائنى رحمه الله فهو باطل فى نفسه، إذ لا- يكون فى الروايه لكلمه «البناء» عين ولا أثر حتى يصح هذا المعنى.

وبعباره اخرى وأوضح: لو سئل الإمام عليه السلام عمّن صلّى إلى غير القبلة مثلاً فأجاب بأنّه «يعيد» فهو إخبار بمعنى الإنشاء (1)، أى «يجب الإعاده» فبدّلنا هيئه الفعل المضارع بالحكم - وهو «يجب» - وجعلنا مادّته - وهى «الإعاده» - متعلّق الحكم من غير أن نضمّ إليه شيئاً من الخارج، هذا لا إشكال فيه، ولكنّ المحقق النائنى رحمه الله ضمّ إلى الجملة كلمه «البناء» وهو شىء خارج منها لا يجوز ضمّه إليها.

نعم، لو قال: «وإلّا فإنّه يبنى على يقين من وضوئه» لصحّ التأويل إلى الإنشاء بالمعنى الذى ذكره رحمه الله. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه رحمه الله مع جعله قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» جزاءً للشروط وتفسيره ب «فإنّه يجب البناء على يقين من وضوئه» جعله فى صدر كلامه صغرى لبرهان كبراه قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» (2)، مع أنّه

ص: ٤٣

١- (١) بل قال المحقق الخراسانى رحمه الله: إنّه أظهر فى الدلاله على الإنشاء من صيغه «افعل». كفايه الأصول: ٩٢. م ح - ى.
٢- (٢) حيث قال: والاستدلال بالروايه على اعتبار الاستصحاب مطلقاً فى جميع المسائل يتوقّف على إلغاء خصوصيّه تعلق اليقين بالوضوء، وأنّ إضافه اليقين إلى الوضوء فى قوله: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه» ليس لبيان تقييد اليقين بالوضوء، بل لمجرد بيان أحد مصاديق ما تعلق به اليقين، واختيار هذا المصداق بالذكر لكونه مورد السؤال لا لخصوصيّه فيه، وعلى هذا يكون المحمول فى الصغرى مطلق اليقين مجرداً عن خصوصيّه تعلقه بالوضوء، وينطبق على ما هو الموضوع فى الكبرى، وهى قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك»، فيكون «الألف واللام» فى اليقين للجنس، لا للعهد ليختصّ الموضوع فى الكبرى باليقين المتعلّق بالوضوء، ويتألف من مجموع الجملتين قياس بصوره الشكل الأوّل، فتكون النتيجة هى عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشك، سواء تعلق اليقين بالوضوء أو بغيره من الأحكام والموضوعات، كما لو فرض أنّه قدّم الوضوء على اليقين وكان الكلام هكذا: «فإنّه من وضوئه على يقين ولا- ينقض اليقين بالشك» إذ لا إشكال حينئذٍ فى أنّ المحمول فى الصغرى والموضوع فى الكبرى هو نفس اليقين بلا قيد، إنتهى موضع الحاجه من كلامه. فوائد الأصول ٤: ٣٣٥.

بناءً على كونه إنشاءً بالمعنى الذى ذكره يصير نتيجةً للبرهان لا صغرى له.

توضيح ذلك: أنّ نتيجة «فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» هي «لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك فيه» وهذه عبارته اخرى لقوله:

«يجب البناء على يقين من وضوئه»، فجعله بمعنى الإنشاء مع جعله أيضاً صغرى للبرهان يستلزم الاتّحاد بين الصغرى والنتيجة معناً وإن اختلفتا تعبيراً.

وبعبارة اخرى: يلزم أن يكون شيء واحد معلوماً ومجهولاً في زمان واحد، فإنّ قوله: «يجب البناء على يقين من وضوئه» من حيث إنّه مقدّمه للقياس كان معلوماً حين تشكيل القياس، لأنّ كلّاً من مقدّمته أمرٌ معلوم يتوصّل بهما إلى أمرٍ مجهول، ومن حيث إنّه نتيجة للقياس كان مجهولاً حين تشكيله، وهذا واضح.

وثالثاً: أنّه لا يمكن - بناءً على كون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» جزءاً للشرط - استفاده قاعده كليّه دالّه على الاستصحاب حتّى في خصوص باب الوضوء، لأنّ لازمه أن يكون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» معطوفاً على الجزاء وبمعناه، فكأنّه قال: «وإن لم يستيقن أنّه قد نام فليبن على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم»، فالمراد عدم نقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم فقط، ولا يدلّ على عدم وجوب الوضوء عند الشك في البول أو الريح أو نحوهما، فلا يستفاد منه قاعده كليّه

حتى في خصوص باب الوضوء، فضلاً عن جميع الأبواب.

إن قلت: إنّه ظاهر في عدم خصوصيّة النوم أو الوضوء، فيمكن استفادته قاعده كليّه دالّه على الاستصحاب في جميع أبواب الفقه بإلغاء الخصوصيّة.

قلت: الظهور ممنوع، لأنّ الوجدان قاضٍ بأنّ جملة «إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا ينقض اليقين بالشكّ» يكون معناها «من كان على وضوء وشكّ في النوم فلا يجب عليه الوضوء» فيختصّ بالشكّ في النوم في باب الوضوء.

نعم، فيه إشعار في عدم الخصوصيّة وأنّ تمام المناط هو اليقين والشكّ، لكنّه لا يبلغ مرتبه الظهور في إفاده قاعده كليّه، بل مجرد إشعار فيه.

لا يقال: فكيف ألغيت الخصوصيّة على الاحتمال الأوّل الذي اختاره الشيخ رحمه الله وقلت بشموله لجميع الأبواب؟

فإنّه يقال: إنّ أصل الكليّه ثابتة لقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» على مذهب الشيخ ولو لم تلغ الخصوصيّة، لأنّه يفيد جريان الاستصحاب في باب الوضوء بالنسبه إلى جميع النواقض، وإنّما ألغينا الخصوصيّة لتوسعه هذه القاعده الكليّه وسريانها إلى سائر الأبواب، ولكنّ المحقّق النائيني رحمه الله يريد إلغاء الخصوصيّة لأجل أصل الكليّه، لا لتوسعتها.

فلا يمكن على ما ذهب إليه تحصيل الغرض الذي هو بصدده، أعني إثبات حجّيه الاستصحاب في جميع أبواب الفقه بهذا الخبر.

إن قلت: لا يكون قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» معطوفاً على الجزاء، بل علّه له، فيفيد الكليّه.

قلت: لو كان علّه لقال: «فإنّه لا ينقض إلخ» أو «لأنّه لا ينقض إلخ» ليدلّ على العليّه، ولم يأت ب «الواو» الدالّه على العطف.

وبعبارة اخرى أفادها سيّدنا الأستاذ الأعظم «مدّ ظلّه»: إنّ قانون الاستدلال على نحوين:

١ - ذكر المقدمتين ثم الاستنتاج، فيقال: «الخمير مسكر، وكلّ مسكر حرام، فالخمير حرام»، ويقال: «إنّه على يقين من وضوئه فشكّ، وكلّ من كان على يقين من شيء فشكّ يجب البناء على يقينه، فيجب عليه البناء على يقينه من وضوئه».

٢ - ذكر النتيجة أوّلاً، ثم الاستدلال عليه، وحينئذٍ لا بدّ من تخلّل كلمه «لأنّ» وأمثالها، فيقال: «الخمير حرام لأنّه مسكر» ويقال: «يجب البناء على اليقين بالوضوء لأنّه من كان كذلك لا ينقض يقينه بالشكّ» فلو جعلنا قوله:

«فإنّه على يقين من وضوئه» جزاءً، يكون المعنى: لا يجب عليه الوضوء، أو يجب عليه البناء العملي على يقينه السابق من وضوئه، وهذه نتيجة البرهان، فقوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» لو كان برهاناً عليها لا بدّ وأن يصدر بما يفيد العليّه (١)، إنتهى.

ورابعاً: أنّه رحمه الله جعل ما قوّاه الشيخ ضعيفاً للزوم التكرار في الجواب من غير تكرار السؤال، مع أنّ هذا الإشكال يرد على ما اختاره أيضاً، بل يلزم عليه التكرار مرّتين، لأنّه عليه السلام قال في صدر الجواب: «لا يجب عليه الوضوء حتّى يستيقن أنّه قد نام» وقال عليه السلام بعد ذلك: «إن لم يستيقن أنّه قد نام يجب عليه البناء على يقين من وضوئه» ثمّ قال: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وكلّها بمعنى، والاختلاف في التعبير فقط.

ص: ٤٦

على أنّ التكرار - على ما اختاره - صريح بلا موجب، وأمّا على ما اختاره الشيخ رحمه الله فقد عرفت أنّ التكرار ليس بصريح، لأنه لم يذكر الجزاء في ظاهر الكلام، وذكر قوله: «وإلا» توطئه لإقامه البرهان وبيان القاعده الكئيه.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «ولا- ينقض اليقين أبداً بالشك» ويكون قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» توطئه وتمهيداً للجواب.

قال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: هذا الاحتمال أقوى من الثاني وأسلم من الإشكالات، ولا يرد عليه ما تقدّم من إجراء الأصل المسببي مع وجود الأصل السببي، لأنّ قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» لا يكون حينئذٍ كبرى لقوله: «فإنه على يقين من وضوئه»، بل لقوله: «فإن لم يستيقن أنه قد نام» المقدر المفهوم منه أنه على يقين من عدم النوم، فيستفاد منه استصحاب عدم النوم، وهو الأصل السببي، لا المسببي (١).

نقد ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» في المقام

أقول: هذا الاحتمال أيضاً ظاهر في استصحاب الوضوء لا عدم النوم، لأنه لا يعقل عدم الارتباط بين الشيء وبين ما ذكر توطئه وتمهيداً له، فلو كان قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» تمهيداً لقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» لابدّ من وجود الرابط بينهما، فيلزم على هذا الاحتمال أيضاً إشكال إجراء الأصل المسببي مع وجود الأصل السببي، فلا مزيه له على الاحتمال الأوّل من هذه الجهة.

ويرد عليه أيضاً ما أوردناه على الاحتمال الثاني، وهو عدم إمكان استفاده

ص: ٤٧

قاعده كليّه داله على الاستصحاب حتى في خصوص باب الوضوء، فضلاً عن سائر الأبواب، لأنّ معناه حينئذٍ «من لم يستيقن أنّه قد نام فلا ينقض يقينه بعدم النوم بالشكّ فيه».

نعم، فيه إشعار في أنّ تمام المناط هو اليقين والشكّ، ولكنّه لا فائده فيه ما لم يبلغ مرتبه الدلاله والظهور.

على أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأنّ القواعد الأدبيّه تابعه لذوق العرف، وخلوّ الجزاء عن الفاء ودخوله على مقدّمته لا يوافق طبعهم أوّلاً، وتصدير الجزاء بالواو أيضاً لا يوافق ذوقهم ثانياً، لأنّ الواو يقطع ارتباطه بالجمله الشرطيّه.

وهاهنا احتمالات اخر واضحه البطلان، فلا نطيل الكلام بذكرها.

فأنّضح من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ هو الاحتمال الأوّل الذي اختاره الشيخ الأعظم رحمه الله.

ولكن استشكل عليه بأنّ قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وإن كان مفيداً للعموم، إلّا أنّه بمعنى «لا ينقض كلّ يقين بكلّ شكّ»، فيدلّ على سلب العموم لا- عموم السلب، وعلى ذلك فغايه ما يستفاد من الروايه حرمة نقض مجموع أفراد اليقين بمجموع أفراد الشكّ، ولا يستفاد منها حرمة نقض كلّ فرد منه بكلّ فرد من الشكّ، فالدليل أخصّ من المدعى.

والجواب عنه: أنّ «اللام» في «اليقين» و «الشكّ» للجنس لا للاستغراق، فيدلّ على حرمة نقض جنس اليقين بجنس الشكّ.

وبعباره اخرى: إنّ المفرد المحلّي باللام يفيد الإطلاق، لا العموم، والمطلق هو طبيعه الشىء وجنسه، فوزان قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وزان قولك: «لا تكرم الجاهل» لا وزان قولك: «لا تكرم كلّ جاهل»، فيفيد عموم

السلب ويطابق الدليل المدعى.

وأجاب المحقق النائني رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر (١) لا حاجة فيه بعد هذا الجواب الواضح الذي ذكرناه.

ما ذكر لإثبات اختصاص حججه الاستصحاب بالشك في الرفع

ثم اعلم أنه يظهر من الشيخ ومن (٢) تبعه في القول باختصاص حججه الاستصحاب بالشك في الرفع تقرّيات في كيفية استفادته من الرواية.

ما استدلّ به الشيخ والمحقق الخوانساري على المسألة

أحدها: ما أفاده الشيخ الأعمش في الرسائل تبعاً للمحقق الخوانساري رحمهما الله (٣) من أن حقيقة النقض هي رفع الهيئه الاتصاليه، كما في نقض الحبل، والأقرب إليه على فرض المجازيه هو رفع الأمر الثابت الذي له استعداد البقاء والاستمرار، فعلى هذا يتقيد اليقين بما تعلق بالأمر المستمر، فحينئذ كان قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» مختصاً بالمتيقن الذي له استعداد البقاء وقابليته الاستمرار.

إن قلت: لم فسرت اليقين بالمتيقن؟

قلت: المراد من اليقين في الرواية هو الطريقي لا الموضوعي، فذكر اليقين بلحاظ المتيقن الذي هو المنكشف، لأنه المراد في الأصل، وأما اليقين فهو آله

ص: ٤٩

١- (١) راجع فوائد الأصول ٤: ٣٣٨.

٢- (٢) وهو الحاج آقا رضا الهمداني، والمحقق النائني كما سيوضح قريباً. م - ح - ي.

٣- (٣) هو الحاج آقا حسين الخوانساري والد آقا جمال الخوانساري صاحب الحاشيه النفيسه على شرح اللمعه. منه مدّ ظلّه.

ولا- يكون مراداً بالأصالة، فحاصل المعنى أنه لا- ينقض المتيقن الثابت، كالطهاره السابقه، أو أحكام اليقين الطريقي أى أحكام المتيقن الكذائي، لأن الأحكام مستمره كنفس المتيقن (١).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ تبعاً للمحقق الخوانسارى .٥

كلام المحقق الهمداني رحمه الله في المسأله

وثانيها: ما أفاده الحاج آقا رضا الهمداني في تعليقه على الرسائل، وهو أنّ النقض ضدّ الإبرام، ومتعلّقه لا بدّ وأن يكون له اتّصال حقيقةً أو ادّعاءً، ومعنى إضافه النقض إليه رفع الهيئه الاتّصاليه، فإضافته إلى اليقين والعهد باعتبار أنّ لهما نحو إبرام عقلي ينتقض ذلك الإبرام بعدم الالتزام بالعهد وبالترديد في ذلك الاعتقاد.

إذا عرفت ذلك فنقول: إمّا أن يُراد من نقض اليقين بالشكّ رفع اليد عن آثار اليقين السابق حقيقةً في زمان الشكّ، كما إذا تيقن بالطهاره يوم الجمعة وصلّى ثم شكّ يوم السبت في طهاره ذلك اليوم - يعنى الجمعة - ورفع اليد عن آثار ذلك اليقين والترم بوجوب قضاء الصلاه التي صلّاها يوم الجمعة، فعلى هذا كانت الروايه مربوطه بقاعده اليقين ولا ترتبط بالمقام.

وإمّا أن يُراد من نقض اليقين بالشكّ رفع اليد عن اليقين بالشكّ في باب الاستصحاب، وحينئذٍ فليس إضافه النقض إلى اليقين بلحاظ وجوده في السابق، بل هو باعتبار تحقّقه في زمان الشكّ وتعلّقه بعين ما تعلّق به الشكّ حتّى من جهه الزمان بنحو من المسامحه والاعتبار، إذ لا يرفع اليد عن اليقين

ص: ٥٠

السابق في الاستصحاب أصلاً، وإنما يرفع اليد عن حكمه في زمان الشك، وليس هذا نقضاً لليقين، كما أن الأخذ بحاله السابقه ليس عملاً به، بل هو أخذ بأحد طرفي الاحتمال، فلا بدّ لتصحيح إضافه النقض إليه بالنسبه إلى زمان الشك من اعتبار وجود تقديري وفرضي له متعلق بعين ما تعلق به الشك حتى من حيث الزمان.

ومعلوم أن فرض اليقين مع قيام مقتضيه هين عرفاً، وأمّا فرضه في موارد الشك في المقتضى فبعيد جداً، بل لا يساعد عليه استعمال العرف أصلاً، فتعميم اليقين في قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» بحيث يعم موارد الشك في المقتضى بعيد في الغايه (١).

ما تمسك به المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وثالثها: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام حيث قال:

وأما عدم حجّيته في الشك في المقتضى فلعدم صدق النقض عليه، فلا يعمه قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك».

وتوضيح ذلك: هو أن إضافه النقض إلى اليقين إنما تكون باعتبار ما يستتبع اليقين من الجرى على ما يقتضيه المتيقن والعمل على وفقه، وليست إضافه النقض إلى اليقين باعتبار صفه اليقين والحاله المنقده في النفس بما هي هي، بداهه أن اليقين من الأمور التكوينيّه الخارجيه وقد انتقض بنفس الشك، فلا معنى للنهي عن نقضه.

وليس المراد من عدم نقض اليقين عدم نقض الآثار والأحكام الشرعيّه

ص: ٥١

المرتبة على وصف اليقين، فإنه لم يترتب حكم شرعى على وصف اليقين بما هو هو، وعلى فرض أن يكون لليقين أثر شرعى فليس المراد من قوله عليه السلام فى أخبار الباب: «لا- تنقض اليقين بالشك» نقض أثر اليقين، فإن ذلك أجنبي عن معنى الاستصحاب، فإضافه النقص إلى اليقين لا يمكن أن تكون بلحاظ نفس وصف اليقين، بل إنما تكون بلحاظ ما يستتبع اليقين من الجرى على ما يقتضيه المتيقن حكماً أو موضوعاً.

لا- أقول: إن المراد من اليقين المتيقن، بحيث استعير للمتيقن لفظ اليقين ويكون قد اطلق اليقين وأريد منه المتيقن مجازاً، فإن ذلك واضح الفساد، بدهاه أنه لا علاقة بين اليقين والمتيقن، فاستعمال أحدهما فى مكان الآخر كاد أن يلحق بالأغلاط.

فما يظهر من الشيخ قدس سره فى المقام: من أن المراد من اليقين نفس المتيقن مما لا يمكن المساعده عليه، ولا بد من توجيه كلامه بما يرجع إلى ما ذكرنا: من أن المراد من نقض اليقين نقضه بما أنه يستتبع الحركة على وفق المتيقن، فأخذ اليقين فى الأخبار إنما يكون باعتبار كونه كاشفاً وطريقاً إلى المتيقن، لا بما أنه صفة قائمه فى النفس، فعنايه النقص إنما تلحق اليقين من ناحيه المتيقن.

بل يمكن أن يقال: إن شيوخ إضافه النقص إلى اليقين دون العلم والقطع إنما يكون بهذا الاعتبار، فإنه لم يعهد استعمال النقص فى العلم والقطع، فلا يقال:

«لا- تنقض العلم والقطع» وليس ذلك إلا لأجل أن العلم والقطع غالباً يكون إطلاقهما فى مقابل الظن والشك، وهذا بخلاف اليقين، فإن إطلاقه غالباً يكون بلحاظ ما يستتبعه من الجرى على ما يقتضيه المتيقن والعمل على طبقه، فالنظر إلى اليقين غالباً يكون طريقاً إلى ملاحظه المتيقن، بخلاف النظر إلى

وبالجملة: لا إشكال في أنّ العناية المصححة لورود النقض على اليقين إنّما هي باعتبار استتباع اليقين الجرى العملى على المتيقن والحركة على ما يقتضيه، فيكون مفاد قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» هو أنّ الجرى العملى الذى كان يقتضيه الإحراز واليقين لا ينقض في الشك في بقاء المتيقن.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك أنّ أخبار الباب إنّما تختصّ بما إذا كان المتيقن ممّا يقتضى الجرى العملى على طبقه، بحيث لو خلّى وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقن، وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقن اقتضاء البقاء في عمود الزمان، ليتحقّق الجرى العملى على طبقه، فإنّه في مثل ذلك يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن ويصدق عليه نقض اليقين بالشكّ وعدم نقضه به، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقن اقتضاء البقاء في سلسله الزمان، فإنّ الجرى العملى بنفسه ينتقض ولا- يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن، لأنّ المتيقن لا يقتضى الجرى العملى حتّى يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشكّ، والشكّ في اقتضاء المتيقن للبقاء يوجب الشكّ في صدق النقض عليه، فلا- يندرج في عموم قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشكّ».

وبتقريب آخر: يتوقّف صدق نقض اليقين بالشكّ على أن يكون زمان الشكّ ممّا قد تعلّق اليقين به في زمان حدوثه، بمعنى: أنّ الزمان اللاحق الذى يشكّ في بقاء المتيقن فيه كان متعلّق اليقين عند حدوثه، وهذا إنّما يكون إذا كان المتيقن مرسلًا بحسب الزمان لكى لا- يكون اليقين بوجوده من أوّل الأمر محدوداً بزمان خاصّ ومقيّداً بوقت مخصوص، وإلّا ففيما بعد ذلك الحدّ والوقت يكون المتيقن مشكوك الوجود من أوّل الأمر، فلا يكون رفع اليد عن آثار

وجود المتيقن من نقض اليقين بالشك، لأن اليقين ما كان يقتضى ترتيب آثار وجود المتيقن بعد ذلك الحد، فكيف يكون رفع اليد عن الآثار من نقض اليقين بالشك؟

ألا ترى أنه لو علم أن المتيقن لا يبقى أزيد من ثلاثة أيام ففي اليوم الرابع لا يقال: انتقض اليقين بالوجود بيقين آخر بالعدم، فإن اليوم الرابع ما كان متعلق اليقين بالوجود من أول الأمر حتى يقال: انتقض اليقين بيقين آخر، وهذا بخلاف ما إذا حدث في اليوم الثالث أمر زمانى - من مرض وقتل ونحو ذلك - أوجب رفع المتيقن، فإنه يصح أن يقال: إنه انتقض اليقين بالوجود بيقين العدم.

وبالجمله: لا- إشكال في أن العناية المصححه لإضافه النقض إلى اليقين إنما هي لكون اليقين يقتضى الجرى والحركه نحو المتيقن، وهذا إنما يكون إذا كان المتيقن مما يقتضى الجرى والحركه على ما يستتبعه من الآثار الشرعيه والعقليه، فلا بد وأن يكون للمتيقن اقتضاء البقاء في الزمان الذى يشك في وجوده ليقضى ذلك، ولا بد من إحراز اقتضائه للبقاء، فالشك في وجود المتيقن لأجل الشك في المقتضى لا يندرج في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»^(١)، إنتهى كلامه رحمه الله بطوله.

هذه تقريبات الأعلام في اختصاص حجته الاستصحاب بالشك في الرفع.

نقد كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام

ويرد على ما أفاده الشيخ الأ-عظم أن كون اليقين في الخبر بمعنى المتيقن خلاف الظاهر، إذ اليقين والشك يكونان في عباره واحده، فكيف يجعل الأول

ص: ٥٤

بمعنى المتيقن والثاني بمعناه لا- بمعنى المشكوك، وكونه طريقياً لا- يقتضى ذلك، ألا- ترى أنا إذا قلنا: «القطع حجّه» تكون الحجّيه صفه للقطع لا للمقطوع؟ لكونها بمعنى المنجزيه والمعدريه وليس المنجز في باب القطع إلّا نفس القطع، وأمّا المقطوع - كوجوب الصلاه - فهو المنجز - بالفتح - لا- المنجز - بالكسر - فالقطع مع كونه طريقياً في قولنا: «القطع حجّه» اخذ في نفس هذه الجملة موضوعاً وأسند الحجّيه إلى نفسه لا- إلى المقطوع، فاليقين في المقام أيضاً كذلك، فإنّه مع كونه طريقياً في الخبر اريد به نفسه لا المتيقن.

نقد نظريّه المحقق الهمداني رحمه الله في المسأله

وأما ما أفاده المحقق الهمداني رحمه الله - من أنّ نسبة النقص باعتبار اليقين التقديرى في زمان الشكّ لا اليقين المتعلق بالحاله السابقه - فأورد عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» بوجوه خمس:

الأول: عدم لزوم هذا التقدير في صحّه نسبه إليه، فإنّ اليقين المحقق في زمان الشكّ وإن تعلق بالحاله السابقه، لكن تصحّ عند العرف نسبه النقص إليه ويقال: هذا اليقين المتعلق بالطهاره السابقه لا ينتقض بالشكّ ويبنى عليه في زمان الشكّ، وذلك لأنّ الزمان ظرف للمتيقن لا- قيد له، فاليقين تعلق بنفس المتيقن لا به مقيداً بالزمان السابق، وإلّا كان الموضوع في زمن الشكّ غيره في زمن اليقين، فلا يجرى الاستصحاب أصلاً.

وأما كون متعلق اليقين في السابق لا يضّر عرفاً في صحّه إسناد النقص إلى اليقين.

الثاني: أنّ الظاهر من الروايات هو نسبه النقص إلى هذا اليقين الفعلى، لا التقديرى، لأنّ قوله في الصحيحه المتقدمه: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه»

مرتبطة بالكبرى التي بعده، أى قوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» سواء جعل صغرى لها - كما هو الظاهر - أو توطئه لذكرها، ولا - شبهه فى أن المراد باليقين فى «إنه على يقين من وضوئه» هو اليقين المتعلق بالوضوء فى الزمان السابق، لا - اليقين المقدر المعبر، فلا بد أن يُراد من اليقين فى الكبرى هو هذا اليقين لا التقديرى، لعدم صحته التفرقة بينهما، ضروره عدم صحه أن يقال:

«إنه على يقين من وضوئه فى الزمان السابق ولا ينقض اليقين التقديرى بالشك».

الثالث: أن مناسبة الحكم والموضوع إنما تقتضى أن لا - ينتقض اليقين الواقعى الذى له إبرام واستحكام بالشك، لا - اليقين التقديرى الاعتبارى.

الرابع: أن قوله: «أبداً» لتأييد الحكم المتقدم، أى عدم نقض اليقين بالشك مستمر ومؤبد، فلا بد أولاً من جعل الحكم ثم إفاده تأييده بلفظ «أبداً» الذى هو قائم مقام الإطلاق، فينحل عرفاً هذا الحكم المتقيد بالتأييد إلى أمرين:

أصل الحكم القابل للتأييد وعدمه، وتأييده واستمراره، فلو اعتبر اليقين فى تمام ظرف الشك، أى من أول وجوده إلى آخره يقدر اليقين فنسب إليه النقض فلا - مصحح للتأييد، فإن الأمر المستمر الوجود إذا اعتبر من أول وجوده إلى آخره لا - يصح اعتبار الاستمرار فيه ثانياً، فإن الشئ المستمر لا يقع فيه استمرار آخر، هذا إذا اعتبر اليقين فى تمام ظرف الشك، وإن اعتبر فى أول زمان الشك وأريد بيان تأييد حكمه بلفظ «أبداً» لا مصحح لنسبه النقض إلى ما بعد ظرف التقدير بناءً على تحقّقه.

فتلخص ممّا ذكرنا أن الظاهر من تأييد الحكم أن اليقين المتعلق بأمر سابق على الشك لا ينقض فى ظرف الشك من أول زمانه إلى آخره.

الخامس: أن قوله عليه السلام في ذيل الصحيحه: «وإنما ينقضه بيقين آخر» وإن كان ظاهراً في جعل الحكم، إلا أن هذا الظاهر لا يكون مراداً، ضروره امتناع جعل إيجاب العمل على طبق اليقين، فإنه بمنزله جعل الحجّيه والكاشفّيه له، فلا محاله تكون هذه الجملة لتعيين الغايه للحكم المتقدم، فيكون تأكيداً لاستمرار الحكم إلى زمان يقين آخر، فيفهم عرفاً من هذه الغايه أن المتكلم اعتبر ثلاثه امور: اليقين السابق، والشكّ المستمرّ، واليقين المتأخّر، فقال: إن حكم اليقين بالأمر السابق مستمرّ في زمان الشكّ ولا يرفع اليد عنه إلى زمان اليقين بخلافه، وأمّا تقدير اليقين في ظرف الشكّ فلا- يساعد عليه فهم العرف عند ملاحظه الروايه، ويؤيّدّه أنه لو اعتبر في ظرف الشكّ يقيناً غير ما تعلق بالحاله السابقه لقال في الذيل: «وإنما ينقضه بيقين ثالث» مكان «بيقين آخر».

وبالجملة: إن التأمل في الصحيحه صدرأ وذيلاً ممّا يشرف الفقيه بالقطع بأنّ اليقين في الكبرى هو اليقين المحقّق الفعلي المتعلّق بالشيء في الزمان السابق، لا المقدّر المفروض في زمان الشكّ (1).

هذا ما أورده الإمام «مدّ ظلّه» على المحقّق الهمداني رحمه الله مع توضيح منّا في بعض فقراته.

لكن يمكن المناقشه في الإيراد الأول بعدم تسليم صحّه إسناد النقض عند العرف إلى اليقين المتعلّق بالحاله السابقه.

وفي الإيراد الرابع بأنّه خلط بين الحكم والموضوع، فإنّ تقدير اليقين في تمام ظرف الشكّ يوجب استمرار الموضوع، وهو «نقض اليقين بالشكّ»، وقوله:

«أبدأ» جيء به لتأييد الحكم لا لتأييد الموضوع، أي «نقض هذا اليقين المعتر

ص: ٥٧

فى تمام ظرف الشكّ به ممنوع أبداً، وبعبارة اخرى: تقدير اليقين فى تمام ظرف الشكّ إنّما هو لتصحيح إسناد النقض إليه، ولا يستفاد منه استمرار الحكم، والشاهد على هذا أنّه لو لم يكن فى الكلام حكم كأن يقال: «هل يجوز نقض اليقين بالشكّ» لا بدّ على مذهب المحقّق الهمدانى من اعتبار اليقين فى تمام ظرف الشكّ، وأمّا قوله: «أبداً» فإنّما هو لتأييد الحكم (١) ولا يرتبط بالموضوع، فلا يلزم وقوع استمرار آخر فى الشىء المستمرّ كما توهم «مدّ ظلّه».

ولكن مع ذلك أكثر إشكالات (٢) الإمام «مدّ ظلّه» وارده على المحقّق الهمدانى رحمه الله، فما استدللّ به لإثبات التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والشكّ فى الرفع فى حجّيه الاستصحاب مردود.

نقد كلام المحقّق النائنى رحمه الله فى المقام

وأما ما أفاده المحقّق النائنى رحمه الله فى تقريبه الأوّل فجوابه أنّ الفرق بين العلم والقطع وبين اليقين - بأنّ الثالث يفهم منه لزوم الجرى على طبقه عند تلفّظه وتصوّره دون الأوّلين - واضح البطلان، والتعبير باليقين فى جميع أخبار الاستصحاب دون العلم والقطع لا يكون مؤيداً له، إذ لا إشكال فى أنّه لو قال:

«لا ينقض العلم بالشكّ» كان صحيحاً، فهذه الألفاظ الثلاثة مترادفة، بل عند تصوّر القطع يخطر ببال الإنسان لزوم الحركة على وفقه، لأنّ أذهاننا ما نوسه بحجّيته ولزوم العمل على طبقه، وذلك لأنّ الأصوليين عبّروا فى كتبهم بأنّ القطع حجّيه، ولم يعبّروا بأنّ اليقين حجّيه.

على أنّ لزوم الجرى على طبق اليقين أثر من آثاره وحرمة نقضه بالشكّ

ص: ٥٨

١- (١) كما عبّر به الإمام الخمينى نفسه «مدّ ظلّه» فى إيراد الرابح على المحقّق الهمدانى رحمه الله. م ح - ى.

٢- (٢) وهى الإشكالات الثانى والثالث والخامس. م ح - ى.

أيضاً أثر آخر له، وكلا- الأ- ثرين يكونان في عرض واحد لا- تقدّم لأحدهما على الآخر، فكيف ترتّب الأوّل على نفس اليقين الفاقد لكلّ أثر، ثمّ ترتّب الثاني عليه حال كونه واجداً للأثر الأوّل؟

وكون لزوم الجرى على وفقه أثراً عقلياً وحرمة نقضه بالشكّ أثراً شرعياً لا- يوجب التقدّم والتأخّر وترتّب الثاني على اليقين الواجد للأوّل.

أضف إلى ذلك: أنّه كما عرفت استشكل على الشيخ بأنّ المراد باليقين ليس هو المتيقّن، ثمّ قال: عناية النقض إنّما تلحق اليقين من ناحيه المتيقّن وبلحاظ ما يستتبعه من الجرى على ما يقتضيه المتيقّن، وقال أيضاً: يختصّ أخبار الباب بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضى الجرى العملى على طبقه، بحيث لو خلّى وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقّن، وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء في عمود الزمان، ليتحقّق الجرى العملى على طبقه، فإنّه في مثل ذلك يصحّ ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقّن ويصدق عليه نقض اليقين بالشكّ وعدم نقضه به، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء في سلسله الزمان.

وهل هذا البيان منه رحمه الله إلّا كثر على ما فرّ؟ فإنّه قال بعدم كون اليقين بمعنى المتيقّن ثمّ جعله أساساً لصحّه ورود النقض على اليقين، فكان القول بكونه بمعنى المتيقّن أولى، لعدم استلزامه ذلك التكلّف الذى ارتكبه.

وأما تقريبه الثانى: فجوابه أنّا لا- نسلم كون زمان الشكّ دائماً ممّا تعلق به اليقين في زمان حدوثه وإن كان الشكّ من موارد الشكّ في الرفع، فإنّ الوجدان قاض بأنّ من توجّاه أولاً الصبح يكون متيقّناً بالطهاره وبدوامها ما لم يتحقّق ناقض، فاليقين بالبقاء مقيد بعدم تحقّق الحدث، فلا يكون زمان الشكّ في الحدث ممّا تعلق به اليقين في زمان حدوثه.

أقول: اليقين في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» ظاهر في اليقين الحقيقي المتعلق بحاله السابقه، وظاهر أيضاً في كونه بمعناه لا بمعنى المتيقن، والحق شموله للشك في الرفع والمقتضى كليهما، ولا إشكال في صحه إسناد النقض إلى اليقين مع حفظ هذين الظهورين.

بيان ذلك: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه (1)، وأكمله سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مد ظله» في الرسائل بتوضيحاته المفيده، حيث قال:

اعلم أن اليقين قد يلاحظ بما أنه صفة قائمه بالنفس - كالعطش والجوع والخوف والحزن من الصفات القائمه بها - من غير لحاظ إضافته إلى الخارج، وقس عليه الشك والظن، وقد تلاحظ بما أنها مضافه إلى الخارج وأن اليقين كاشف كشافاً تاماً عن متعلقه والظن ناقصاً والشك غير كاشف أصلاً، بل يضاف إلى الخارج إضافه ترديديه.

لا- إشكال في أن اليقين بحسب الملا-حظه الأولى لا يكون ممتازاً عن الظن والشك بالإبرام والاستحكام وعدمهما، بل الإبرام والاستحكام بحسب هذه الملا-حظه إنما يكون في كفيته قيامها بالنفس بحسب مبادئها المحصّله لها فيها، فقد تكون مبادئ حصول الشك قويه بحيث لا- يزول بسهولة وتكون مبادئ حصول القطع واليقين ضعيفه بحيث يزول بتشكيك ما، وقد يكون الحال بخلاف ذلك.

وبالجملة: سهوله زوال تلك الأوصاف عن النفس وعسر زوالها تابعان لمبادئ حصولها، فلا يكون اليقين في هذه الملاحظه أبرم من الشك ولا الظن.

ص: ٦٠

وأما بحسب الملاحظه الثانيه - أى إضافتها إلى الخارج - فاليقين مبرم محكم ذاتاً دون الشكّ والظنّ، فكأنّ اليقين جبل مشدود، أحد طرفيه على النفس وطرفه الآخر على المتيقّن ويكون جبلاً مبرماً مفتولاً مستحكماً وإن كانت مبادئ حصوله ضعيفه غير مستحكمه، بخلاف الظنّ والشكّ، فإنّهما بحسب هذه الإضافه غير محكمين ولا مبرمين وإن كانت مبادئ حصولها قويّه مستحكمه.

وبالجملة: امتياز اليقين عن الشكّ فى كونه كالجبل المبرم دون الشكّ إنّما هو بحسب تعلّقها بالخارج، وهذا واضح.

وأما الجرى العملى على طبق اليقين فهو خارج عن حقيقته، بل يكون من آثاره وأحكامه العقلية أو العقلانية، فلا يكون إبرامه واستحكامه متفرّعين على الجرى العملى، بل هو تابع لهما، وكذا إبرامه واستحكامه وكونه كالجبل المشدود دون الشكّ لا ارتباط لها بالمتيقّن، بل هى من مقتضيات ذاته، سواء تعلّق بأمر مبرم أو غيره، كما أنّ الشكّ غير مبرم بأى شىء تعلّق.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الإبرام والاستحكام من مقتضيات ذات اليقين، وأنّ مقابلهما من مقتضيات ذات الشكّ فى حال ملاحظتهما متعلّقين بالخارج ومضافين إلى المتعلّق، ولا يكون الإبرام والاستحكام عارضين له من المتيقّن، ولا من وجوب الجرى العملى على طبقه، كما أنّ اليمين المؤكّده يتوهم له إحكام وإبرام باعتبار نفس ذاته المضافه إلى المتعلّق، ففى قوله تعالى: «وَلَا تَنْقُضُوا أَلْيَمْنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا» (١) إنّما نسب النقض إليها لا باعتبار كونها من الكيفيات المسموعه القائمه بنفس المتكلم، ولا باعتبار كون متعلّقها أمراً مستمراً مبرماً،

ص: ٦١

ولا- باعتبار الجرى العملى على طبقها، بل باعتبار ذاتها المضافه إلى متعلقاتها، فكأنّ اليمين بواسطه هذه الإضافه حبل مبرم مشدود، أحد جانبيه على عنق الحالف والآخر على متعلقه، فبهذه الملاحظه نسب إليه النقض، كما أنّ اليقين إنّما نسب إليه النقض بهذه الملاحظه (١)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

وحاصله: أنّ اليقين بحسب ملاحظته إلى الخارج - أى المتيقّن - يكون ذاتاً مبرماً ومستحكماً كالحبل المفتول، دون الظنّ والشكّ، لأنّ اليقين نور محض وكاشف تامّ، والظنّ نور مخلوط بالظلمه وكاشف ناقص، والشكّ ظلمه محضه لا كشف فيه أصلاً، وبحسب هذه الملاحظه اسند النقض إلى اليقين فى الروايه، وحيث كان الإبرام والاستحكام فى هذه الملاحظه من مقتضيات ذات اليقين من دون دخل شىء آخر فالروايه تعمّ الشكّ فى المقتضى والرافع كليهما، فالتفصيل بينهما بشمولها للثانى دون الأوّل - كما ذهب إليه الأعلام الأربعة (٢) - غير تامّ.

إشكال وجواب

بقى هنا إشكال: وهو أنّ إسناد النقض إلى اليقين المتعلّق بالحاله السابقه خلاف ظاهر الروايه، لأنّه كما لا يمكن نقض اليقين بحياه زيد بالشكّ فى ممات عمرو، لا يمكن أيضاً نقض اليقين المتعلّق بالزمان السابق بالشكّ المتعلّق بالزمان الحاضر، ولأجل ذلك الإشكال ذهب المحقّق الهمدانى رحمه الله إلى تقدير يقين آخر، والمحقّق النائينى رحمه الله فى تقريره الثانى إلى كون زمان الشكّ ممّا تعلّق به

ص: ٦٢

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٩٠.

٢- (٢) وهم: ١ - المحقّق الخوانسارى، ٢ - الشيخ الأعظم الأنصارى، ٣ - الحاج آقا رضا الهمدانى، ٤ - المحقّق النائينى «قدّس الله أسرارهم». م ح - ٥.

والجواب عنه بعد عدم تماميته ما ذكره العَلَمَانِ رحمهما اللهُ أنَّ الاحتمالات المتصوّره للروايه في بادئ النظر ثلاثه:

أ - أن يكون وجود اليقين والشكّ فعلياً وكلاهما متعلّقين بشيء واحد من جميع الجهات حتّى من حيث الزمان، وهذا ممتنع كما هو واضح.

ب - أن يُراد من الروايه قاعده اليقين، وهي أن يكون اليقين والشكّ كلاهما متعلّقين بشيء واحد حتّى من حيث الزمان، إلّا أنّ الشكّ فعلى دون اليقين، فإنّ المكلف في هذه القاعده كان متيقناً سابقاً بكونه متطهراً مثلاً ولكنّه يشكّ الآن في تلك الطهاره السابقيه، وهذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» ظاهر في كون اليقين أيضاً فعلياً، كالشكّ، فمفاده «لا ينقض اليقين الموجود بالفعل بالشكّ الموجود كذلك»، على أنّه لا يلائم مورد الروايه أيضاً، لأنّ موردها هو اليقين بالوضوء والشكّ في ارتفاعه لأجل احتمال النوم، واحتمال النوم ناشٍ عن تحريك شيء في جنبه وهو لا يعلم به.

ج - أن يكون وجود اليقين والشكّ فعلياً، إلّا أنّ متعلّقيهما مختلف من حيث الزمان، بأن كان اليقين متعلّقاً بحاله السابقيه والشكّ متعلّقاً بحاله الفعليه، وهذا الاحتمال - ولو كان خلاف الظاهر - متعيّن، لأنّه احتمال ممكن أقلّ إشكالاً، فإنّ الاحتمال الأوّل كان محالاً، والثاني كان ذا إشكالين - كما عرفت - ولا احتمال رابع في البين، فتعيّن الاحتمال الثالث، وإن كان خلاف الظاهر فرضاً.

هل الاستصحاب حجّه من باب بناء العقلاء؟

ثمّ إنّّه قد استدلّ أيضاً للقول باختصاص الاستصحاب بالشكّ في الرفع:

بأنّ أخبار الاستصحاب لا تكون تعبداً محضاً، بل وردت على طبق ارتكاز

العقلاء وبنائهم على العمل على طبق الحالة السابقه، ولا إشكال في اختصاص بنائهم على العمل على طبقها في الشك في الرفع دون المقتضى.

والشاهد على ورودها إمضاء لبنائهم قوله عليه السلام في الصحيحه الثانيه الآتيه(1): «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» فإن هذا التعبير يدل على إرجاعه إلى ارتكازه، لا أنه حكم تعبدى محض.

أقول: لا- ريب في بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقه في الجملة، ولا ريب أيضاً في تحقق هذا البناء في الشك في الرفع، وأما بنائهم على العمل بها في الشك في المقتضى إما مقطوع العدم وإما مشكوك فيه، فالمتيقن من بنائهم هو خصوص موارد الشك في الرفع.

ولكن الوجه في حكم الشارع بالعمل على طبق الحالة السابقه بقوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» هو مجرد اليقين بها والشك في الحالة اللاحقه، لأنه جعل نقض اليقين بالشك موضوعاً لحكمه من غير دخاله شيء آخر، فيشمل الأخبار كل مورد تحقق فيه اليقين بالحاله السابقه والشك في حاله اللاحقه، سواء حصل الوثوق ببقاء المتيقن أم لا، بل يشمل ما إذا حصل الظن غير المعبر بارتفاعه، والعلم بالحاله السابقه غير كاشف عن حاله اللاحقه، لا كشفاً تاماً ولا ناقصاً يعبر عنه بالوثوق أو الظن.

وأما بناء العقلاء فالظاهر أن وجه حصول الوثوق والاطمئنان لهم بالبقاء، لا تعبد عقلائى، إذ لم نجدهم يعملون على طبق حاله السابقه في مورد لا- يكون في البين إلماليقين بالكون السابق والشك في البقاء بحيث لا يحصل لهم وثوق واطمئنان ولا يكون عملهم مطابقاً للاحتياط، بل رجوع

ص: ٦٤

الحيوانات إلى أوكارها لا يكون إلّامن جهة حصول الوثوق بالبقاء.

وبالجملة: الظاهر أنّ بناء العقلاء لا يكون إلّالحصول الوثوق والاطمئنان لهم.

منشأ وثوق العقلاء ببقاء الحالة السابقه كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك

ثمّ إنّه قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: حصول الوثوق بالبقاء ناشٍ عن ندره حصول الرفع للشئ الثابت المقتضى للبقاء، نظير أصاله السلامه في الثمن والمبيع الناشئه عن ندره حصول العيب في الأشياء، فإنّها أصل عقلائي يحصل الوثوق للعقلاء على طبقه، وحصول هذا الوثوق ناشٍ عن ندره حصول العيب في الأشياء وغلبه سلامتها(١).

نقد كلام الإمام «مدّ ظلّه» في المقام

لكنّه مخدوش عندنا، لأنّ الشكّ في الرفع ليس بمعنى بقاء المستصحب واستمراره واقعاً، بل بمعنى قابليته للبقاء والاستمرار، وحصول الرفع له ليس نادراً في جميع الموارد، ألا ترى كثره حصول الرفع لبعض الأشياء الثابته المقتضيه للبقاء، كالطهاره، فإنّها مقتضيه للبقاء إلى الأبد، مع أنّها كثيراً ما تنقض وترفع بالبول والنوم والريح وسائر النواقض.

نعم، بعض الأمور الثابته المقتضيه للبقاء والاستمرار لا- يعرضه الرفع إلّما نادراً، كالبناء المحكم القوى الذي لا يُخربّه إلّالزلال شديد أو سيل عظيم.

ص: ٦٥

وبالجملة: قوله «مدّ ظلّه»: «حصول الوثوق بالبقاء لهم ناشٍ عن ندره حصول الرفع للشئ الثابت المقتضى للبقاء» غير تامّ.

وكيف كان، بناء العقلاء على العمل على طبق الحاله السابقه لا يكون إلّا لأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم بالبقاء، بخلاف حكم الشارع بحرمة نقض اليقين بالشكّ، فإنّ ملا-كه نفس اليقين والشكّ من غير دخل شئ آخر فيه، فإذا اختلف المناطان فدعوى ورود أخبار الباب على طبق ارتكاز العقلاء غير مسموعه.

توضيح «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»

وأما التعبير ب «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» كما ورد في الصحيحه الثانيه الآتيه فلا يدلّ على إرجاعه إلى ارتكاز الراوى (1)، لعدم دلالة التعبير ب «لا ينبغي» على الكراهه في لسان الشرع، بل يدلّ على الحرمة.

ويؤيّدّه ورود هذا التعبير في سائر الأخبار لأجل بيان حكم تحريمى لا تنزيهى، بل وروده في نفس تلك الصحيحه - مع قطع النظر عن سائر الروايات - يقتضى أن يكون لبيان الحرمة، لأنّ موردها هو الصلاه الواجبه،

ص: ٦٦

١- (١) ضروره أنّ عدم نقض اليقين بالشكّ في مثل الموضوع مع حصول مقدّمات النوم كالخفقه والخفقتين وتحريك شئ إلى جنبه مع عدم التفاته إليه، وفي مثل الظنّ بإصابه دم الرعاف فيمن حصل له الرعاف، ليس ارتكازياً للعقلاء، لأنهم في مثل تلك الموارد التي تكون في مظانّ حصول منافيات الحاله السابقه يتفحصون عنها، كما ترى أنّ في الصحيحه الثانيه يقول: «فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن فنظرت فلم أر شيئاً» فلم يكتف بالحاله السابقه حتّى نظر إليه فصلّى، مضافاً إلى أنّ هذا التعبير كثيراً ما وقع في الأخبار فيما لا يكون على طبقه ارتكاز كما يظهر بالتتبع فيها، مع أنّك قد عرفت أنّ العمل على طبق اليقين المتعلّق بحاله مع انقلابه إلى الشكّ في حاله اخرى لا- يكون ارتكازياً، والحال أنّ مفاد الروايات هو أن لا ينقض اليقين بالشكّ من حيث ذاتهما من غير أن يحصل وثوق أو اطمئنان على البقاء. هذا ما أفاده الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» في الرسائل، مبحث الاستصحاب:

٩٥.

فلا- فرق بين التعبير بقوله: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» وبين التعبير في الصحيحه الأولى بقوله: «لا- ينقض اليقين أبداً بالشكّ» أصلاً.

وبالجملة: دعوى أنّ نكته اعتبار الاستصحاب هي مطابقته لارتكاز العقلاء غير مسموعه، فمفاد أخبار الباب أعمّ من الشكّ في الراجع والمقتضى، ومخالف لما هو سيره العقلاء، لأنّ مناط الأخبار أعمّ من مناط السير ومخالف له، فتقريب اختصاص الاستصحاب بالشكّ في الراجع بورود أخباره على طبق بناء العقلاء مردود.

هل الاستصحاب أماره شرعيه أو أصل عملي؟

واتّضح ممّا ذكرنا عدم كون الاستصحاب أماره مجعوله شرعيه، بل هو أصل عملي مجعول شرعي، لأنّ ملاك حرمة النقص في الروايه هو مجرد اليقين بالحاله السابقه والشكّ في الحاله اللاحقه كما عرفت، فدعوى كونه أماره إمّا أن تكون بلحاظ كون اليقين كاشفاً عن زمان الشكّ، وهي غير مسموعه، لأنّ اليقين كاشف عن الحاله السابقه لا عن زمان الشكّ، لأنّه تعلّق بها لا به، فلا يكون كاشفاً عنه حتّى كاشفاً ناقصاً، وإمّا أن تكون بلحاظ الشكّ لأجل كونه مسبوقاً باليقين، وهي أيضاً فاسده، لأنّ مسبقته باليقين لا تستلزم كونه موجباً لتحقق الظنّ بالبقاء.

وبعبارة اخرى: كلّما تحقّق اليقين بالحاله السابقه والشكّ بالحاله اللاحقه يجرى الاستصحاب بحسب مدلول الروايه، فلا يختصّ جريانه بالظنّ النوعي بالبقاء، بل يعمّ الشكّ المتساوي الطرفين، بل الظنّ بالارتفاع، لأنّ الشكّ يكون بمعنى عدم اليقين لا بمعناه المصطلح، فكيف يكون أماره شرعيه كاشفه عن الواقع؟

لا- يقال: ما الفرق بين أدلّه حجّيه الخبر الواحد وأخبار الاستصحاب حيث ذهبتم إلى كون الخبر الواحد أماره وإلى كون الاستصحاب أصلاً؟

فإنّه يقال: الفرق بينهما أنّ أدلّه حجّيه الخبر الواحد ناظره إلى بناء العقلاء على العمل بخبر العادل والثقة، بل دليله منحصر - على التحقيق - فى بناء العقلاء، وهم لا- يعملون بخبر الثقة إلّا لأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم، فخير الثقة حجّه من باب الظنّ النوعى، بخلاف الاستصحاب، فإنّ الأخبار الدالّه على حجّيته لا تكون مرتبطه بسيره العقلاء كما عرفت، فوزان قوله عليه السلام:

«لا- ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وزان قوله: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» فكما أنّ الثانى وظيفه مقرّره للشكّ فى الطهاره فى مقام العمل، فكذلك الأوّل وظيفه مقرّره للشكّ فى بقاء المتيقّن فى مقام العمل، إلّا أنّ الشكّ فيه يكون مسبوqاً باليقين، دون الثانى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا حول الروايه أنّ الاستصحاب حجّه فى جميع أبواب الفقه بإلغاء الخصوصيه، وأنّه حجّه فى الشكّ فى الرفع والمقتضى كليهما، وأنّه أصل لا أماره، فلا يكون معنى حجّيته عندنا أنّه أماره كاشفه عن الواقع، بل معناها أنّه وظيفه عمليه تعبديّه عند الشكّ فى البقاء.

وهذه الصحيحه كافيّه لاعتبار الاستصحاب وحجّيته، إلّا أنّنا نذكر سائر أخبار الباب، لأنّ من ناقش فى إلغاء الخصوصيه وقال باختصاص قوله عليه السلام: «لا- ينقض اليقين أبداً بالشكّ» بباب الوضوء يتمكّن من تعميم الاستصحاب لسائر الأبواب، فإنّ مورد الأخبار الأخر غير الوضوء كما ستعرف.

اشاره

ومنها: ما رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارہ قال: قلت له (١): أصاب ثوبى دم رعاف (٢) أو غيره (٣) أو شىء من منى، فعلمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاه ونسيت أن بثوبى شيئاً وصلّيت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاه وتغسله» قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلما صلّيت (٤) وجدته، قال: «تغسله وتعيد»، قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً ثم صلّيت فرأيت فيه، قال:

«تغسله ولا- تعيد الصلاه»، قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» قلت: فإنى قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله، قال: «تغسل من ثوبك

ص: ٦٩

١- (١) ليس فى التهذيب والاستبصار كلمه «له». م ح - ى.

٢- (٢) الرعاف: الدم الذى يخرج من الأنف. م ح - ى.

٣- (٣) كلمه «غيره» معطوفه على «رعاف» لا على «دم». منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) الظاهر أنه صلّى فيه مع نسيانه النجاسه، لا مع علمه الإجمالى بها، لأنّ الجهل ببطلان الصلاه فى الثوب النجس بعيد عن مثل زرارہ، على أن قوله فى السؤال الأوّل: «علمت أثره إلى أن اصيب له الماء» دليل على كونه عالماً ببطلان الصلاه فى الثوب النجس. منه مدّ ظلّه.

الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك» قلت:

فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، ولكنك إنّما تريد أن تُذهب الشكّ الذي وقع في نفسك» قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: «تنقض الصلاة وتُعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيت، وإن لم تشكّ ثمّ رأيت رطباً فقطعت الصلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ» (١).

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة، إلّا أنّ إضمار مثل زواره لا يضرّ، لأنّه لا يسأل غير الإمام المعصوم، على أنّ الصدوق رحمه الله رواها في «العلل» متّصلاً بأبي جعفر عليه السلام، فلا إشكال فيها من حيث اتّصالها بالمعصوم.

البحث حول دلالة الرواية

وأما دلالتها: فلا إشكال في عدم دلالة الفقرتين الأوليين على الاستصحاب، بل مورد الاستدلال بها فقرتان:

إحدهما: الفقرة الثالثة، وهي قوله: «فإن ظننت أنّه قد أصابه - إلى قوله عليه السلام - فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

وفي هذه الفقرة احتمالات؛ لأنّ في قوله: «فنظرت فلم أر شيئاً» احتمالين:

أحدهما: أنّه بعد النظر وعدم رؤيه شيء صار عالماً بعدم كون الثوب نجساً، ثانيهما: أنّه بقي شكّه بإصابه النجاسة ولم يتبدّل شكّه بسبب النظر وعدم الرؤيه إلى العلم بعدم الإصابه، وفي قوله: «ثمّ صلّيت فرأيت فيه» أيضاً

ص: ٧٠

١- (١) تهذيب الأحكام ١: ٤٣٢، كتاب الطهارة، الباب ٢٢ من أبواب تطهير البدن والثياب من النجاسات، الحديث ٨، والاستبصار ١: ٢٩٢، كتاب الطهارة، الباب ١٠٩ من أبواب الرجل يصلّي في ثوب فيه نجاسة قبل أن يعلم، الحديث ١٣.

احتمالان: أحدهما: أنه يتقن بكونه هو النجاسه التي ظنَّ بها قبل الصلاه، فتيقن وقوع الصلاه فيها، ثانيهما: أنه شكَّ في أنها هل وقعت على الثوب بعد الصلاه أو هي التي كانت قبلها وظنَّ بها، فالاحتمالات أربعة حاصله من ضرب الأولين إلى الأخيرين:

أ - أنه بعد الظنِّ بالإصابه والنظر وعدم الرؤيه صلَّى من غير حصول علم أو اطمئنان له من النظر، فإذا صلَّى رأى في ثوبه النجاسه وعلم بأنها هي التي كانت مظنونته، فعلم أنَّ صلاته وقعت في النجس.

ب - هذه الصوره، أى عدم حصول العلم له من النظر، لكن مع احتمال حدوث النجاسه بعدها واحتمال وقوع صلاته فيها.

ج - أنه حصل له بواسطه النظر العلم بعدم النجاسه، فإذا صلَّى تبدل علمه بالعلم بالخلاف، أى بأنَّ النجاسه كانت من أول الأمر.

د - هذه الصوره مع احتمالها بعد الصلاه حدوث النجاسه بعدها واحتمال وقوعها فيها.

فلا بدَّ من النظر في أنها ظاهره في أى منها؟ حتَّى يتضح أنها هل هي دالَّة على الاستصحاب أم لا؟

فأقول: الاحتمال الثالث ينافى تعليل الجواب، أعنى قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكَّ أبداً»، إذ لا شكَّ على هذا الاحتمال، لأنه - بناءً على هذا الاحتمال - دخل في الصلاه عالماً بكونه طاهراً، وصار عالماً بالخلاف بعدها، فأين الشكَّ الذى اشير إليه في تعليل الجواب؟! لا يقال: لعلَّه أراد الشكَّ الذى كان قبل النظر.

فإنَّه يقال: ذلك الشكَّ لا يرتبط بالحكم الشرعى، لأنَّ الملاك فيه إنَّما هو حال المصلَّى عند دخوله في الصلاه وبعدها.

والاحتمال الرابع المنطبق على قاعده اليقين بعيداً، لأنه خلاف ظاهر قوله:

«فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»، لأنه ظاهر في فعلية اليقين والشك كليهما، هذا أولاً.

وثانياً: لو حصل له العلم لكان عليه ذكره في السؤال، لوضوح احتمال دخله في الحكم، فعدم ذكره دليل على عدم حصوله، إذ لو حصل له العلم لقال في السؤال: «فنظرت فلم أر شيئاً فعلمت أنه طاهر».

فبقى الاحتمالان الأولان، وهما يشتركان في إفاده حجّيه الاستصحاب، فلو كانت الروايه مجمله من هذه الجهه لا يضرّ بها، لكنّها ظاهره في الاحتمال الأول.

ويؤيّد سؤال زراره عن علّة الحكم بعدم وجوب الإعادة بقوله: «ولم ذلك؟»، فإنّه لو شكّ بعد الصلاه في وقوعها في النجاسه وعدمه لم يكن هذا السؤال مناسباً في المقام، لأنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة حينئذ لا يكون غريباً عن الذهن، وإنّما يناسب السؤال عن علّة الحكم ما إذا علم بعد الصلاه بوقوعها في النجاسه، إذ حصل له شبهه، وهى أنّ الإمام عليه السلام حكم عقيب السؤالين الأوّلين بوجوب الغسل والإعادة وعقيب الثالث بوجوب الغسل وعدم وجوب الإعادة مع أنّ الصلاه في جميع هذه الصور وقعت في النجاسه، فما علّة عدم وجوب الإعادة في الصوره الثالثه؟ مع أنّ القاعده تقتضى وجوبها، لعدم كون المأتى به مطابقاً للمأمور به.

الفقره الثانيه - التي تدلّ على حجّيه الاستصحاب - هي الفقره الأخيره، أعنى قوله عليه السلام: «وإن لم تشكّ» إلى آخر الروايه.

إن قلت: هذه الفقره تنطبق على قاعده اليقين والشك لا على الاستصحاب، لأنّ قوله: «إن لم تشكّ» بمعنى «إن تيقنت بالطهاره» فإنّ عدم الشكّ عباره اخرى عن اليقين، فحينئذ كان قبل الورود في الصلاه عالماً بالطهاره وصار في

أثناءها شكاً في نفس تلك الطهاره التي كانت معلومه، أى الطهاره قبل الورد، وهل هذا إلقاعده اليقين والشك؟ فهذه الفقره تدلّ على حرمه نقض اليقين بالشكّ في قاعده اليقين ولا ترتبط بالاستصحاب.

قلت: الشكّ وإن كان مساوياً بالنسبه إلى طرفى الاحتمال، إلّا أنّ الطرف الذى يوجب تغيير الوضع الموجود يكون متعلّقاً له فى التعبيرات لا- الطرف الآخر، مثلاً- إذا كان ثوبك طاهراً ثم عرض لك الشكّ، تقول: «شككت فى نجاسه ثوبى» ولا- تقول: «شككت فى طهارته»، نعم، هذا التعبير صحيح لكنّه غير متعارف نوعاً.

إذا عرفت ذلك فظهر لك أنّ قوله عليه السلام: «إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت» يكون بمعنى «إذا شككت فى نجاسه موضع منه ثم رأيت» فكان قوله: «إن لم تشكّ» أيضاً بمعنى «إن لم تشكّ فى نجاسته» بقرينه المقابله، فحينئذ لو كان عدم الشكّ عباره اخرى عن اليقين - كما قلت - لكان المعنى «إن تيقنت بالنجاسه» لا- «إن تيقنت بالطهاره» وعلى هذا المعنى فلم يكن دخوله فى الصلاه جائزاً أصلاً، فكيف يحكم عليه السلام بصحّه ما مضى من صلاته مع أنّه دخل فيها عالماً بكون ثوبه نجساً؟!

فالمراد من عدم الشكّ هو الغفله عن طهاره ثوبه ونجاسته، يعنى أنّه كان عالماً بطهارته قبل الدخول فى الصلاه، إلّا أنّه حال الدخول صار غافلاً عن الطهاره والنجاسه، ثم رأى نجاسه رطبه فى أثناءها وشكّ فى الإصابه قبل الصلاه أو فى الأثناء، فعلى هذا لا إشكال فى انطباق قوله عليه السلام: «فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشكّ» على الاستصحاب.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه إلى الآن ظهور فقرتين من الروايه فى حجّيته الاستصحاب.

لكن يتوجه إشكال على الفقرة الأولى، وهو أنه كيف يصحّ تعليل عدم وجوب إعادته الصلاة بعد العلم بوقوعها في النجس بقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» مع كون الإعادة من النقض باليقين لا بالشكّ.

نعم، التعليل المذكور يصلح أن يكون تعليلاً لجواز الدخول في الصلاة، لا لعدم وجوب الإعادة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بعد ذكر مقدّمه:

وهي أنّ قوله عليه السلام: «لا تعيد الصلاة» اريد منه معنى كئائى لا معناه المطابقى، أعنى «لا تجب عليك إعادته الصلاة».

توضيح ذلك: أنّ لزوم الإعادة وعدمه ممّا حكم به العقل، فلو رأى المأتمّى به مطابقاً للمأمور به حكم بعدم لزوم الإعادة، ولو رآه غير مطابق له حكم بلزومها، وأمّا الشارع فليس له حكم سوى ما تعلّق بالمأمور به، وإلّا لزم أن يتوجه إلى المكلف حكمان شرعيّان فيما إذا لم يطابق المأتمّى به المأمور به، أحدهما: «أقم الصلاة» مثلاً، والآخر: «يجب عليك الإعادة»، فكلمة عبّر الشارع بقوله: «يعيد» أو «لا يعيد» لم يكن معناه المطابقى مراداً، بل معناه الكئائى، فقوله عليه السلام في الفقرتين الأوليين: «تعيد الصلاة» كئائيه عن اشتراط الصلاة بطهاره الثوب.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أدلّه الشرائط والموانع ظاهره فى كون الشىء بوجودها الواقعى شرطاً أو مانعاً، فما دلّ على وجوب الصلاة فى الثوب الطاهر ظاهر فى كون الطهاره الواقعيه شرطاً لها، فزراره رأى أنّ المأتمّى به فى

الفرض الثالث أيضاً غير مطابق للمأمور به - كالأولين - فالقاعده تقتضى لزوم الإعادة، مع أنّ الإمام عليه السلام حكم بعدم لزومها، فسأل عن علّة ذلك بقوله: «ولِمَ ذلك؟»، وحاصل جواب الإمام عليه السلام أنّ الطهارة التي تكون شرطاً للصلاة أعمّ من الطهارة الواقعيّة والاستصحابيّة.

وبعبارة اخرى: قوله: «لا تعيد الصلاة» كناية عن أنّ الصلاة التي أتيت بها مطابقه للمأمور بها، لأنّ الطهارة التي تكون شرطاً لها تعمّ الطهارة الواقعيّة والاستصحابيّة، فهذا حاكم على أدلّه اشتراط طهاره الثوب في الصلاة بتوسعتها، كما أنّ قاعده الطهارة المستفاده من قوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» حاكم عليها وموسّع لدائرتها بأنّ الطهارة في أدلّه اشتراطها أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة.

إشكال آخر وجواب

ثمّ إنّ في الرواية إشكالاً ثانياً، وهو لزوم التفرقة بين وقوع تمام الصلاة في الثوب النجس وبين وقوع بعضها فيه، حيث حكم في الأوّل بعدم لزوم الإعادة وفي الثاني بلزومها، كما هو ظاهر قوله بعد ذلك: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيتها»، فما وجه هذا الفرق؟ مع أنّ الثاني أولى بعدم الإعادة، لأنّه عليه وقع بعض الصلاة في الثوب النجس، وعلى الأوّل جميعها.

هل يمكن الجواب بأنّ وجوب الإعادة في الثاني تعبد محض؟

أقول: لا، لأنّ الرواية وردت بلسان بيان العلّة والدليل كما هو واضح، على أنّ عدم سؤال زواره هاهنا عن العلّة مع أنّه كان سأل عنها في الفقرة السابقة مشعر بأنّ الحكم بالإعادة هاهنا مطابق للقاعده، فالعلّة كانت معلومه عنده،

ولو كان تعبدًا محضاً ومخالفاً للقاعده لسأل عن العله وأجاب الإمام عليه السلام بكونه تعبدًا غير معلول بعله.

لكن يمكن الذب عن الإشكال بعد ذكر مقدمتين:

أ - أن النجاسه مانعه للصلاه مطلقاً - أى فى حال الذكر والسكوت والقيام والعود وسائر الأحوال - فلو حمل المصلّى فى الأثناء ثوباً نجساً حال كونه ساكناً، بحيث لم يأت بكلمه من الصلاه فيه بطلت، لأجل المانع المطلقه.

ب - أن لنا أخباراً (١) داله على أن المصلّى لو رَعَفَ (٢) فى الأثناء لا تبطل صلاته، بل عليه أن يغسل أنفه ويعوّض ثوبه المتنجس بالرعاف أو يغسله ويبنى على صلاته لو لم يستلزم الغسل أو التعويض الاستدبار أو الفعل الكثير.

والرعاف له خصوصيتان: إحداهما: أنه يخرج بلا اختيار، ثانيتهما: أنه إذا حدث فى أثناء الصلاه نعلم به فى بدء حدوثه، فنعلم أن شيئاً من الصلاه لم يقع معه، ومورد الأخبار وإن كان دم الرعاف، لكننا نتمكّن من إلغاء الخصوصيه والتمسك بها لإثبات عدم بطلان الصلاه إذا تنجس ثوب المصلّى أو بدنه فى الأثناء بنجاسه غير الرعاف إذا كانت مشتمله على الخصوصيتين، وهما:

التنجس بلا اختيار، وعدم وقوع شىء من الصلاه فيه، كأن يمسّ الطفل بيده النجسه ثوب المصلّى والتفت قبل إتيان شىء من الصلاه فى الثوب النجس.

فهذه الأخبار تكون مخيصةً له دليل مانعيه للصلاه، فكان حاصل دليل المانعيه بملاحظه هذه الأخبار أن النجاسه مانعه للصلاه، إلا إذا حدثت فى أثنائها بحيث لم يقع شىء من الصلاه فيها وكان حدوثها بلا اختيار.

ص: ٧٦

١- (١) راجع وسائل الشيعه ٢٣٨:٧، كتاب الصلاه، الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاه.

٢- (٢) رَعَفَ الرجل: خرج الدم من أنفه. م ح - ٥.

إذا عرفت هاتين المقدمتين، فاعلم أنّ الفرق بين حصول العلم بعد الصلاة بوقوعها في النجاسة وبين حصوله في الأثناء أنّ الصلاة في الأوّل تمامها وقع في الطهاره الاستصحابيّة، لأنّه كان شاكّاً في إصابه النجاسه من أوّل الصلاة إلى آخرها، فيجرى الاستصحاب في جميع ذلك الوقت، بخلاف الثاني، فإنّ الاستصحاب فيه لا يجرى إلّا في خصوص ما مضى من الصلاة قبل العلم بالنجاسه، وأمّا حال العلم فلا يكون مجرى استصحاب الطهاره كما هو واضح، ولا يكون أيضاً من مصاديق أخبار الرعاف، لأنها كما قلنا لا- تشمل إلّا نجاسه حادثه في أثناء الصلاة، وأمّا ما كان موجوداً من أوّل الصلاة فهو مانع لها، وإن حصل العلم به في الأثناء.

إشكال ثالث وجواب

ثمّ حصلت هاهنا شبهه اخرى، وهي أنّا لا نعلم وجه إجراء الاستصحاب والحكم بصحّه الصلاة في الصورة الأخيره، أعنى قوله عليه السلام: «وإن لم تشكّ ثم رأيت رطباً إلخ» لأنّ الفرض في هذه الصورة أن يرى المصلّي نجاسه في الأثناء واحتمل كونها معه من أوّل الصلاة وحدوثها في الأثناء، فحال العلم بها لا- يكون مجرى استصحاب الطهاره ولا مصداقاً لأخبار الرعاف، أمّا الأوّل:

فظاهر، وأمّا الثاني: فلعدم العلم بحدوثها في الأثناء حتّى يكون مصداقاً لتلك الأخبار، فكيف حكم الإمام عليه السلام بصحّه الصلاة، وعلّلها باستصحاب الطهاره؟

ولكن يمكن الجواب عنها بأنّه لا إشكال في جريان استصحاب الطهاره بالنسبه إلى ما قبل العلم بالنجاسه، وأثره الشرعي صحّه ما وقع من الصلاة قبل العلم بها، وأمّا مسأله مانعيه هذه النجاسه فيمكن حلّها بأننا نشكّ في كونها مانعه أم لا، ومنشأ هذا الشكّ أنّا لا نعلم أنّها هل حدثت في الأثناء،

فلا- تكون مانعه، أو كانت من أوّل الأمر، فتكون مانعه، فتجرى البراءة الشرعيّة والعقليّة، كما تجرى البراءة - على التحقيق - بقسميها فيما إذا شككنا فى مانعيه ثوب للصلاه، كما إذا شككنا فى كونه من الحيوان المذكى أم لا؟ فإنّ جريان البراءة فى اللباس المشكوك كونه من المذكى أو غيره وإن كان مختلفاً فيه، إلّا أنّ المحقّقين قالوا بجريانها عقليتها ونقلتها.

فحكّم الإمام عليه السلام فى هذه الصوره بصحّه الصلاه معلول لأمرين: أحدهما:

استصحاب الطهاره بالنسبه إلى ما قبل العلم بالنجاسه، الثانى: أصاله البراءه بالنسبه إلى حال العلم بها، والإمام عليه السلام لم يذكر فى الروايه إلّا الأوّل منهما وإن كان قوله عليه السلام: «لأنّك لا تدري إلخ» ظاهراً فى كون الاستصحاب تمام العله، إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور، لما عرفت من الاحتياج إلى أصاله البراءه لرفع المانعيه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه حول الروايه أنّ جميع فقراتها مطابقه للقواعد، والدالّ منها على حجّيه الاستصحاب فقرتان بالتفصيل المتقدّم.

ص: ٧٨

اشاره

ومنها: صحيحه ثالثه لزراره، وهى ما رواه الكلينى رحمه الله عن على بن ابراهيم، عن ابيه، ومحمد بن اسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارہ، عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت له: من لم يدر فى أربع هو أم فى ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بفاتحه الكتاب ويتشّهد ولا شىء عليه، وإذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها اخرى ولا شىء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك ولا يُدخل الشك فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه ولا يعتدّ بالشك فى حال من الحالات» (١).

هل الروايه وردت تقيّه أو لبيان الحكم الواقعى؟

مذهب العامه فى الشك بين الأقل والأكثر هو البناء على الأقل والإتيان بما شكّ فيه متّصلاً، ومذهب الشيعة هو البناء على الأكثر والإتيان بالمشكوك فيه منفصلاً، فهل هذه الروايه ظاهره فى الأول حتى تكون تقيّه أو فى الثانى حتى

ص: ٧٩

١- (١) الكافى ٣: ٣٥١، كتاب الصلاه، باب السهو فى الثلاث والأربع، الحديث ٣.

تكون لبيان الحكم الواقعي؟

قيل: إنّها ظاهره في بيان الحكم الواقعي، لأنّ قوله: «بفاتحه الكتاب» ظاهر في تعيين الفاتحه، وهذا لا يلائم الاتّصال، إذ حكم الركعتين الأخيرتين في الصلاه الرباعيه هو التخيير بينهما وبين التسيحات.

لكن ظاهر قوله عليه السلام: «يركع ركعتين» عقيب سؤال زراره، وأيضاً ظاهر قوله: «قام فأضاف إليها اخرى» هو الاتّصال وصدورها على وجه التقيّه.

والحكم بتعيين الفاتحه ليست على خلاف التقيّه، لما حكى عن الشافعي وأحمد بن حنبل وبعض آخر من فقهاء العامه القول بتعيين الفاتحه في الركعات كلّها، فالظاهر منها هو إتيان الركعتين في الفرع الأول وإضافه الركعه في الفرع الثاني متّصله.

والذي يبيّن هذا الاحتمال هو الفرع الثاني المذكور في الروايه، لأنّه لا يرتبط بسؤال زراره، فكيف ذكره الإمام عليه السلام من قبل نفسه وبين حكمه تقيّه مع أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها؟!!

فهذا يرشدنا إلى أنّ الإمام عليه السلام مع كونه في مقام التقيّه، أراد بيان المذهب الحقّ أيضاً، فالروايه لم تصدر للتقيّه المحضه، بل إنّ عليه السلام أفتى بما هو ظاهر في خلاف المذهب الحقّ تقيّه وأراد بيانه في حجاب التقيّه.

الوجه المحتمل في الحديث

ثمّ إنّ في الروايه احتمالات:

منها: أن قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» يعنى به لا يبطل الركعات المحرزه بسبب الشك في الزائده بأن يستأنف الصلاه، بل يعتد بالمتيقنه، و «لا يدخل الشك في اليقين» أى لا يعتد بالمشكوك فيها بأن يضمها إلى المحرزه ويتم بها الصلاه من غير تدارك، «ولا يخلط أحدهما بالآخر» عطف تفسير للنهي عن الإدخال، «ولكنه ينقض الشك باليقين» أى الشك في الركعه الزائده، بأن لا يعتد بها، بل يأتي بالزياده على الايقان، «ويتم على اليقين» أى يبنى على المتيقن فيها(1).

هذا ما أفاده المحدث الفيض الكاشاني رحمه الله حول الحديث.

وعليه لم يتعرض قوله عليه السلام: «ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» لذكر فصل الركعه ووصلها في الفرعين، ولم يتعرض أيضاً قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» للاستصحاب كما هو واضح، فعلى هذا الاحتمال لا تكون الروايه داله على الاستصحاب.

ومنها: أن قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» يكون بالمعنى الذى ذكره المحدث الكاشاني رحمه الله، ولكن قوله: «لا يدخل الشك في اليقين» وقوله:

«لا يخلط أحدهما بالآخر» يعنى بهما فصل الركعتين أو الركعه المضافه للاحتياط، بأن يُراد بهما عدم إدخال المشكوك فيها في المتيقنه وعدم خلط أحدهما بالآخر، فيكون المراد بالشك واليقين: المشكوك فيها والمتيقنه، أى أضاف الركعتين إلى الركعتين المحرزتين والركعه إلى الثلاث المحرزه، لكن

ص: ٨١

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٠٤، نقلاً عن المحدث الفيض الكاشاني رحمه الله.

لا- يُدخل المشكوك فيها في المتيقنه ولا يخلط إحداهما بالأخرى، بأن يأتي بالركعه والركعتين منفصله لا متّصله، لئلا يتحقّق الاختلاط وإدخال المشكوك فيها في المتيقنه.

ولا- يخفى أنّ هذا الاحتمال أظهر من الاحتمال الأوّل، حيث إنّ الظاهر من النهي عن الإدخال والخلط أنّهما تحت اختيار المصلّي، فيمكن له الإدخال والخلط وتركهما، والركعه المشكوك فيها إمّا هي داخله بحسب الواقع في المتيقنه أو لا، وليس إدخالها فيها وخلطها بها باختياره(1)، بخلاف الركعه التي يريد إضافتها إليها، فإنّ له الإدخال والخلط، بإتيانها متّصله، وعدمها، بإتيانها منفصله.

لا يقال: إنّ هذا الاحتمال مخالف لظهور الصدر في أنّ الركعه أو الركعتين لا بدّ أن يؤتى بها متّصله.

فإنّه يقال: ظهور الذيل في الانفصال محكّم على ظهور الصدر في الاتّصال، فإنّهما من قبيل القرينه وذى القرينه، ولا شكّ في تقدّم ظهور القرينه على ظهور ذيلها، بل لا ينعقد للكلام ظهور أصلاً ما لم يتمّ الكلام، فكأنّه قال: «قام فأضاف إليها اخرى من غير اختلاط الركعه المضافه المشكوك في كونها الرابعه أو الخامسه بالركعات المتيقنه».

وعلى هذا الاحتمال أيضاً لا تكون الروايه دليلاً على الاستصحاب.

ص: ٨٢

١- (١) ولأجل هذا نحتاج إلى القول بأنّ مراد المحدث الكاشاني رحمه الله أنّ قوله عليه السلام: «لا يُدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» يكون نهياً عن البناء على أنّ المشكوك فيها دخلت في المتيقنه واختلطت بها واقعاً، يعني يكون نهياً عن البناء على الأ-كثر، وهذا خلاف ظاهر الروايه، لأنّ متعلّق النهي هو نفس الإدخال والخلط، لا البناء على الدخول والاختلاط. منه مدّ ظلّه.

ومنها: ما احتمله الشيخ الأعمش قدس سره، وهو أنّ قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» إما أن يُراد منه إضافتها إليها متّصلةً، فكان المراد من اليقين والشكّ في قوله: «لا- ينقض اليقين بالشكّ» اليقين بعدم إتيان الرابعه والشكّ في إتيانها، فكان مفاده الاستصحاب، إلّا أنّ هذا خلاف المذهب الحقّ، فلا بدّ من أن يكون صادراً تقيّةً، ولا يجوز الاستدلال بما صدر كذلك.

إن قلت: نعم، يمكن القول بأنّه عليه السلام أراد بقوله: «قام فأضاف إليها أخرى» الاتّصال تقيّةً، ولكن قوله: «لا- ينقض اليقين بالشكّ» صدر لبيان قاعده كليّة واقعيّة، فيكون دليلاً على الاستصحاب، ولا مانع من جواز التمسك به، لعدم صدوره تقيّةً.

قلت: هذا خلاف الظاهر، إذ الظاهر تطابق المعلول مع علته في كونهما على خلاف المذهب الحقّ أو على وفقه، وبعبارة أخرى: بيان قاعده كليّة مطابقيه للواقع وتطبيقها على مورد تقيّة بحيث كان المورد خارجاً عن تحتها واقعاً خلاف الظاهر.

وإمّا أن يُراد منه (1) إتيان ركعه منفصله، فكان المراد من اليقين والشكّ في قوله: «لا- ينقض اليقين بالشكّ» اليقين بالبراءه والشكّ فيها، فيكون المراد من قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر وفعل صلاه مستقلّه قابله لتدارك ما يحتمل نقصه، وقد اريد

من اليقين في بعض الأخبار هذا النحو من العمل، كما في قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن علي اليقين»^(١).

واليقين بالبراءة لا يحصل بما فعله العامه من إتيان المشكوكه متّصله، لاحتمال تحقّق الزيادة المبطله في الصلاه، بخلاف المذهب الحقّ، فإنّ الركعه المنفصله مكّمله لها لو كانت في الواقع ناقصه، وتحسب نافله لو كانت كامله، كما شهد به رواياتنا^(٢)، فكيف كان، يحصل اليقين بالبراءه.

وهذا ممّا علّمنا الإمام عليه السلام بقوله للراوى: «ألا اعلمك شيئاً إذا فعلته ثمّ ذكرت أنّك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟» وبعد قول الراوى في جوابه: «بلى» قال عليه السلام: «إذا سهوت فابن علي الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت فقم، فصلّ ما ظننت أنّك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وإن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت»^(٣).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله في الرسائل^(٤).

ونتيجه: عدم دلاله الروايه على الاستصحاب أصلاً، لكونها على الاحتمال الأوّل صدرت عن تقيّه، وعلى الاحتمال الثانى دلّت على وجوب إتيان ما شكّ فيه منفصلاً، لتحصيل اليقين بالبراءه.

ص: ٨٤

١- (١) هذا هو موثقه إسحاق بن عمّار الآتيه في ص ٩٣.

٢- (٢) راجع وسائل الشيعه ٨: ٢١٨ و ٢١٩، كتاب الصلاه، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٨، والباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١ و ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٨: ٢١٣، كتاب الصلاه، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٣.

٤- (٤) راجع فرائد الأصول ٣: ٦٢.

ومنها: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه، وهو أنّ المراد من قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين بعدم الإتيان بالركعه الرابعه والشك في إتيانها، فتدلّ الروايه على استصحاب عدم الركعه المشكوكه، فيجب عليه الإتيان بها، ولكنها لم تتعرض لبيان إتيانها متصله أو منفصله، بل هي مطلقه من هذه الجبهه، ولكن إطلاقها يقيد بالأخبار الداله على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بما يحتمل نقصه مفصلاً في الشك بين الأقل والأكثر.

فعلى هذا لا إشكال في دلالة الروايه على حجّيه الاستصحاب(١).

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله.

نقد نظريه صاحب الكفايه في معنى الروايه

واستشكل(٢) عليه بأنّ الجمع بين دلالة الروايه على استصحاب عدم الركعه الرابعه وبين إطلاقها من جهه الإتيان بها متصله أو منفصله ممّا لا ينبغي، لأنّ الاستصحاب يقتضى ترتب آثار المستصحب كما لو كان متيقناً، ولو كان عدم الإتيان بالركعه الرابعه متيقناً لا يجوز الإتيان بها منفصله، فهكذا استصحابه، فاستصحاب عدم الركعه الرابعه مستلزم لوجوب الإتيان بها متصله، فكيف يمكن القول بإطلاق الروايه من هذه الجبهه؟ بل هي على هذا مضاده للأخبار التي دلت على وجوب صلاه الاحتياط.

ص: ٨٥

١- (١) كفايه الأصول: ٤٥٠.

٢- (٢) المستشكل هو المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في «مصباح الأصول» ٣: ٦٣. م ح - ي.

ومنها: ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، وهو أنّ اللام في «اليقين» و «الشكّ» للجنس، فقوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» نهى عن نقض جنس اليقين بجنس الشكّ، فيعمّ كلّ يقين وكلّ شكّ، ولعدم نقضه به فيما نحن فيه مصداقان: أحدهما: ما أفاده المحدّث الكاشاني رحمه الله، يعنى عدم إبطال الركعات المحرزه بسبب الشكّ في الرابعه، والثاني: استصحاب عدم الإتيان بالرابعه، أعنى عدم نقض اليقين بعدم الإتيان بالركعه الرابعه بسبب الشكّ في إتيانها.

ولقوله عليه السلام: «لا يُدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» أيضاً مصداقان فيما نحن فيه: أحدهما: ما أفاده المحدّث الكاشاني رحمه الله، وهو عدم الاكتفاء بالركعه المشكوك فيها من غير تدارك، وثانيهما: ما ذكر في الاحتمال الثاني، أعنى عدم إتيان الركعه المضافه المشكوك فيها متّصله بالركعات المحرزه.

هذا إذا لم نقل بظهور النهي عن الإدخال والاختلاط في الفصل الاختياري، وإلّا يكون له مصداق واحد.

وعلى هذا تكون الروايه مع تعرّضها للمذهب الحقّ - أى الإتيان بالركعه منفصله - تتعرّض لعدم إبطال الركعات المحرزه ولاستصحاب عدم الركعه المشكوك فيها، وتكون على هذا من الأدلّه العامه لحجّيه الاستصحاب.

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه»، وادّعى أنّه أظهر الاحتمالات في الروايه، ثمّ ذكر له مرجحات:

الأول: أنّه لا يستلزم التفكيك بين الجمل المشتمله على الشكّ واليقين بأن

يُراد منهما في جملة معنى وفي أخرى معنى آخر، بل المراد منهما على ما ذهبنا إليه هو طبيعه اليقين والشك في الجمل كَلِّها، فالروايه محموله على بيان قواعد كَلِّيه: هي عدم نقض اليقين بالشك، وعدم إدخال الشك في اليقين، ونقض الشك باليقين، وعدم الاعتداد بالشك في حال من الأحوال، وهي قواعد كَلِّيه يفهم منها حكم المقام، لانطباقها عليه، بخلاف سائر الاحتمالات، فإنها تستلزم التفكيك بين الجمل المشتمله على الشك واليقين، بأن يُراد في جملة من اليقين والشك نفسهما، وفي جملة يراد من اليقين اليقين بالركعات المحرزه أو عدم الركعه الرابعه، وفي جملة يُراد بالشك المشكوك فيها، أى الركعه المضافه، وفي الأخرى الركعه المشكوك في إتيانها كما يظهر بالتأمل في الجمل والاحتمالات، ألا ترى أنه على ما ذهب إليه المحدث الكاشاني رحمه الله اريد من الشك في قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» نفسه وأريد منه في قوله: «لا يُدخل الشك في اليقين» المشكوك، وهذا التفكيك خلاف الظاهر.

الثانى: أن لازمه حفظ ظهور اللام في الجنس وعدم حملها على العهد، وحفظ ظهور اليقين بإرادته نفس الحقيقه، لا الخصوصيات والأفراد.

الثالث: أن الظاهر من قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» في سائر أخبار الباب هو عدم رفع اليد عن اليقين بمجرد الشك، والاستصحاب أحد مصاديق هذه الكَلِّيه، ووحده السياق تقتضى أن يكون في هذه الروايه أيضاً بهذا المعنى (1).

هذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» لبيان مرجّحات مختاره، وكلامه من أوّله إلى آخره كلام دقيق.

ص: ٨٧

لكن مع ذلك يرد عليه أنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» لو كان له مصداقان: أحدهما: ما ذهب إليه المحدث الكاشاني، والثاني: الاستصحاب، فلا بدّ من أن يكون اليقين بالنسبه إلى الأوّل بمعنى المتيقّن، حيث إنّه عبارته عن الركعات المحرزه، وبالنسبه إلى الثاني بمعنى نفس اليقين، لما قلنا سابقاً (1) في جواب الشيخ الأ-عظم - القائل باختصاص حجّيه الاستصحاب بالشكّ في الرفع - من عدم تسليم كون اليقين في أخبار الاستصحاب بمعنى المتيقّن، بل هو بمعناه، وإسناد النقص بلحاظ إضافته وتعلّقه بالخارج، فإنّ له بهذا اللحاظ إبراماً واستحكاماً، كالحبل المبرم.

والحاصل: أنّ المراد باليقين في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» على ما ذهب إليه المحدث الكاشاني هو المتيقّن، والمراد به على الاستصحاب هو نفس اليقين، ولا يجوز إرادتهما معاً وإن قلنا بكون اللام للجنس، لعدم الجامع بينهما.

كلام المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في معنى الحديث

ومنها: ما أفاده بعض الأعلام، وهو أنّ المراد من اليقين في قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» هو اليقين بعدم الركعه الرابعه، فهو دليل على حجّيه الاستصحاب.

إن قلت: إنّ الاستصحاب يقتضى لزوم اتّصال الرابعه إلى الركعات الماضيه، وهذا مخالف للمذهب الحقّ.

قلت: لزوم الاتّصال إنّما كان فيما إذا كان عدم إتيان الرابعه متيقّناً، وأمّا

ص: ٨٨

لو كان إتيانها مشكوكاً ولم يؤت بها لزم الانفصال.

وبالجملة: موضوع الأتصال هو العلم بعدم إتيان الرابعه، وموضوع الانفصال - أعنى صلاه الاحتياط - مركب من جزئين: أحدهما: الشك في إتيان الرابعه، والثاني: عدم إتيانها، والشاهد على كون عدم الإتيان بها جزءاً لموضوع الاحتياط أنه لو صار بعد الصلاه قاطعاً بكونها كامله لا- تجب عليه صلاه الاحتياط، فعلم من هذا أن مجرد الشك في إتيان الرابعه لم يكف لوجوب صلاه الاحتياط، بل هو أحد جزئي الموضوع، والجزء الآخر هو نفس عدم الإتيان بها، والموضوع بكلا جزئيه في المقام موجود، أمّا الشك في إتيان الرابعه فواضح، وأمّا عدم الإتيان بها فلأجل الاستصحاب، وبعبارة اخرى: تحقّق الجزء الأول وجداني، والثاني تعبدي يقتضيه الاستصحاب، فيترتب حكمه، وهو وجوب الانفصال.

وحينئذ كان مفاد قوله: «لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» انفصال الركعه، أعنى إتيانها بنحو صلاه الاحتياط، ولا إشكال فيه.

والحاصل: أن الروايه تدلّ على حجّيه الاستصحاب، وتدلّ أيضاً على المذهب الحقّ (1).

نقد نظريه المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» حول الروايه

ويرد عليه إشكالان:

أ - أنه «مدّ ظلّه» استشكل آنفاً (2) على ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في معنى

ص: ٨٩

١- (١) مصباح الأصول ٣: ٦٣.

٢- (٢) راجع ص ٨٥.

الروايه بأنّ الجمع بين استصحاب عدم الإتيان بالركعه الرابعه وبين إطلاق الروايه من جهه الإتيان بها متّصله أو منفصله ممّا لا ينبغي، لأنّ الاستصحاب يقتضى الاتّصال، فأين الإطلاق؟!

هذا ما أورده على المحقّق الخراساني، وهو يناهض ما اختاره هنا في معنى الروايه، لعدم تصوّر الجمع بين كون الاستصحاب تمام الموضوع للاتّصال الركعه المشكوكه وبين كونه جزء الموضوع لانفصالها.

ب - أنّ الشكّ موضوع الاستصحاب، لأنّ الاستصحاب المستفاد من قوله:

«لا- ينقض اليقين بالشكّ» حكم مترتب على اليقين والشكّ، فلا يكون الشكّ في رتبه الاستصحاب، بل هو مقدّم عليه، لأجل تقدّم الموضوع على حكمه، فكيف يمكن أن يكونا في رتبه واحده حتّى يصحّ كون كلّ منهما جزءً لموضوع صلاه الاحتياط؟

وبعباره اخرى: يلزم أن يكون الشكّ مقدّمًا على الاستصحاب من حيث كونه موضوعاً له، وفي عرضه من حيث كونهما جزئين لموضوع يترتب عليه انفصال الركعه.

حقّ القول حول الروايه

والذى يخطر ببالي في معنى الروايه: أنّها ظاهره في المذهب الحقّ وليس فيها تقيّه أصلاً، والشاهد على هذا ما أشرنا إليه من أنّه عليه السلام لو كان في مقام التقيّه لوجب عليه الاكتفاء في الجواب بقدر الضروره، فكيف ذكر الإمام عليه السلام الفرع الثاني - وهو الشكّ بين الثلاث والأربع - ثمّ أجاب عنه أيضاً تقيّه مع عدم كونه مرتبطاً بسؤال زرارته؟! فهذا دليل على كونه عليه السلام في مقام بيان الحكم الواقعي، لا في مقام التقيّه.

وأما قوله عليه السلام: «يركع ركعتين إلخ» عقيب سؤال زراره لا يكون ظاهراً في التقية أصلاً، بل ظاهر في المذهب الحق، لظهور قوله: «بفاته الكتاب» في تعين الفاتحة، وقول الشافعي وأحمد بتعينها في جميع الركعات لا- يوجب ظهورها في التقية، لأنها كانت متعينه أيضاً في صلاة الاحتياط.

وكذلك قوله: «قام فأضاف إليها أخرى» لا يكون أيضاً ظاهراً في الاتصال تقية وإن قلنا بظهوره فيه سابقاً (1) تبعاً للقوم، وذلك لأن الظاهر تعين الفاتحة فيها بقريته تعينها في الركعتين في الفرع الأول، وهذا يقتضيه وحده السياق، هذا أولاً.

وثانياً: أن لقوله: «إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث» مصاديق: واحد منها عروض الشك عليه حال كونه قائماً، فما معنى قوله: «قام فأضاف إليها أخرى»؟ وهل هذا إلّا الأمر بتحصيل الحاصل لو كان القيام بمعناه المعروف؟

فمن هنا نستكشف أن القيام هاهنا ليس بمعناه المعروف، بل بمعنى الفراغ من الصلاة والشروع في عمل آخر، وهو صلاة الاحتياط.

وأما قوله: «لا- ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» اريد بكل من هذه الجمل الثلاث جريان الاستصحاب وإفاده حجتيته.

والشاهد على هذا ورود التعبير بالجمله الثانيه في بعض أخبار الاستصحاب، فإنه عليه السلام كتب في جواب السؤال عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟: «اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤيه وأفطر»

ص: ٩١

١- (١) راجع ص ٨٠.

هذا أولاً.

وثانياً: لو كان قوله: «لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» لبيان قاعده اخرى غير الاستصحاب للزم الفصل بين قوله: «لا- ينقض اليقين بالشك» وبين قوله: «ولكنه ينقض الشك باليقين» وهما مرتبطان بالاستصحاب، بالأجنبي، بخلاف ما إذا كان جملة «لا يدخل» و «لا يخلط» لبيان حججه الاستصحاب، فإنهما لم تكونا أجنبيتين.

وحيث كان الشك في جميع الجمل بمعنى واحد، وهكذا اليقين، فلا يلزم تفكيك الجمل المشتمله عليهما بالنسبه إلى معاهما.

وجه انفصال صلاه الاحتياط

بقى سؤال الجمع في الروايه بين استصحاب عدم الركعه المشكوكه وبين الحكم بإتيانها منفصلاً.

والجواب عنه أنه تعيّد، يعنى أصل وجوب الإتيان بها يستفاد من استصحاب عدم إتيانها، وأما لزوم كونها منفصلاً فهو تعيّد محض، وإن كان مقتضى الاستصحاب هو الاتصال لو لم يكن هذا التعيّد.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ الروايه ظاهره في حججه الاستصحاب مع كونها ظاهره في بيان المذهب الحق أيضاً.

ص: ٩٢

إشاره

ومنها: مؤثقه إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام أنّه قال: «إذا شككت فابنِ على اليقين» قال: قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم» (١).

البحث حول مفهوم الحديث

ذهب سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» إلى أنّ الروايه وردت فى الشكّ فى ركعات الصلاه (٢).

لكنّ الظاهر أنّ مضمونها أصل كلّى جارٍ فى جميع أبواب الفقه، وهو الاستصحاب، وذلك لظهور الروايه فى فعلية الشكّ واليقين معاً مع وحده المتعلّق (٣)، فمفادها عين مفاد قوله فى الأخبار السابقه: «لا ينقض اليقين بالشكّ» وإن كان التعبير مختلفاً، حيث كان أحدهما بلسان الأمر بالبناء على اليقين فى ظرف الشكّ، والآخر بلسان النهى عن نقض اليقين بالشكّ.

إن قلت: لو دلّت هذه الروايه على الاستصحاب فلا بدّ من الالتزام باتّصال

ص: ٩٣

١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٢١٢، كتاب الصلاه، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ٢.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٠٧.

٣- (٣) وهذا هو الاستصحاب، ولا ينطبق على قاعده اليقين، لعدم كون المكلف متيقناً فى ظرف كونه شاكّاً فى تلك القاعده، فليس الشكّ واليقين فعليين معاً فيها. منه مدّ ظلّه.

الركعة المشكوكه في الشكّ في عدد ركعات الصلاه، وهو خلاف المذهب، فإنّ أخبارنا تدلّ على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكه منفصله.

قلت: هذا الإشكال لا يختصّ بهذه الروايه، بل جارٍ في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» الوارد في سائر أخبار الاستصحاب، فإن التزمّت بكون الأخبار الدالّه على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكه بنحو الانفصال مخصّصه لقوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» التزمنا به هاهنا أيضاً، وإن ذهب في حلّ الإشكال إلى وجه آخر ذهبنا نحن أيضاً إليه.

وبالجمله: بأيّ وجه تمسّكت للجمع بين أخبار صلاه الاحتياط وبين الأخبار السابقه الدالّه على الاستصحاب نحن أيضاً نتمسكّ به للجمع بينها وبين هذه الروايه.

فعلى ما اخترناه من كونها قاعده كليّه في جميع الأبواب لا إشكال في دلالتها على حجّيه الاستصحاب.

وأما على ما اختاره سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» من ظهورها في الشكّ في عدد الركعات فإنّما أن يكون المراد من اليقين ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله أعني «اليقين بالبراءه» بالبناء على الأكثر والإتيان بصلاه الاحتياط منفصله. وهذا المعنى خلاف الظاهر من وجهين:

أ - أنّ قوله: «إذا شككت» ظاهر في كلّ شكّ، فما الدليل على اختصاصه بالشكّ في عدد ركعات الصلاه!؟

ب - أنّ قوله: «فابن على اليقين» ظاهر في وجوب البناء عليه بمجرد الشكّ، وهذا لا يلائم ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله، إذ مفاده - بناءً عليه - تحصيل اليقين بالبراءه.

وبعبارة اخرى: ظاهره وجوب البناء على اليقين الموجود بالفعل في زمن الشك، لا على اليقين الذي لم يتحقق بعد.

وإما أن يكون المراد منه اليقين بعدم الركعة المشكوكه.

ويرد عليه الإشكال الأول، دون الثاني، فإن اختصاص اليقين في الحديث باليقين بعدم الركعة المشكوكه خلاف الظاهر، وإن كان ظهوره في وجوب البناء على اليقين الموجود بالفعل في زمن الشك محفوظاً في هذا المعنى.

وعلى هذا فهي دالة على الاستصحاب.

إلّا أنّ مقتضى الاستصحاب لزوم اتصال الركعة المشكوكه بالركعات المتيقنه، وهو خلاف المذهب، فلا بدّ إمّا من الالتزام بصدورها تقيّه، فلا يجوز التمسك بها لحجّيه الاستصحاب، لعدم كونها صادرةً لبيان الحكم الواقعي، وإمّا من القول بأنّها صادرة لبيان الحكم الواقعي، والجمع بينها وبين الأخبار الدالة على وجوب الإتيان بالركعة المشكوكه منفصلاً بأنّ هذه الروايه تدلّ على استصحاب عدم الركعة المشكوكه، فيجب الإتيان بها، وأمّا كيفيه إتيانها فتدلّ عليها تلك الأخبار.

وبالجملة: لو لم يكن بأيدينا إلّاقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» لذهبنا إلى اتصال الركعة المشكوكه إلى الركعات المتيقنه، إلّا أنّنا التزمنا بانفصالها، جمعاً بينه وبين ما دلّ على صلاحه الاحتياط.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه حول الموثقه أنّها على المختار تدلّ على حجّيه الاستصحاب بلا إشكال، وأمّا على ما اختاره سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» فهي تدلّ عليها أيضاً على الاحتمال الثالث في معناها، لا على الاحتمالين الأولين.

إشارة

ومنها: ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حدثني أبي، عن جدّي، عن آبائه أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال:... من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»^(١).

وفي روايه اخرى: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ».

الكلام حول مفاد الحديث

قد اورد على الاستدلال بهذه الروايه في المقام بأنّها ظاهره في قاعده اليقين والشكّ، لظهورها في تقدّم اليقين على الشكّ، وظهورها فيه يستفاد من التعبير ب «كان» ثمّ ب «فاء التفرّيع» الدالّين على كون حدوث الشكّ متأخراً من حدوث اليقين، سيّما التعبير ب «فأصابه شكّ» في الروايه الثانيه.

وبالجملة: هذه الروايه ظاهره في تحقّق الشكّ متأخراً عن تحقّق اليقين،

ص: ٩٧

١- (١) كتاب الخصال: ٦١٩، حديث الأربعمائه، ووسائل الشيعة ١: ٢٤٦، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦، وتحف العقول: ١٠٩. وفيه «من كان على يقين فأصابه ما يشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا يدفع اليقين ولا ينقضه». م ح - ي.

وهذا فى قاعده اليقين والشك السارى.

وأما الاستصحاب فلا يلزم فيه أن يحدث الشك متأخراً عن اليقين، بل يمكن أن يحدثا معاً، لكن اليقين يتعلّق بالحاله السابقه والشك بالحاله الفعلية، بل يمكن أن يحدث الشك فى الاستصحاب قبل حدوث اليقين، كأن يشك فى الظهر فى نجاسه ثوبه، بحيث لو سئل عن حالته السابقه لأجاب بأنه شاك فيها أيضاً، ثم يقطع فى العصر بكونه نجساً قبل الظهر، فهذا مجرى الاستصحاب مع كون حدوث الشك متقدماً على حدوث اليقين.

فالروايه تختص بقاعده اليقين والشك، لأجل ظهورها فى تقدم اليقين، على أن الظاهر اتحاد متعلّق اليقين والشك حتى من حيث الزمان، وهذا لا يمكن إلا فى قاعده الشك السارى.

نظريه صاحب الكفايه فى معنى الحديث

وأجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه بما حاصله: أن اليقين طريق إلى المتيقن، والمتداول فى التعبير عن سبق المتيقن على المشكوك فيه هو التعبير بسبق اليقين على الشك، لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتحاد، فالمراد هو سبق المتيقن على المشكوك، وهذا لا يجرى إلا فى الاستصحاب، لعدم تقدم المتيقن على المشكوك فى قاعده اليقين (1).

نقد نظريه المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

أقول: ظاهر الروايه تقدم نفس اليقين على نفس الشك، والاتحاد بين اليقين الطريقي والمتيقن لا يوجب ترتب أحكام أحدهما على الآخر، ألا ترى أن

ص: ٩٨

اليقين في قولنا: «اليقين حججه» مع كونه مرآة لليقين الطريقي اريد في هذه الجملة حججه نفس اليقين؟ فهو موضوع للحكم بالحججه في هذه الجملة، ولا- يمكن إرادته حججه المتيقن، لأن الحججه عباره عن المنجزيه والمعدريه، وأتصاف المتيقن بهذين الوصفين غير معقول.

وما نحن فيه أيضاً كذلك، فإنّ الظاهر في الروايه أنّ التقدّم والتأخّر لنفس اليقين والشكّ وإن كان اليقين مرآة لأفراده الطريقيه، ولا موجب لجعل اليقين والشكّ بمعنى المتيقن والمشكوك فيه والقول بكون التقدّم والتأخّر بينهما.

والحقّ في الجواب أنّ صدر الروايه وإن كان له ظهور ما في قاعده اليقين والشكّ السارى، إلّا أنّ التعليل أعنى قوله: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» أو «فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ» ظاهر في فعليه اليقين والشكّ كليهما، وهذا لا يكون إلّا في الاستصحاب، وإذا دار الأمر بين ظهور التعليل وظهور المعلّل فالأوّل مقدّم على الثاني.

فلا إشكال في دلالة هذه الروايه على حججه الاستصحاب، إلّا أنّ في سندها القاسم بن يحيى، وهو لم يوثق في كتب الرجال.

إشارة

ومنها: مكاتبه علي بن محمد القاساني قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يُصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»^(١).

وفي نسخة أخرى: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية».

الكلام حول سند الحديث ودلالته

والذي يوهن هذه الرواية كونها مضمرةً أولاً ومكاتبه ثانياً، فإن احتمال التقيته في المكاتبه قوي، لأنها سند كتبي لا ينعدم، بخلاف القول، فإنه ينعدم بعد تحقّقه بلا فصل.

على أنّ الظاهر أنّ المكاتب هو علي بن محمد القاساني - بالشين المعجمه، لا السين المهمله - والرجل لم يوثق، بل ضعف في كتب الرجال، وقد يشتهر هذا الرجل بعلي بن محمد بن شيره القاساني - الذي وثقه أرباب الرجال - ومنشأ الاشتباه اتحاد عصرهما وهما من أصحاب الهادي عليه السلام، فالتمييز بينهما مشكل إلا بمن يروى عنهما.

ص: ١٠١

١- (١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٥، كتاب الصوم، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

وقال العلامة المامقاني: إنَّ الذي يروى عن القاشاني - بالمعجمه - هو محمّد بن الحسن الصفّار، والذي يروى عن القاساني - بالمهمله - هو محمّد بن أحمد بن يحيى والحسن بن محمّد وإبراهيم بن هاشم وأحمد بن أبي عبد الله وسهل بن زياد. والذي يروى في هذه الروايه عن عليّ بن محمّد هو محمّد بن الحسن الصفّار، فهو عليّ بن محمّد القاشاني - بالمعجمه - فالحديث ضعيف سنداً.

كلام الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني في دلّالته

وأما دلّالته: فقال الشيخ رحمه الله: تفرّيع تحديد كلّ من الصوم والإفطار على رؤيه هلالى رمضان وشوّال لا يستقيم إلّا بإرادته عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ، أى مزاحماً به، والإنصاف أنّ هذه الروايه أظهر ما فى هذا الباب من أخبار الاستصحاب(١).

وأنكر المحقّق الخراساني رحمه الله أصل دلّالتها عليه، فضلاً عن أظهرّيّتها(٢).

وينبغى قبل التحقيق فى دلّالتها إيضاح يوم الشكّ الذى وقع فى السؤال، فأقول:

يحتمل أن يكون مقصود السائل من يوم الشكّ مطلق يوم الشكّ، سواء كان آخر شعبان أو آخر رمضان، ويحتمل أن يكون المراد يوم الشكّ بين شعبان ورمضان، أو بين رمضان وشوّال.

لكنّ الاحتمال الأخير بعيد؛ لأنّ يوم الشكّ وإن كان بحسب اللغه قابلاً

ص: ١٠٢

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٧١.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٥٢.

لانطباقه عليه، إلما أنه في أذهان المتشرّعه ينصرف إلى اليوم الذى شكّ في كونه آخر شعبان أو أوّل رمضان، بإرادته خصوص اليوم الذى شكّ في كونه آخر رمضان أو أوّل شّوال بعيد، فلا بدّ من القول بإرادته مطلق يوم الشكّ أو بإرادته خصوص ما وقع في أوّل رمضان، بل في السّؤال شاهد على إرادته خصوص هذا، وهو قوله: «هل يصام أم لا؟»، فإنّه بمعنى أنّ صوم هذا اليوم هل يجب علىّ أم لا يجب؟ إذ الدوران بين الوجوب وعدمه إنّما يكون في يوم الشكّ الذى وقع في أوّل رمضان، وأمّا الذى وقع في آخره فأمره دائر بين الوجوب والحرمة، كما هو واضح.

فالسّؤال ظاهر في الاحتمال الثانى، إلّا أنّ الجواب ورد تفضلاً عن مطلق يوم الشكّ، سواء كان في أوّل رمضان أو في آخره.

ووجه الاستدلال بها في المقام ظهور قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» في أنّ اليقين بشىء لا يزاحمه الشكّ في بقائه، هذه قاعده كليّته تفرّع عليها قوله:

«صم للرؤية وأفطر للرؤية» وهو استصحاب عدم دخول رمضان وعدم دخول شّوال إلى زمان الرؤية.

واستشكله المحقّق الخراسانى رحمه الله في الكفايه بأنّ مراجعه الأخبار الواردة في يوم الشكّ يشرف على القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان وأنّه لا بدّ في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب، فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ وجوب الصوم والإفطار علّق في تلك الأخبار على رؤيه

ص: ١٠٣

الهلال، فيعلم أنّ اليقين بدخول شهر رمضان موضوع لوجوب الصوم واليقين بخروجه موضوع لوجوب الإفطار، وهذا قرينه على أنّ المراد باليقين فى الروايه المبحوث عنها أيضاً هو اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، فلا فرق بين مدلول هذه الروايه وتلك الروايات.

وعلى هذا فكان قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك» بمعنى «لا يدخل المشكوك فيه فى المتيقن».

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المقام

وأيدته المحقق النائنى رحمه الله بقوله: الاستدلال بها فى المقام يتوقف على إرادته اليقين بشعبان أو عدم دخول هلال رمضان والشك فى بقائهما من اليقين والشك المذكورين فيها، وهكذا الأمر بالنسبه إلى الشك فى دخول شوال وعدمه حتى يكون المراد من عدم دخوله الشك عدم نقضه به، وهذا خلاف ظاهرها، لأن إرادته النقض من الدخول تحتاج إلى عنايه ورعايه، بل الظاهر - الله العالم - هو إرادته عدم دخول متعلق الشك فى متعلق اليقين، بمعنى أنّ شهر رمضان الذى يجب فيه الصوم، وكذا يوم العيد الذى يجب فيه الإفطار يعتبر فيهما اليقين، ويوم الشك الذى هو متعلق الشك لا يدخل فى متعلق اليقين حتى يثبت له حكمه، ولا يخفى أنّ تفرّيع قوله عليه السلام: «صم للرؤيه وأفطر للرؤيه» على الاستصحاب وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه على ما ذكرناه أمسّ وأولى، ومع ذلك كيف يمكن أن يُقال: إنّها أظهر فى المقام من صحاح زراره التى هى العمده فى أخبار الباب (1) ، إنتهى كلامه رحمه الله.

ص: ١٠٤

نقد ما أفاده المحقق الخراساني والنائبي رحمهما الله في المسألة

أقول: إن الأخبار التي أشار إليها صاحب الكفاية ورد كلها في اليوم المشكوك كونه من شعبان أو من رمضان، وحينئذٍ زياده قوله: «وأفطر للرؤية» تفريراً على قوله: «اليقين لا يدخله الشك» تكون قرينه على أن هذا الخبر ليس بهذا الملاك، بل بملاك الاستصحاب.

إن قلت: سلمنا ورود تلك الأخبار كلها في اليوم المشكوك كونه من شعبان أو من رمضان، فتدلّ على كون اليقين بدخول رمضان موضوعاً لوجوب الصوم، وأمّا كون خروجه موضوعاً لوجوب الإفطار فلا - دلالة لها عليه، إلّا أنّها تنافي جعل قوله عليه السلام: «صم للرؤية» من مصاديق الاستصحاب، فإنّ قضيه تلك الأخبار أنّ عدم وجوب الصوم بملاك عدم تحقّق موضوعه، وقضيه هذا الخبر أنّه بملاك استصحاب عدم دخول شهر رمضان، وبينهما منافاه واضح.

قلت: لا - منافاه بينهما، إذ يمكن أن يكون عدم وجوب الصوم بملاك - كين قد تعرّض لأحدهما في تلك الأخبار ولآخر في هذا الخبر.

وبالجملة: يوم الشكّ إن كان مردداً بين كونه آخر شعبان أو أوّل رمضان فلا يجب صومه بملاكين:

أ - عدم تحقّق موضوعه.

ب - استصحاب عدم دخول شهر رمضان.

وإن كان مردداً بين كونه آخر رمضان أو أوّل شوال فلا يجب إفطاره بملاك واحد، وهو استصحاب عدم خروج رمضان.

وأما تفسير اليقين من قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك» باليوم المتيقن كونه من رمضان، وتفسير الشك منه باليوم المشكوك كونه من رمضان فخلافاً ظاهر الرواية.

ولا- وجه لقول المحقق النائيني رحمه الله بغيره حمل القضية على الاستصحاب، لأنه لا- فرق بين النقص والدخول، إذ دخول الشيء في الشيء يوجب رفع هيئته الاتصاليه، كنقصه به، فقوله: «اليقين لا- يدخل فيه الشك» وقوله: «لا ينقض اليقين بالشك» بمعنى واحد، والتعبير مختلف.

والشاهد على هذا إرادته الاستصحاب من قوله عليه السلام - في الصحيحه الثالثه لزراره -: «لا- يدخل الشك في اليقين» كما أوضحناه.

فتلخص من جميع ما ذكرنا ظهور الروايه في الاستصحاب، لكن كونها أظهر ما في الباب - كما قال به الشيخ الأعظم - ممنوع، لأن الصحيحه الأولى لزراره المتقدم ذكرها (١) أظهر منها بلا إشكال.

في دلالة قاعدتي «الحليه» و «الطهاره» على الاستصحاب

ربما يستدل على اعتبار الاستصحاب بأدلة قاعدتي «الحليه» و «الطهاره» كروايه عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك» (٢).

وروايه حماد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قدر» (٣).

ص: ١٠٦

١- (١) تقدّم ذكرها في ص ٣١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣: ٤٦٧، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١: ١٣٤، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

وروايه مسعده بن صدقه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك» (١).

القول فى مدلول هذه الأحاديث

اختلفوا فى مفاد هذه الأخبار على أقوال:

نظريّه المشهور فى المقام

منها: ما ذهب إليه المشهور، وهو أنّ مفادها خصوص قاعده الطهاره والحليّه، لأنّ الغايه قيد للموضوع لا للحكم، فمعناها: «كلّ شيء لم يعلم نجاسته طاهر» و «كلّ شيء لم يعلم حرمة حلال» فمفادها جعل طهاره ظاهرية وحليّه كذلك فيما شكّ فى حكمه الواقعي، ولا ارتباط لها بالاستصحاب ولا بالحكم الواقعي.

ما أفاده صاحب الكفايه فى معنى هذه الروايات

ومنها: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه: من دلالة الصدر على الحكم الواقعي، ودلاله الغايه على الاستصحاب، وفى الحاشيه على الرسائل:

من دلالة الصدر على الحكم الواقعي وقاعده الطهاره والحليّه، ودلاله الغايه على الاستصحاب.

فقال فى الكفايه ما حاصله: إنّ الصدر ظاهر فى بيان حكم الأشياء

ص: ١٠٧

١- (١) وسائل الشيعه ١٧: ٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

بعناوينها الأولى، لا بما هي مشكوكه الحكم، والغاية تدلّ على أنّ ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلّية مستمرّ ظاهراً ما لم يعلم بطروّ ضده أو نقيضه (١).

وقال في الحاشية ما حاصله أيضاً: إنّ الصدر بعمومه المستفاد من كلمه «كلّ» يدلّ على الحكم الواقعي، وبإطلاقه المستفاد من كلمه «الشيء» و«الماء» يدلّ على قاعده الطهارة والحلّية، فإنّ «الشيء» مطلق يشمل جميع حالاته التي من جملتها حاله الشكّ في حكمه الواقعي، والغاية تدلّ على استمرار الحكم الواقعي والظاهري المستفادين من المعنى ما لم يعلم بطروّ ضده أو نقيضه، وهو الاستصحاب، فالغاية قيد للحكم لا للموضوع (٢).

فهذه الأخبار - على ما في الحاشية - متعرّضه لثلاثة أحكام: حكم واقعي، وحكمين ظاهريين.

كلام صاحب الفصول في مدلول هذه الأحاديث

ومنها: ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله، وهو أنّ هذه الروايات تدلّ على حكمين ظاهريين فقط: أحدهما: قاعده الطهارة والحلّية، والثاني:

استصحابهما، ولا ارتباط لها بالحكم الواقعي أصلاً (٣).

ووجهه يظهر ممّا تقدّم من كلام المحقّق الخراساني المتقدّم آنفاً.

ومنها: احتمال آخر في مقابل المشهور، وهو أنّ الغاية وإن كانت قيماً للموضوع، إلّا أنّ هذه الأخبار مع ذلك تدلّ على خصوص الاستصحاب، لا غير، فإنّ معناها: أنّ «كلّ شيء كان ثابت الطهارة طهارته مستمرّه حتّى يعلم

ص: ١٠٨

١- (١) كفايه الأصول: ٤٥٢.

٢- (٢) حاشية كتاب فرائد الأصول: ١٨٥-١٨٦.

٣- (٣) راجع الفصول الغرويّه: ٣٧٣.

أنّه قدر»، وهكذا أخبار الحلّ، وهذا ينطبق على الاستصحاب، لا على الحكم الواقعي، ولا على قاعده الطهاره والحلّيه.

إيراد الإمام الخميني «مدّ ظلّه» على صاحب الكفايه رحمه الله

وناقش سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله بوجه، حيث قال:

وفيما أفاده نظر:

أمّا أولاً: فلأنّ الطهاره والحلّيه الواقعتين ليستا من الأحكام المجعوله الشرعيّه، للزوم إمكان كون شيء بحسب الواقع لا طاهراً ولا نجساً، ولا -حلالاً ولا حراماً، لأنّ النجاسه والحرمة مجعولتان بلا إشكال وكلام، فلو فرض جعل النجاسه والحرمة لأشياء خاصّيه وجعل الطهاره والحلّيه لأشياء اخر خاصّه يلزم أن تكون الأشياء الغير المتعلّقه للجعلين لا طاهراً ولا نجساً، ولا حلالاً ولا حراماً، وهذا واضح البطلان في ارتكاز المتشرّعه.

مضافاً إلى أنّ الأعيان الخارجيه على قسمين: أحدهما: ما يستقدره العرف، والثاني: ما لا يستقدره، وإنّما يستقدر الثاني بملاقاته للأول وتلوّثه به، والتطهير عرفاً عباره عن إزاله التلوّث بالغسل وإرجاع الشيء إلى حالته الأصليّه الغير المستقدره، لا إيجاد شيء زائد على ذاته فيه يكون طهاره، والظاهر أنّ نظر الشرع كالعرف في ذلك، إلّا في إلحاق بعض الأمور الغير المستقدره (١) عرفاً بالنجاسات، وإخراج بعض المستقدرات العرفيه (٢) عنها.

ص: ١٠٩

١- (١) كالكافر. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كماء الأنف والقم. منه مدّ ظلّه.

وكذا الحليّ لم تكن مجعوله، فإنّ الشىء إذا لم يشتمل على المفسده الأكيده يكون حلالاً وإن لم يشتمل على مصلحه، فلا تكون الطهاره والحليّ من المجعولات الواقعيّه.

نعم، الطهاره والحليّ الظاهريّتان مجعولتان.

فحينئذٍ نقول: إنّ قوله: «كلّ شىء حلال» أو «طاهر» لو حمل على الواقعيّتين منهما يكون إخباراً عن ذات الأشياء، لا إنشاء الطهاره والحليّ، فالجمع بين القاعده والحكم الواقعي يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء فى جملة واحده، وهو غير ممكن (1)، إنتهى الوجه الأوّل.

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» ردّاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

وفيه نظر؛ لأنّ قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» و «كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» عامّ يشمل جميع الأشياء، وما دلّ على نجاسه البول وسائر النجاسات مخصّص له، وهكذا ما دلّ على حرمة الخمر وسائر المحرّمات، فكلّ شىء من الأشياء إمّا أن يكون من مصاديق المخصّص، فكان نجساً أو حراماً، وإمّا أن يكون ممّا بقى تحت العامّ بعد التخصيص، فكان طاهراً أو حلالاً، فلا نجد مورداً لم يجعل الشارع له الطهاره ولا النجاسه، أو لم يجعل له الحليّ ولا الحرمة، فلا يلزم أن يكون شىء لا- طاهراً ولا- نجساً أو لا- حلالاً ولا- حراماً لو قلنا بكون الطهاره والحليّ الواقعيّين من الأحكام المجعوله الشرعيّه كالنجاسه والحرمة، فلو اريد الحكم الواقعي والظاهرى معاً لا يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء فى جملة واحده، لأنّ حملها على

ص: ١١٠

الطهاره والحلّيه الواقعيّتين يكون إنشاءً كحملها على الظاهريّتين منهما، فلا يرد هذا الإشكال على المحقّق الخراساني رحمه الله.

سائر الوجوه التي أوردتها الإمام علي الآخوند

ثمّ قال «مدّ ظلّه»:

وأما ثانياً (١): فلأنّ معنى جعل الطهاره والحلّيه الظاهريّتين هو الحكم بالبناء العمليّ عليهما حتّى يعلم خلافهما، ومعنى جعل الواقعيّتين منهما هو إنشاء ذاتهما، لا البناء عليهما، والجمع بين هذين الجعلين ممّا لا يمكن (٢).

وأما ثالثاً (٣): فلأنّ الحكم الظاهريّ مجعول للمشكوك (٤) بما أنّه مشكوك، والحكم الواقعيّ مجعول للذات مع قطع النظر عن الحكم الواقعيّ، ولا يمكن (٥) الجعل بين هذين اللحاظين المتنافيين.

وأما رابعاً: فلأنّ في قاعده الطهاره والحلّيه يكون الحكم للمشكوك فيه، فلا محاله تكون غايتهما العلم بالقذاره والحرمة (٦)، فيجعل الغايه للحكم المغيبي بالغايه ذاتاً ممّا لا يمكن.

اللهمّ إلما أن يقال: إنّ الغايه إنّما تكون للطهاره والحلّيه الواقعيّتين لأجل القرينه العقليّيه، وهي عدم إمكان جعل الغايه للحكم الظاهريّ، فيكون المعنى

ص: ١١١

١- (١) هذا الإشكال متين وارد على ما في الحاشيه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وجه عدم الإمكان عدم الجامع بينهما. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) هذا الإشكال ممّا أوردته المحقّق النائيني أيضاً على المحقّق الخراساني مع زياده توضيح. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) أي ما شكّ في حكمه الواقعيّ. م ح - ي.

٥- (٥) لأنّ الحكم الظاهريّ متأخّر عن الواقعيّ بمرتبين. منه مدّ ظلّه.

٦- (٦) فكلّ من الطهاره والحلّيه الظاهريّيه حكم مغيب بالغايه ذاتاً، فلا يمكن جعل الغايه لهما ثانياً بقوله: «حتّى تعلم أنّه قدر» أو «حتّى تعلم أنّه حرام». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام «مدّ ظلّه».

أن الطهاره والحلّيه الواقعيّتين مستمرّتان إلى أن يعلم خلافهما.

لكن جعل الغايه للطهاره والحلّيه الواقعيّتين لازمه استمرار الواقعيّتين منهما في زمن الشكّ، لا الظاهريّتين، ويرجع حينئذٍ إلى تخصيص أدلّه النجاسات والمحرّمات الواقعيّه، فتكون النجاسات والمحرّمات في صوره الشكّ فيهما طاهره وحلالاً واقعاً، وهو كما ترى باطل لو لم يكن ممتنعاً (١)، إنتهى.

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» في الوجه الأخير

وهذا الإشكال عجيب من سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» فإنّه قال بعده بظهور الروايات في قاعده الحلّ والطهاره (٢)، فكيف يمكن القول بظهور الروايات في القاعدتين بعد الالتزام بامتناع جعل الغايه غايه للحكم الظاهري؟! وهل هذا إلّا كرّ على ما فرّ؟

وحلّه أنّ الحكم الظاهري يستفاد من الغايه، إذ لو قال: «كلّ شيء نظيف» من دون ذكر الغايه لكان ظاهراً في جعل الحكم الواقعي، فذكرها لا يكون مضرّاً بإرادته الحكم الظاهري من الروايات، بل هو لازم.

إشكال المحقّق النائيني على ما في الحاشيه

وأورد المحقّق النائيني رحمه الله على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني في الحاشيه بإشكالات:

الأول: هو الإشكال الثالث المتقدّم من سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه»، فلا نعيده (٣).

ص: ١١٢

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١١٣.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) ولا بأس بنقل كلامه رحمه الله، فإنّه مشتمل على توضيحات مفيده في المقام، فقال: إنّ المراد من «الشيء» في قوله عليه السلام: «كلّ شيء إلخ» إمّا أن يكون هو ذات الشيء المعروف للحكم الواقعي الأوّلي، سواء كان من الأفعال أو من الموضوعات الخارجيه، كالقيام والعود والإنسان والحيوان والنبات وغير ذلك من متعلّقات التكليف وموضوعاتها، وإمّا أن يكون هو «الشيء» بوصف كونه مشكوك الحليّه أو الطهاره. فإن كان المراد منه ذات الشيء بعنوانه الأوّلي، فحمل قوله عليه السلام: «حلال» أو «طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الواقعي، فيكون مفاده حينئذٍ: إنّ كلّ موجود في العالم يكون محكوماً بالحليّه والطهاره واقعاً، غايته أنّه يكون من العمومات المخصّيه، كقوله تعالى: «وأحلّ لكم ما في الأرض جميعاً». وإن كان المراد منه الذات بوصف كونها مشكوكه الطهاره والحليّه، فحمل قوله عليه السلام: «حلال» أو «طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الظاهري، ولا يمكن حينئذٍ أن يكون المراد من المحمول الحليّه والطهاره الواقعيّه، فإنّ موضوعات الأحكام الواقعيّه إنّما هي ذوات الأشياء المرسله، ولا يعقل تقييد موضوع الحكم الواقعي بكونه مشكوك الحكم، فالشيء المقيد بكونه مشكوك الطهاره والحليّه لا يمكن أن يحمل عليه إلّا الطهاره والحليّه الظاهريّه، كما أنّ الشيء المرسل الغير المقيد بذلك لا يمكن أن يحمل عليه إلّا الطهاره والحليّه الواقعيّه، فإنّ للشكّ دخلاً في موضوع الحكم الظاهري مطلقاً. فالموضوع في قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك

طاهر» أو «حلال» إمّا أن يكون هو الشيء المرسل، ويلزمه أن يكون المحمول حكماً واقعياً، وإمّا أن يكون هو الشيء المشكوك
حلّيته أو طهارته، ويلزمه أن يكون المحمول حكماً ظاهرياً، ولا يمكن أن يكون المراد منه الأعمّ من المرسل والمشكوك، كما
لا يمكن أن يكون المراد من المحمول الأعمّ من الواقعي والظاهري، فإنّ الشيء المشكوك متأخّر رتبةً عن الشيء المرسل، كما
أنّ الحكم الظاهري متأخّر في الرتبة عن الحكم الواقعي، فكلّ من موضوع الحكم الظاهري وحكمه في طول موضوع الحكم
الواقعي وحكمه، ولا- يمكن جمعهما في اللحاظ والاستعمال، وذلك كلّ واضح ممّا لا ينبغي إطاله الكلام فيه، إنتهى موضع
الحاجه من كلامه. فوائد الأصول ٤:٣٦٧. م ح - ى.

الثانى: أنه لا يمكن إرادته الحكم الواقعى والظاهرى معاً، نظراً إلى الغايه، وهى قوله عليه السلام: «حتى تعلم أنه قدر» لأنه إن كان المراد هو الحكم الواقعى، يكون العلم المأخوذ فى الغايه طريقيّاً، فإنّ الحكم الواقعى لا- يرفع بالعلم، ولا- فرق فيه بين العالم والجاهل كما عليه أهل الحقّ، خلافاً لأهل التصويب، وإن كان المراد هو الحكم الظاهرى يكون العلم المأخوذ فى الغايه قيديّاً للموضوع وغايه له، لأنّ موضوع الحكم الظاهرى هو الشكّ وغايته العلم، إذ الشكّ يرتفع بالعلم، فيكون العلم ملحوظاً بنحو الاستقلال والموضوعيّة، ولا يمكن

اجتماع الطريقيه والموضوعيه فى العلم، لأنّ معنى الموضوعيه ارتفاع الحكم بالعلم، ومعنى الطريقيه عدم ارتفاعه به، فيكون الجمع بينهما كالجمع بين المتناقضين (١).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الإشكال الثانى.

الثالث: أنّه لا- يمكن اجتماع الحكم الواقعى والظاهرى فى نفسه مع قطع النظر عن الغايه، وذلك لأنّه إذا استند الحكم إلى العامّ الشامل للخصوصيات الصنفيه والخصوصيات الفرديه، فلا- محاله يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيات، لا إلى الأصناف أو الأفراد بخصوصياتها، فإنّه إذا قيل: «أكرم كلّ إنسان» فهذا الحكم وإن كان شاملاً لجميع أصناف الإنسان وأفراده، إلّا أنّه مستند إلى الجامع، لا إلى الخصوصيات الصنفيه أو الفرديه، فإنّه يُقال: هذا يجب إكرامه لأنّه إنسان، لا لأنّه عربى أو لأنّه زيد مثلاً، فلا دخل للخصوصيات فى الحكم، فقوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» وإن كان شاملاً للشىء المشكوك، إلّا أنّه بعنوان أنّه «شىء» لا- بعنوان أنّه «مشكوك» إذ كونه مشكوكاً من الخصوصيات الصنفيه، وقد ذكرنا عدم دخلها فى الحكم المستند إلى العامّ، فلا يكون هناك حكم ظاهرى، لأنّ موضوعه هو الشىء بما هو مشكوك فيه، فلا يكون فى المقام إلّا الحكم الواقعى الوارد على جميع الأشياء المعلومه أو المشكوك فيها.

بل يمكن أن يُقال: إنّ الحكم المذكور فى قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لا يكون شاملاً للشىء المشكوك فيه أصلاً، لأنّ عموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء» قد خصّص بمخصّصات كثيره دالّه على نجاسه بعض الأشياء، كالكلب والكافر

ص: ١١٤

والبول وسائر النجاسات، والمابع المرّد بين الماء والبول مثلاً لا يمكن التمسك لإثبات طهارته بعموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لكونه من قبيل التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه للمخصّص، فالشىء المشكوك فيه لا يكون داخلاً فى عموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لا- من حيث الحكم الظاهرى، لأنّ الموضوع هو الشىء، لا المشكوك فيه، ولا من حيث الحكم الواقعى، لكونه مشكوكاً بالشبهه المصداقيه(١).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الوجه الثالث.

نقد كلامه هذا

وهو وإن كان بياناً جيّداً بحسب الظاهر، إلّا أنّه یرد على صدره أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يتمسك بعموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء» للحكم الظاهرى، بل بإطلاق «شىء» الشامل لجميع حالاته ومن جملتها كونه مشكوكاً فيه، فقوله رحمه الله: «إذا استند الحكم إلى العامّ الشامل للخصوصيات الصنفية والخصوصيات الفردية، فلا محاله يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيات» وإن كان صحيحاً متيناً، إلّا أنّه لا يكون دليلاً على عدم تمامية كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ويرد على ذيله أيضاً أنّه لا- مانع من التمسك بالعامّ المخصّص فى الشبهات الحكمية، وإن لم يجر فى الشبهات الموضوعية؛ لأجل كونه تمسكاً بالعامّ فى الشبهه المصداقيه، فعلى هذا وإن لم يجر التمسك بقوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف»

ص: ١١٥

١- (١) أجود التقريرات ٥٩:٤. أقول: ما وجدت ذيل كلامه فى «أجود التقريرات» ولا فى «فوائد الأصول» فلعلّ شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» استحصله من طريق آخر غيرهما. م ح - ى.

لإثبات طهاره المائع المرّد بين الماء والبول، إلّا أنّه لا إشكال في التمسك به فيما إذا شككنا في أنّ المذى مثلاً طاهر أم لا، لأنّه من قبيل الشكّ في تخصيص الأكثر، ولا مانع من التمسك بالعامّ فيه.

ثمّ إنّ هذه الإشكالات التي أوردها سيّدنا الأستاذ والمحقّق النائيني أكثرها كان ناظراً إلى ما في الحاشيه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفايه

وأما ما في الكفايه - وهو أن يكون المراد الطهاره الواقعيه والاستصحاب - فيرد عليه أنّ قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» إمّا أن يكون قيداً للموضوع أو للمحمول، فعلى الأوّل كان قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» بمعنى «كلّ شيء حتّى تعلم نجاسته طاهر» وعلى الثاني كان بمعنى أنّ «الأشياء طاهره ما لم تعلم نجاستها» أي ما دامت مشكوكاً فيها، وعلى أيّ تقدير يكون مفاده قاعده الطهاره فقط.

نعم، لو كان في الكلام تقدير، وكان قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» متعلّقاً بمحذوف وكان التقدير هكذا: «كلّ شيء طاهر، وطهارته مستمرّه حتّى تعلم أنّه نجس» لكان الكلام دالّاً على الطهاره الواقعيه والاستصحاب، ولكنّ التقدير بجعل الجملة الواحده جملتين خلاف الأصل ولا موجب للالتزام به.

فالحاصل: أنّ روايات الحللّ والطهاره دالّه على خصوص قاعده الطهاره والحلّيه ولا ربط لها بالحكم الواقعي ولا بالاستصحاب أصلاً.

لكن لا حاجه لنا في المقام إليها، فإنّ ما تقدّم من سائر روايات الباب يكفي لإثبات حجّيه الاستصحاب.

وقد عرفت عدم تماميّه التفصيلين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ ما تقدّم من الأخبار تدلّ على اعتبار الاستصحاب مطلقاً، سواء كان مورده ممّا ثبت بدليل العقل أو بغيره من الأدلّه الثلاثه الأخر، وسواء كان من قبيل الشكّ في المقتضى أو من قبيل الشكّ في الرفع.

ص: ١١٧

فى اآآصااص اعاآبار الااسآصآاب ىآآصّ بالآآكام الآكلىفآه

هل اعاآبار الااسآصآاب ىآآصّ بالآآكام الآكلىفآه ؟

اآاره

آم اعلم أنّ الفاضل الآونى رحمه الله ذهب إلى آفصآل آآر؁ وهو آآآآه فى الآآكام الآكلىفآه آون الؤضعآه.

الكلام حول الؤضعآات

ولا بأس بصرف الكلام بهذه المناسبه إلى الآآكام الؤضعآه؁ فنقول:

اعلم أنّ الآآكام الآكلىفآه هى الؤؤوب والآرمه والاسآآاب والآراهه والإباحه بالمعنى الأآصّ؁ وآسميه هذه الآمسه آكلىفآاً إنّما هى من باب الآغلب؁ ضروره أنّه لىس فى الإباحه كلفه ومشقّه.

والؤؤوب: هو البعث إلى الشىء لا علم الشارع بكونه ذا مصلحه ملزمه؁ ألا ترى أنّ المولى ما لم يأمر بآآرام العلماء مثلاً لا يكون إآرامهم واجباً على العبد وإن كان عالماً بأنّ فى إآرامهم مصلحه ملزمه؁ والآرمه أيضاً عباره عن زجر الشارع عن الشىء لا العلم بكونه ذا مفسده ملزمه؁ وهكذا سائر الآآكام الآكلىفآه.

والآآكام الؤضعآه ما اعآبره الشارع وقآره سوى هذه الآآكام الآمسه الآكلىفآه.

ص: ١١٩

وقيل: إنها ثلاثة: السبب والشروط والمانع، وقيل: خمسة، بضميمه العليّ والعلاميّه (١) إلى هذه الثلاثة، وقيل: تسعة، بضميمه الصّحّه والفساد والعزيمه والرخصه (٢) إلى هذه الخمسه.

لكن هذه الأقوال مخالفه للواقع، لعدم انحصار الوضعيات فيما ذكر، فإنّ الزوجيه والملكيه والحريّه والرقيّه وأمثالها من المصاديق الواضحه للأحكام الوضعيه، مع عدم كونها من التسعه المذكوره، فحصرها في عدد خاص غير صحيح، بل هي كلّما جعله الشارع واعتبره غير الأحكام التكليفيه.

البحث حول الماهيات المخترعه ومثل الولايه والقضاوه

وقد وقع النزاع بين المحقّق النائيني رحمه الله وسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» في مسألتين:

أ - الماهيات المخترعه الشرعيه، كالصلاه والصوم وأمثالهما.

ب - الولايه (٣) والقضاوه ونحوهما.

فذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى عدم كونهما من الوضعيات وسيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» إلى كونهما منها.

كلام المحقّق النائيني قدس سره في ذلك

قال المحقّق النائيني رحمه الله: عدّ من الأحكام الوضعيه مثل القضاوه والولايه، بل قيل: إنّ الماهيات المخترعه الشرعيه كلّها من الأحكام الوضعيه، كالصوم

ص: ١٢٠

١- (١) مثل أنّ جعل الجدى خلف المنكب الأيمن مثلاً علامه القبله لبعض البلاد. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) العزيمه والرخصه مرتبطتان بالترك، إلّا أنّ الترك في الأولى لازم، وفي الثانيه جائز. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) المراد بها جعل الولايه، لا الولايه التي تكون من الاعتقاديّات. منه مدّ ظلّه.

والصلاه والحجّ ونحو ذلك.

وقد شُئِعَ على القائل بذلك بأنّ الصوم والصلاه والحجّ ليست من مقوله الحكم، فكيف تكون من الأحكام الوضعيه؟!

ولكن يمكن توجيهه بأنّ عدّ الماهيات المخترعه الشرعيه من الأحكام الوضعيه إنّما هو باعتبار كونها مركبه من الأجزاء والشرائط والموانع(1)، وحيث كانت الجزئيه والشرطيّه والمانعيه من الأحكام الوضعيه فيصحّ عدّ جملها المركب من الأحكام الوضعيه، وليس مراد القائل بأنّ الماهيات المخترعه من الأحكام الوضعيه كون الصلاه مثلاً بما هي هي حكماً وضعياً، فإنّ ذلك واضح الفساد لا يرضى المنصف أن ينسبه إلى من كان من أهل العلم.

نعم، عدّ الولايه والقضاوه من الأحكام الوضعيه لا يخلو عن تعسف، خصوصاً الولايه والقضاوه الخاصه التي كان يتفضّل بهما الإمام عليه السلام لبعض الصحابه، كولايه مالك الأشر، فإنّ الولايه والقضاوه الخاصه حكمها حكم النيايه والوكاله لا ينبغي عدّها من الأحكام الوضعيه، وإلّا فبناءً على هذا التعميم كان ينبغي عدّ الإمامه والنبوه أيضاً من الأحكام الوضعيه، وهو كما ترى.

فالتحقيق أنّ الأحكام الوضعيه ليست بتلك المثابه من الاقتصار، بحيث تختصّ بالثلاثه أو الخمسه أو التسعه المتقدمه، ولا هي بهذه المثابه من التعميم، بحيث تشمل الماهيات المخترعه والولايه والقضاوه.

بل ينبغي أن يُقال: إنّ المجعولات الشرعيه التي هي من القضايا الكليّه الحقيقيه على أنحاء ثلاثه: منها: ما يكون من الحكم التكليفي، ومنها: ما يكون

ص: ١٢١

١- (١) «عدم الموانع» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

من الحكم الوضعي، ومنها: ما يكون من الماهيات المخترعه، فتأمل جيداً(١).

إنتهى كلامه رحمه الله.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظله» في ذلك

وقال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» في جوابه:

كلّ مقرّر وقانون عرفي أو شرعي ممّا له أهليته التقرير والتقنين حكم تكليفاً أو وضعاً، ولا يخرج المقرّرات الشرعيّة أو العرفيّة من واحدٍ منهما ولا ثالث لهما، فمثل الرساله والخلافه والإمامه والحكومه والإماره والقضاوه من الأحكام الوضعيّة.

قال تعالى: «وَ كُلاًّ جَعَلْنَا نَبِيّاً»(٢)، وقال تعالى: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»(٣)، وقال تعالى: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»(٤)، فقد نصب رسول الله صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين عليه السلام إماماً وأميراً على الناس يوم الغدير، وجعل القضاء من ناحيه السلطان كجعل الأمير والحاكم معروف ومعلوم.

وبالجملة: لا إشكال في كون النبوه والإمامه والخلافه من المناصب الإلهية التي جعلها وقّررها، فهي من الأحكام الوضعيّة، أو من الوضعيات، وإن لم يصدق عليها الأحكام، فاستيحاش بعض أعظم العصر رحمه الله من كون أمثال ذلك من الأحكام الوضعيّة في غير محلّه، إلّا أن يرجع إلى بحث لغوي، وهو

ص: ١٢٢

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٣٨٥.

٢- (٢) مريم: ٤٩.

٣- (٣) البقره: ٣٠.

٤- (٤) البقره: ١٢٤.

عدم صدق الحكم عليها، وهو كما ترى (١)، كاستيحاشه من كون الماهيات المخترعه - كالصلاه والصوم - منها، فإنها قبل تعلق الأمر بها وإن لم تكن من الأحكام الوضعيه، لكنّها لم تكن قبله من الماهيات المخترعه أيضاً، لعدم كونها حينئذٍ من المقررات الشرعيه، وإنما تصير مخترعات شرعيه بعدما قررها الشارع في شريعته بجعلها متعلقه للأوامر، وحينئذٍ تصير كالجزيئيه والشرطيّه والمانعيّه للمأمور به من الأحكام الوضعيه، ولا فرق بين الجزئيه والكليّه من كونهما أمرين منتزعين عن تعلق الأمر بالطبيعه، فيكون نحو تقرّرها في الشريعه بكونهما منتزعين عن الأوامر المتعلقه بالطبائع المركبه، فمن جعل الجزئيه للمأمور به من الأحكام الوضعيه مع اعترافه بكونها انتزاعيه فليجعل المأمور بهيه أيضاً كذلك، وكذا لا مانع من جعل الماهيات الاختراعيه من الأحكام الوضعيه، أى من المقررات الشرعيه والوضعيات الإلهيه.

نعم، إطلاق الحكم عليها كإطلاقه على كثير من الوضعيات يحتاج إلى التأويل.

نعم، نفس الصلاه والصوم كنفس الفاتحه والركوع والسجود مع قطع النظر عن تعلق الأمر بهما وصيرورتهما من المقررات الشرعيه لا تعدان من الأحكام الوضعيه ولا من الماهيات المخترعه.

فالتحقيق أنّ جميع المقررات الشرعيه تنقسم إلى الوضع والتكليف ولا ثالث لهما.

نعم، صدق الحكم على بعضها أوضح من صدقه على الآخر، بل فى بعضها

ص: ١٢٣

١- (١) إذ لا إشكال فى صدق الحكم على كلّ مقرّر ومجعول شرعى، وهذه المناصب تكون من المقررات والمجعولات الشرعيه. منه مدّ ظلّه.

غير صادق، لكن كلامنا ليس في صدق الحكم وعدمه، بل في مطلق الوضعيات، صدق عليها أو لا(١).

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

تتمه

أقول: لم يتعرّض الإمام «مدّ ظلّه» لما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من كون الولاية والقضاوه الخاصّه التي كان يتفضّل بهما الإمام عليه السلام لبعض الصحابه من قبيل النيابة والوكاله لا من الأحكام الوضعيه، ونحن نتعرّض له، فنقول:

أمّا الولاية الخاصّه المشار إليها فالظاهر عدم كونها حكماً شرعياً وضعياً، لعدم كونها مجعوله من قبل الله تعالى، بل جعلها الإمام، فهي من قبيل النيابة والوكاله كما قاله المحقّق النائيني رحمه الله.

بخلاف القضاوه الخاصّه، لأنّ الظاهر أنّ تعيين أمير المؤمنين عليه السلام شريحاً مثلاً للقضاوه يكون من قبيل تعيين المصداق لمن جعله الله تعالى قاضياً، فالقضاوه مجعوله من قبل الله تعالى لجامع شرائطها، فهي حكم شرعي وضعي، لا نيابه ووكاله، وإلّا جاز للإمام نصب فاقد شرائط القضاء في الشرع للقضاوه، إذ لا يلزم رعايه تحقّق هذه الشرائط في النائب والوكيل، مع أنّه لا يجوز نصبه.

فكلامه رحمه الله بالنسبه إلى الولاية المجعوله من قبل الإمام عليه السلام لبعض الصحابه حقّ، لا بالنسبه إلى القضاوه المجعوله كذلك.

ص: ١٢٤

كيفيه جعل الأحكام الوضعيه

هل الأحكام الوضعيه مجعوله من قبل الشارع بنحو الاستقلال - كما قيل - أو تتبع الأحكام التكليفيه - كما قال به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله (١) - أو فيها تفصيل؟

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: والتحقيق أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء ثلاثه:

أحدها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، وإن كان مجعولاً تكويناً بعين جعل موضوعه كذلك، وذلك مثل السببيه والشرطيه والمانعيه والرافعيه لما هو سبب التكليف أو شرطه أو مانعه أو رافعه، أمّا عدم جعلها التشريعي التبعي فلائذ سببيه مثل دلوك الشمس مثلاً- لوجوب الصلاه لو كانت منتزعه من وجوبها للزم تقدّم المنتزع على منشأ انتزاعه، وهو مستحيل.

توضيح ذلك: أنّ سبب التكليف مقدّم عليه ذاتاً، وكذا شرطه وعدم مانعه وعدم رافعه، فالتكليف متأخر ذاتاً عن السببيه والشرطيه والمانعيه والرافعيه، ولو كان منشأً لانتزاع هذه الصفات لكان مقدّماً عليها، للزوم تقدّم منشأ الانتزاع على ما انتزع منه.

إن قلت: تأخر التكليف عن السببيه والشرطيه والمانعيه واضح دون الرافعيه، فإنّ الرافع يرفع التكليف الموجود، كالاضرار الرافع لحرمة أكل الميتة، فالتكليف هاهنا مقدّم على الرافعيه.

ص: ١٢٥

١- (١) فرائد الأصول ٣: ١٢٥ وما بعدها.

قلت: الرافعيه وإن كانت متأخره عن حدوث التكليف، إلا أنها متقدمه على بقائه، لأن بقاء التكليف مشروط بعدم الرفع، كما أن حدوثه مشروط بعدم المانع، وبالجملة: إن الرافعيه مربوطه بالبقاء وبقاء التكليف يكون متأخراً عنها.

وأما عدم جعلها تشريعاً مستقلاً فلائذ ذات السبب إذا كان أمراً تكويئياً - مثل دلوك الشمس - فلا محاله كانت سببته أيضاً تكويئيه، فلا يعقل تشريعها، وكذلك الشرطيه والمانعيه والرافعيه، فاتصاف الأمور التكوئيه بهذه الأوصاف ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصيه المستدعيه لذلك تكويئياً.

ثانيها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلتبعاً للتكليف، وذلك مثل الجزئيه والشرطيه والمانعيه لما هو جزء المأمور به وشرطه ومانعه، حيث إن اتصاف شيء بجزئيه المأمور به أو شرطيه أو مانعيته لا يكاد يكون إلا بالأمر بجمله أمور مقيدته بأمر وجودي أو عدمي، ولا يكاد يتصف شيء بكونه جزءاً للمأمور به إلا بملاحظه الأمر بجمله أمور هذا أحدها، وكذا لا يكاد يتصف بكونه شرطاً أو مانعاً له إلا بملاحظه الأمر بشيء مقيد بوجوده أو عدمه، فجزئيه شيء أو شرطيه أو مانعيته للمأمور به إنما تنتزع من الحكم التكوئيه.

ثالثها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً وتبعاً للتكليف وإن كان الصحيح جعله مستقلاً وكون التكليف من آثاره وأحكامه، وذلك مثل الزوجيه والملكيه والحريه والرقيه، إلى غير ذلك، فإنها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكوئيه التي تكون في مواردنا، كانتزاع الزوجيه من إيجاب الإنفاق على الزوج وإيجاب التمكين على الزوجه وانتزاع الملكييه من جواز

تصرّف البائع فى الثمن والمشتري فى المبيع كيف شاء، إلّا أنّ الصحيح أنّها مجعوله مستقلّة، والأحكام التكلّيفيّة التى تكون فى مواردها من أحكامها وآثارها، فهذه الاعتبارات إنّما تكون مجعولة بنفسها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعه عنه، وإن كان جعلها كذلك أيضاً ممكناً، إلّا أنّ كلّ ممكن ليس بواقع (١).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام

ويرد على ما ذهب إليه فى القسم الأوّل:

أولاً: أنّ الجمع بين القول بكون السبب والشروط والمانع والرافع للتكليف من الأحكام الوضعيّة وبين القول بعدم كونها مجعولة تشريعاً أصلاً ممّا لا ينبغى، لأنّ نقول فى مقام التقسيم:

الأحكام الشرعيّة على قسمين: تكليفى ووضعى، وعلى ما ذهب إليه المحقّق النائنى (٢)، المجعولات الشرعيّة على ثلاثة أقسام: حكم تكليفى وحكم وضعى وماهيته مخترعه.

فكيف كان، الحكم الوضعى يكون قسماً من المجعولات الشرعيّة، ولا يعقل كون المقسم مجعولاً شرعياً دون قسمه، فلا بدّ له رحمه الله إمّا من الالتزام بعدم كون السبب للتكليف وأمثالها من الأحكام الوضعيّة، وإمّا من الالتزام بكونها من المجعولات الشرعيّة.

وثانياً: أنّ للتكليف معنيين: أحدهما: فعل المكلف، أى الإيجاب والتحرير

ص: ١٢٧

١- (١) كفايه الأصول: ٤٥٥.

٢- (٢) تقدّم كلامه فى ص ١٢١.

ونحوهما، وثانيهما: هو الحكم التكليفي، أعنى الوجوب والحرمة ونحوهما، والمحقق الخراساني رحمه الله خلط بينهما، فإن ما لا يمكن جعله تشريعاً هو ما يرتبط بالتكليف بالمعنى الأول، أعنى السببيته لما هو سبب لإيجاب الشارع مثلاً، وهكذا الشرطيته والمانعيته والرافعيته، فإن ما يرتبط بفعل الشارع ويكون مقدّمه له قد يكون أمراً قهرياً غير اختياري، فكيف يمكن جعله تشريعاً؟

ألا ترى أنّ أوضح ما له دخل في عمل الشارع هو المصلحه والمفسده في موضوع الحكم على مذهب العدليته، مع عدم إمكان جعلهما في عالم التشريع كما هو واضح.

ولكنّ التكليف المصطلح عليه بين الأصوليين هو التكليف بالمعنى الثاني، ولا إشكال في إمكان جعل ما يرتبط به من المقدمات تشريعاً، بل الظاهر جعله كذلك، لأنّ شرطيه الاستطاعه لوجوب الحجّ تستفاد من قوله تعالى:

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (١) ومانعيه الحيض لوجوب الصلاة تستفاد من قوله صلى الله عليه وآله: «دعى الصلاة أيام أقرائك» (٢) ورافعيه الاضطرار لحرمة أكل الميتة ونحوه تستفاد من حديث الرفع، أعنى قوله صلى الله عليه وآله:

«رفع ما اضطروا إليه» (٣) ولو لم تكن الآيه والروايتان ما استفدنا كون الاستطاعه شرطاً لوجوب الحجّ، ولا كون الحيض مانعاً لوجوب الصلاة، ولا كون الاضطرار رافعاً للتكليف.

والعجب من صاحب الكفايه حيث ذهب في مبحث الواجب المشروط إلى

ص: ١٢٨

١- (١) آل عمران: ٩٧.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢: ٢٨٧، كتاب الطهاره، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

٣- (٣) كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعه، الحديث ٩.

أنَّ الشرط في قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» من قيود الهيئه التي هي الوجوب (١)، مع ذهابه هنا إلى كون الشرطيّه لما هو شرط للتكليف أمراً تكويئياً لا مجعولاً شرعيّاً، فإنَّ المجرى لم يكن مؤثراً في وجوب الإكرام لو لم يكن قول المتكلم: «إن جاءك زيد فأكرمه» فأين تأثير الشرط في الحكم تكويئياً؟!

ولابدّ هاهنا من ذكر نكته: وهي أنَّ الشرط في باب التكليف لا يكون ما هو المقابل للسبب، بل هو أعمّ من كلّ ما لوجوده دخل في التكليف، إذ لم يعبر في الآيات والروايات عمّا له دخل في تحقّق التكليف إلّا بالشرط، ولم يحضرنى ورود روايه دالّه على كون الشئ الفلاني سبباً للتكليف الفلاني، بخلاف باب الأحكام الوضعيه، فإنّ التعبيرات هناك تدلّ على سببّه ما لوجوده دخل فيها، مثل أنَّ الملاقاه سبب لنجاسه الملقى، وعقد البيع سبب للملكيه، وعقد النكاح سبب للزوجيه، ونحوها.

إن قلت: فكيف جعل زوال الشمس سبباً لوجوب الظهرين وغروبها سبباً لوجوب العشائين؟

قلت: التعبير في الروايات في مورد هما أيضاً ورد بنحو القضيّه الشرطيّه، فعن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب والعشاء الآخره» (٢).

وسائر الروايات أيضاً وردت بهذه الكيفيه.

ولو فرضنا ورود روايه ظاهره في سببّه زوال الشمس وغروبها لوجوب الظهرين والعشائين فلا بدّ من تفسيرها بهذه الروايات الدالّه على الشرطيّه.

ص: ١٢٩

١- (١) كفايه الأصول: ١٢١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤: ١٢٥، كتاب الصلاه، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

ثمّ اعلم أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعيّة يمكن جعلها تبعاً للتكليف، كأن يقال: «إن استطعتم يجب عليكم الحجّ» ويمكن جعلها بنحو الاستقلال، كأن يقال: «يجب عليكم الحجّ» ثمّ يقال في ضمن دليل آخر: «الاستطاعه شرط لوجوب الحجّ».

نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في القسم الثاني

وأما ما ذهب إليه صاحب الكفایه في القسم الثاني - وهو أنّ الجزئيّه والشرطيّه والمانعيّه لما هو جزء أو شرط أو مانع للمأمور به مجعوله تبعاً للتكليف لا بالأصالة - فإن أراد به إمكان جعلها تبعاً فلا إشكال فيه، وأمّا إن أراد به انحصار جعلها كذلك وعدم إمكان جعلها بالأصالة - كما هو ظاهر كلامه - فهو ممنوع، فإنّه كما يمكن أن يقال: «صلّ صلاه مشتملة على السوره» يمكن أيضاً أن يُقال بعد إيجاب الصلاه: «السوره جزء للصلاه»، بل قوله: «لا صلاه إلاّ بفتح الكتاب» (١) و «لا صلاه إلاّ بطهور» (٢) ظاهر في جعل الفاتحه جزءً للصلاه بنحو الاستقلال وفي جعل الطهور شرطاً لها كذلك، لعدم اشتمالهما على التكليف.

وقوله تعالى: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (٣) يكون دالماً على تعويض القبلة وأنّ استقبال الكعبه شرط للصلاه مكان استقبال المسجد الأقصى، لا أنّه تعالى رفع بهذه الآية الأمر بالصلاه إلى المسجد الأقصى وأمر

ص: ١٣٠

١- (١) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاه، الباب ١ من أبواب القراءه في الصلاه، الحديث ٥.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٣١٥، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١.

٣- (٣) البقره: ١٤٩ و ١٥٠.

بالصلاه إلى المسجد الحرام حتى يكون شرطيه استقبال الكعبه للصلاه منتزعه عن التكليف.

الكلام حول القسم الثالث من الأحكام الوضعيه

وأما القسم الثالث: فلنا فيه كلام مع الشيخ الأعظم، وكلام أيضاً مع صاحب الكفايه .^٥

نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسأله

أما كلامنا مع الشيخ رحمه الله: فإنه قال بكون الأحكام الوضعيه كلها منتزعه عن الأحكام التكليفيه ومجعو له بتبعها، فنقول:

إن أراد به عدم إمكان جعلها بالأصله، فهو ممنوع، لأننا لا نرى اعتبار الملكيه عقيب البيع مستحيلاً، بل ما يخطر بالبال عقيب عقد البيع والنكاح هو حصول الملكيه والزوجيه، لا- جواز مطلق التصرفات وجواز الوطى مثلاً- حتى يترتب عليهما الملكيه والزوجيه، وكذا إذا رأينا كتاباً في يد زيد مثلاً لا يخطر بالبال إلا أنه مالك له، ولو كان الملكيه منتزعه عن جواز التصرف فلا بد من حضوره في الذهن أولاً ثم حضورها تبعاً له.

وإن أراد به ظهور ما ورد في الشريعه في الجعل التبعي - وإن كان الجعل الاستقلالي أيضاً ممكناً - فهو أيضاً ممنوع، لأن قوله: «من حاز ملك»^(١) و «من أحبب أرضاً مواتاً فهي له»^(٢) ظاهر في اعتبار الملكيه عقيب الحيازه والإحياء، من دون أن تكون مربوطه بالحكم التكليفى، وما دلّ على أنه «يجوز للزوج

ص: ١٣١

١- (١) ما وجدت هذه العبارة في المجاميع الحديثيه. م ح - ي.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤١٢:٢٥، كتاب إحياء الموات، الباب ١ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٥.

النظر إلى زوجته ويجوز للزوجه النظر إلى زوجها» ظاهر أيضاً في تحقّق الزوجية قبل الحكم بجواز النظر، لتقدّم الموضوع على الحكم، فجواز النظر أثرٌ مترتب على الزوجية لا- منشأ لانتزاعها، وقوله صلى الله عليه وآله: «إنّ الناس مسلّطون على أموالهم» (١) ظاهر أيضاً في تقدّم كون شيء مالمّاً للشخص على كونه مسلّطاً عليه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في القسم الثالث

وأما كلامنا مع صاحب الكفاية رحمه الله: فهو أنّ الظاهر أنّ المجعول في هذا القسم هو سبب عقد البيع والنكاح ونحوهما للملكية والزوجية ونحوهما، فهذا القسم من الأحكام الوضعيّة وإن لم تكن تابعة للأحكام التكليفيّة إلّا أنّ المجعول مستقيماً هو سبب العقود والإيقاعات ولا يكون المجعول ما حصل منها عقيب تحقّقها.

والشاهد على هذا قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» (٢) فإنّه - بعد عدم إرادته الحليّة التكليفيّة - ظاهر في أنّه تعالى جعل البيع سبباً للملكية، فالبيع سبب للملكية وموضوع لاعتبارها عقيبه، لا أنّ الملكية تكون مجعولة بنحو الاستقلال.

نقد كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

وبهذا ظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ سبب العقود والإيقاعات لمسبباتها ذاتية لها ومن لوازم ماهيتها كزوجية

ص: ١٣٢

١- (١) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، كتاب العلم، الباب ٣٣، باب ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرقات اصول الفقه، الحديث ٧.

٢- (٢) البقره: ٢٧٥.

فإنَّ لازمه عدم إمكان جعل السبب لها مع صحه أن يقال: «جعلت البيع سبباً للملكية»، وكون بيع الخمر والخنزير سبباً للملكية عند بعض الناس وعدم كونه سبباً لها عند المتشرعة أوضح شاهد على عدم كون البيع سبباً للملكية ذاتاً، وإلا فلا بد من تحققها عقبيه قهراً عند جميع الناس، كتحقق الزوجية عند تحقق الأربعة.

وهذا القول واضح البطلان بحيث لا يذهب إليه من له حظ من العلم، فهو غريب من مثل المحقق النائيني رحمه الله، والظاهر أنه خلط بين السببية التكوينية والتشريعية.

هذا تمام الكلام في الأحكام الوضعيه.

نقد كلام الفاضل التوني رحمه الله في حجته الاستصحاب

إذا عرفت ذلك فنقول: لا فرق في حجته الاستصحاب بين الأحكام التكوينية والوضعيه، سواء كانت مجعوله بنحو الاستقلال أو بتبع التكليف.

أمّا القسم الأول: فواضح، لأنّ قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» كما يشمل مثل استصحاب وجوب صلاة الجمعة كذلك يشمل مثل استصحاب الزوجية والملكية ونحوهما من الأحكام الوضعيه المجعوله بالأصالة، لأنها من المجعولات الشرعيه كالأحكام التكوينية.

ولا فرق في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيه بين كون الشبهه حكميه أو موضوعيه.

ص: ١٣٣

وأما القسم الثاني: فيمكن فيه استصحاب نفس الحكم الوضعي ويمكن أيضاً استصحاب منشأ انتزاعه.

توضيح ذلك: أنه لو قيل: «صلّ مع الطهارة» يتتبع منه شرطية الطهارة للصلاة، وإذا شككنا في بقاء شرطيتها لها في حال من الحالات يمكن استصحاب نفس الشرطية ويمكن أيضاً استصحاب الأمر بالصلاة المقيده بالطهارة، فإنّ الشكّ في بقاء الشرطية مسبّب عن الشكّ في بقاء الأمر، فيجرى الاستصحاب في ناحيه السبب.

فلا-وجه لما ذهب إليه الفاضل التوني رحمه الله من التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية والقول بحجّيه الاستصحاب في الأولى دون الثانية.

نعم، لا بدّ في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية من كونها من المجعولات الشرعيّة، لكنك عرفت أنّ كلّها كذلك، وما لا يكون مجعولاً شرعاً - لا بالأصالة ولا بالتبع - لا يصدق عليه الحكم الوضعي أصلاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا حول الاستصحاب أنّه حجّه بمقتضى الأخبار مطلقاً، أي لا فرق فيه بين الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنة وبين الأحكام المأخوذة من دليل العقل، ولا-فرق أيضاً بين الشكّ في المقتضى والرافع، ولا- بين الأحكام التكليفية والوضعية.

وهاهنا أقوال كثيرة اخر لا مجال لتعرضها، وما ذكرناه من الأقوال كان عمدتها.

هذا تمام الكلام في حجّيه الاستصحاب.

تنبيهات المسأله

اشاره

وينبغى التنبيه على امور:

اعتبار فعلية اليقين والشك فى الاستصحاب

اشاره

الأول: أنه يعتبر فى الاستصحاب فعلية اليقين والشك (١) بناءً على ما اخترناه من أخذهما موضوعاً (٢) فيه، لظهور أدلته الاستصحاب فى فعليتهما، إذ لا يقال لمن كان على يقين سابق وشك لاحق لكنه غفل عنهما:

«لا تنقض اليقين بالشك»، وبعبارة اخرى: توجه التكليف يتوقف على العلم والالتفات به وبموضوعه، فإذا قال: «لا تشرب الخمر» لا يشمل من غفل عن هذا الخطاب ولا من كان عالماً بخمرية شىء ثم غفل عنها، بل لا يشمل الملتفت إليها الشاك فيها، بناءً على جريان البراءة العقلية فى الشبهات الموضوعية (٣).

ص: ١٣٥

-
- ١- (١) والمراد من فعليتهما هو الالتفات إلى يقينه السابق وشكه اللاحق. منه مدّ ظلّه.
 - ٢- (٢) خلافاً للشيخ الأعظم رحمه الله حيث ذهب إلى كون اليقين فى روايات الباب طريقيّاً، والمراد منه هو المتيقن، وتقدّم نقل كلامه رحمه الله فى ص ٤٩. م ح - ى.
 - ٣- (٣) وأما البراءة الشرعية فلا إشكال فى جريانها فى الشبهات الموضوعية. منه مدّ ظلّه.

وفزع الشيخ رحمه الله (١) على اعتبار فعليته اليقين والشك في جريان الاستصحاب فرعين، وتبعه صاحب الكفايه رحمه الله (٢) في ذلك:

الفرع الأول: أنه لو كان أحد محدثاً فغفل وصلّى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاه أم لا فلا يجرى استصحاب الحدث بالنسبه إلى الصلاه التي أتى بها، لأنه كان غافلاً قبل الصلاه ولم يكن له الشكّ الفعلي كي يجرى الاستصحاب وتكون صلاته واقعه مع الحدث الاستصحابي، وبعد الصلاه وإن صار شاكاً، إلا أنّ قاعده الفراغ حاكمه على الاستصحاب أو مخيئه له، فيحكم بعدم وجوب الإعادة عليه.

الفرع الثاني: أنه لو كان محدثاً ثم شك في أنه تطهر أم لا ثم غفل وصلّى ثم التفت إلى حاله قبل الصلاه (٣)، فتكون صلاته باطله، لتحقق الشكّ الفعلي قبل الصلاه، فقد وقعت مع الحدث الاستصحابي، ولا تجرى قاعده الفراغ هاهنا، لأنها مختصه بما إذا حدث الشكّ بعد العمل، والشكّ هاهنا حدث قبل الصلاه ثم صار مغفولاً عنه.

مناقشه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» على الفرع الثاني

ص: ١٣٦

- ١- (١) راجع فرائد الأصول ٣: ٢٥.
- ٢- (٢) راجع كفايه الأصول: ٤٥٩.
- ٣- (٣) أضاف صاحب الكفايه قيداً آخر، وهو قوله: «قطع بعدم تطهيره بعد الشكّ». م ح - ي.

ثم إن سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» لم يذكر الفرع الأوّل، بل اكتفى بذكر الفرع الثاني، واستشكل على جريان الاستصحاب فيه بقوله:

يعتبر في الاستصحاب فعلية الشكّ واليقين بناءً على أخذهما موضوعاً وركناً فيه، كما سيأتى التعرّض لذلك، وليس المراد من فعليتهما تحقّقهما في خزانة النفس ولو كان الإنسان ذاهلاً عنهما، بل بمعنى الالتفات إلى يقينه السابق وشكّه اللاحق، فحينئذٍ لو كان المكلف قبل الصلاه شاكّاً في الطهاره مع العلم بالحدث سابقاً وصار ذاهلاً وصلّى، ثم بعد صلاته التفت إلى شكّه ويقينه لا يكون مجرى للاستصحاب بالنسبه إلى قبل شروعه في الصلاه، للذهول عن الشكّ واليقين(1).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه ملخصاً.

وكلامه هذا وإن كان حقّاً، إلّا أنّه لا ينبغي ترك الفرع الأوّل، لأنّه أصل ثمره النزاع بين من قال باعتبار فعليته اليقين والشكّ في جريان الاستصحاب وبين من قال بعدم اعتبارها فيه، فإنّ الأوّل يقول بعدم جريانه والثاني يقول بجريانه في موارد عدم فعليتهما، وأمّا الفرع الثاني فذكره الشيخ والمحقق الخراساني رحمهما الله بعنوان المقايسه بينه وبين الفرع الأوّل، وإلّا فلا ثمره فيه أصلاً.

نقد ما ذكر من الفرعين للمسأله

ولكن في كلا الفرعين نظر:

أمّا الأوّل: فلائنه لا يكون مجرى قاعده الفراغ، لأنّها مختصّه بما إذا كان الشكّ حائلاً بين المكلف وبين عمله، كأن يشكّ بعد الفراغ في إتيان الركوع أو السجدين، فإنّه جاهل بالإتيان وعدمه، بخلاف المقام الذي لا جهل فيه

ص: ١٣٧

بالعمل، لأنَّ المكلف يعلم بأنَّه كان محدثاً ثمَّ صار غافلاً عن حدثه وصلَّى، فلا حائل بينه وبين عمله، فلا يجرى قاعده الفراغ، بل يجرى (١) بعد الصلاة استصحاب كونه محدثاً قبلها (٢) من دون أن يكون في البين دليل حاكم عليه أو مخصِّص له، فيجب عليه الإعادة، وليطلب زياده التوضيح لذلك في قاعده الفراغ.

وأما الثاني: ففيه أنَّ بطلان الصلاة في هذا الفرض مسلّم، لكنّه ليس مستنداً إلى جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة، بل إلى قاعده الاشتغال.

توضيح ذلك: أنَّ الاستصحاب لا يجرى هاهنا كي يقتضى البطلان، لأنّه بعد الالتفات وتحقّق الشكّ عرضت له الغفلة ثانياً على الفرض، وبعد عروض الغفلة لا يجرى الاستصحاب، لأنّه كما يعتبر في جريانه اليقين والشكّ حدوثاً كذا يعتبران بقاءً، فما دام شاكاً يكون محدثاً بالحدث الاستصحابي، وبمجرّد طرؤ الغفلة يسقط الاستصحاب، فلا يكون محدثاً بالحدث الاستصحابي، والمفروض أنّه بعد الشكّ غفل ودخل في الصلاة.

فظهر بما ذكرناه ما في الكفايه من تعليل بطلان الصلاة بأنّه دخل فيها محدثاً بالحدث الاستصحابي، فإنّه لا استصحاب حين الدخول في الصلاة، لانتفاء موضوعه - وهو اليقين والشكّ الفعلي - بسبب الغفلة.

وكما لا يجرى الاستصحاب، كذلك لا تجرى قاعده الفراغ أيضاً، لاختصاصها أولاً: بما إذا حدث الشكّ بعد الفراغ - كما أشرنا إليه - وهذا الشكّ

ص: ١٣٨

١- (١) وتجرى هاهنا أيضاً قاعده الاشتغال التي ذهب الأستاذ «مدّ ظلّه» إلى استناد بطلان الصلاة إليها في الفرع الثاني كما سيأتي. م ح - ي.

٢- (٢) «قبلها» متعلّق ب «استصحاب» لا ب «محدثاً». م ح - ي.

الموجود بعد الفراغ كان قبل الصلاة، فإنّ هذا الشكّ متّحد عرفاً مع الشكّ الذي كان قبل الصلاة، وإن كان غيره بالدقّه العقليّه، وملاك فهم الأخبار هو العرف، لا العقل، وثانياً: لاختصاصها - كما عرفت آنفاً - بما إذا كان الشكّ بعد العمل حائلاً بين المكلف وبين عمله، بخلاف المقام الذي لا جهل فيه بالعمل أصلاً، لأنّه بعد الفراغ عن الصلاة يعلم بأنّه كان محدثاً عند زوال الظهر مثلاً، ويعلم أيضاً بصيرورته بعد ذلك واجداً لاستصحاب الحدث، ويعلم أيضاً بأنّه صار بعد ذلك غافلاً ودخل في الصلاة من دون أن يتوضّأ، فلا إبهام في عمله.

وبعد عدم جريان قاعده الفراغ هاهنا يبقى المكلف شاكّاً في صحّه صلاته، والاشتغال اليقيني بها يستدعي البراءة اليقينيّه، فيجب عليه تحصيل الطهاره وإعادة الصلاة.

وبالجمله: بطلان الصلاة في هذا الفرض لا يستند إلى جريان استصحاب الحدث، بل إلى استدعاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينيّه (1).

ص: ١٣٩

١- (١) ويجرى أيضاً هاهنا بعد الفراغ من الصلاة وتبدّل غفلته إلى الالتفات استصحاب الحدث في حال الصلاة، وهو الذي أناط الأستاذ «مدّ ظلّه» بطلان الصلاة في الفرع الأوّل إليه. م ح - ي.

جريان الاستصحاب فيما يثبت بالأمارات

اشاره

التنبیه الثانی: إذا علمنا وجداناً بحدوث شیء ثم شككنا فى بقاءه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب، وأما إذا شككنا فى بقاء شیء على تقدير حدوثه ولم يحرز حدوثه بالوجدان - كما إذا قامت الأماره على حدوث شیء ثم شككنا فى بقاءه على تقدير حدوثه - ففى جريان الاستصحاب إشكال، لعدم اليقين بالحدوث، وهو واضح، بل لعدم الشكك فى البقاء أيضاً؛ لأنّ الشكك المأخوذ فى موضوع الاستصحاب هو الشكك فى بقاء المتيقن، لا مطلق الشكك، وليس فى المقام الشكك فى بقاء المتيقن، بل الشكك فى البقاء على تقدير الحدوث.

وهذا الإشكال بناءً على ما هو التحقيق من كون حجّیه الأمارات من باب الطريقيه أوضح، فإنّ حجّيتها على هذا بمعنى المنجزیه على تقدير الإصابه والمعدّريه على تقدير الخطأ من دون أن يتغير الواقع ويتبدّل إلى مؤداهها، بل لا يجعل حكم ظاهرى على وفقها على تقدير الخطأ، فضلاً عن الواقعى.

لكن لو قلنا باختصاص جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا وجداناً بحدوث شیء ثم شككنا فى بقاءه والترمنا بعدم جريانه فى موارد الأمارات لانسدّ باب الاستصحاب إلّافى موارد قليله، فكيف نصنع؟

كلام المحقق الخراساني رحمه الله في حل الإشكال

وأجاب عنه صاحب الكفاية رحمه الله بأنّ اعتبار اليقين في أدلّه الاستصحاب إنّما هو لأجل التعبد بالبقاء لا بالحدوث، فمفاد أدلّه الاستصحاب هو جعل الملازمه بين الحدوث والبقاء، فيكفي في جريانه الشكّ في البقاء على تقدير الحدوث ولا يلزم الشكّ الفعلي في البقاء.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّ اليقين جعل موضوع الاستصحاب في لسان الأدلّه، فكيف يصحّ جريانه مع عدم اليقين؟

فأجاب عنه بأنّ اليقين المأخوذ في أدلّه الاستصحاب ليس موضوعاً له، بل طريق إلى الثبوت، فيكون التعبد بالبقاء مبيّناً على أصل الثبوت لا على اليقين به، وذكر اليقين في الأدلّه إنّما هو لمجرد كونه طريقاً إليه، ففي موارد قيام الأماره على شيء يحرز ثبوته بها وبقائه بأدلّه الاستصحاب الدالّه على الملازمه بين الثبوت والبقاء (١).

نقد ما أفاده صاحب الكفاية في المقام

ويرد عليه إشكالان:

أ - ما أورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، وهو وقوع التهافت والتناقض بين هذا الكلام وبين ما اختاره في التنبيه الأوّل من اعتبار اليقين والشكّ الفعليين في جريان الاستصحاب، لأنّ لزام القول باعتبار فعليّه اليقين والشكّ فيه هو كونهما موضوعاً له، وهو لا يلائم القول بعدم كون اليقين

ص: ١٤٢

موضوعاً للاستصحاب كما قال به في هذا التنبيه (١).

ب - أنه لا منافاه بين كون اليقين في أخبار الاستصحاب طريقيًا وموضوعيًا، فإنه طريقي باعتبار متعلقه، وموضوعي باعتبار الاستصحاب، فحرمة نقض اليقين بالشك تدور مدار اليقين، لأنه موضوعها.

جواب المحقق النائيني رحمه الله عن الإشكال

وأجاب المحقق النائيني رحمه الله وبعض تلامذته عن الإشكال بأن أدلّه حجّيه الطرق والأمارات حاكمه على أخبار الاستصحاب بتوسعتها لها، فإنّ دليل حجّيه الخبر الواحد مثلاً يدلّ على أنّ من قام عنده الخبر متيقّن بنظر الشارع ويأمره الدليل بإلغاء احتمال الخلاف.

والحاصل: أنه لو لم يكن أدلّه حجّيه الأمارات لم يجر الاستصحاب في موردّها، لانحصار اليقين باليقين الوجداني، إلّا أنّ أدلّه حجّيتها تدلّ على كون اليقين على قسمين: وجداني وتعبدي، وكلّ منهما كافٍ لجريان الاستصحاب (٢).

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

ويرد عليه أنّ دليل حجّيه الأمارات منحصر في بناء العقلاء، فإنّهم عند فقد العلم يعملون بعدّه أمارات قد أمضى الشارع بعضها - كخبر الواحد - وردع عن بعض آخر - كالقياس والاستحسان - والعقلاء لا يرون أنفسهم عند العمل بخبر الواحد مثلاً متيقّنين، بل يعملون عند فقدان القطع بخبر

ص: ١٤٣

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢٢.

٢- (٢) أجود التقريرات ٨٢:٤، وفوائد الأصول ٤٠٣:٤.

الواحد وسائر الأمارات من دون تنزيلها منزله اليقين ومن دون إلغاء احتمال الخلاف أصلاً، بل تدلّ سيرتهم على الحجّية فقط، وهي بمعنى المنجزية والمعدّرية.

على أنّ سائر الأدلّة التي ادّعى دلالتها على حجّية الأمارات أيضاً لا- تدلّ على تنزيلها منزله اليقين، ألا ترى أنّ مفهوم آية النّبأ الذي ادّعى دلالته على حجّية خبر الواحد عبارته عن «إن جاءكم عادل نبأ فلا يجب التّبين»؟ وعلى فرض تسليمه أين دلالته على لزوم إلغاء احتمال الخلاف وتنزيل خبر العادل منزله اليقين؟

الحقّ في حلّ الإشكال

ويمكن الجواب عن الإشكال بأنّ اليقين - كما قلنا سابقاً - اخذ موضوعاً للاستصحاب بلحاظ تعلّقه بالمتيقّن، لا بلحاظ كونه من الصفات القائمة بنفس المتيقّن، فإنّ اليقين بذلك اللحاظ له إبرام مصحّح لإسناد النقض إليه، لا باللحاظ الثاني، وقد مرّ توضيح ذلك سابقاً (1).

ولابدّ من ضمّ نكته اخرى إليه حتّى يتبيّن جواب الإشكال، وهي أنّ ملاك إبرام اليقين واستحكامه بالنسبة إلى المتيقّن لا يكون كشفه عن الواقع دائماً، إذ كثيراً ما يكون جهلاً مركباً، بل الملاك هو حجّيته وعدم حجّية الشكّ، فكأنّه قيل: «لا تنقض اليقين بالشكّ لأنّ اليقين حجّيه والشكّ ليس بحجّيه» فالحكم - عنى حرمة النقض - يدور مدار العله، والمعنى «لا- تنقض الحجّيه باللاحجه».

فلا إشكال في جريان الاستصحاب في مورد الأمارات المعتمده، لكونها

ص: ١٤٤

حجّه، إلّا أنّ حجّيتها شرعيّه وحجّيته اليقين الوجداني عقليّه.

هذا ما أجاب به سيّدنا الأستاذ الإمام «مدّ ظلّه» عن الإشكال مع توضيح منّا (١).

ثمّ ذكر له مؤيّدات نذكر اثنين منها:

١ - قوله «مدّ ظلّه»: ويؤيّد ذلك، بل يدلّ عليه قوله في صحيحه زراره الثانيه:

«لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» الظاهر منه إجراء استصحاب طهاره اللباس، ولا بدّ أن تحمل الطهاره على الواقعيّه منها، لعدم جريان الاستصحاب في الطهاره الظاهريّه، ومعلوم أنّ العلم الوجداني بالطهاره الواقعيّه ممّا لا يمكن عادةً (٢)، بل العلم إنّما يحصل بالأمارات، كأصالة الصحّه وإخبار ذى اليد وأمثالهما، فيرجع مفاده إلى أنّه لا يرفع اليد عن الحجّه القائمه بالطهاره بالشكّ.

٢ - قوله: بل يمكن أن يؤيّد بصحيحته الأولى أيضاً، فإنّ اليقين الوجداني بالوضوء الصحيح أيضاً ممّا لا يمكن عادةً، بل الغالب وقوع الشكّ في الصحّه بعده ويحكم بصحّته بقاعده الفراغ، بل الشكّ في طهاره ماء الوضوء يوجب الشكّ فيه، فاليقين بالوضوء أيضاً لا يكون يقيناً وجدائياً غالباً (٣).

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه العالى».

فالاستصحاب جارٍ في مورد الأمارات، كما يجرى في مورد اليقين الوجداني.

ص: ١٤٥

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢٤.

٢- (٢) والممكن هو العلم الوجداني بالنجاسه، إلّا أنّه غير مورد الروايه، فلو كان اليقين فيها خصوص العلم الوجداني للزم خروج المورد، وهو العلم بطهاره الثوب. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢٤.

استصحاب الكلى والفرد

التنبه الثالث: المستصحب قد يكون فرداً وقد يكون كلياً.

والفرد إمّا أن يكون فرداً معيناً - كوجود زيد - فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه وترتيب آثاره عليه، وإما أن يكون فرداً مردّداً - كما إذا علمنا بوجود زيد أو عمرو فى الدار ثم شككنا فى بقاءه فيها - فلا إشكال أيضاً فى جريان الاستصحاب فيه وترتيب الآثار المشتركة بين وجود زيد وعمرو فى الدار عليه، لا- الآثار المختصّه بكلّ واحدٍ منهما، لأنّ كلياً منهما وجوده فى الدار مشكوك الحدوث، فلا يجرى الاستصحاب فيه كى يترتب آثاره المختصّه به عليه.

وقيل: للفرد قسم ثالث: وهو الفرد المنتشر المعبر عنه بالكلى المعين فى الخارج، ومثل له ب «صاع من الصبره».

أقول: لا يمكن أن يكون شىء فرداً منتشراً، فإنّ الفردية تستلزم التشخص، والانتشار يستلزم عدم التشخص.

وأما مثال «صاع من الصبره» فهو مثال للكلى، لا للفرد، لأنّ الكلى إذا قيّد بقيود متعدّده لا يخرج عن الكليّه، لأنّ التقييد لا يوجب إلّا ضيق دائره المقيّد من دون أن يخرجّه عن الكليّه، بل لبعض الكليات مصداق واحد، كمفهوم

واجب الوجود، فالفرق بين «صاع من الحنطة» و «صاع من هذه الصبره» إنّما يكون في سعه الدائره وضيقها مع كون كلّ منهما كلياً، فلا يمكن أن يكون شيء جزئياً ومع ذلك كان منتشرأ.

لا يقال: الفرد المرّد أيضاً لا يكون مشخصاً، فكيف قلت بأنّ الفرديّه فيه تستلزم جزئيته وتشخصه؟!

فإنّه يقال: الفرد المرّد وإن كان عندنا مرّداً إلّا أنّه مشخص واقعاً، بخلاف «صاع من الصبره» فإنّه لا تشخص فيه أصلاً.

ص: ١٤٨

إشاره

والمتيقّن السابق إذا كان كلياً وشكّ في بقائه فله أقسام:

القسم الأول من استصحاب الكلّي

الأول: أن يتحقّق الكلّي في ضمن فرد من أفرادهِ ثمّ شكّ فيه من جهه الشكّ في بقاء ذلك الفرد، فالظاهر في هذا القسم جريان الاستصحاب في كلّ واحدٍ من الفرد والكلّي، لأنّ كليهما متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، إلّا أنّه لا حاجة لنا إلى جريان كليهما دائماً.

توضيح ذلك: أنّ الأثر الشرعي لو كان للفرد - كما إذا قال المولى: «أكرم زيدا الذي في الدار» - فلا بدّ من استصحاب الفرد لأجل ترتيب وجوب الإكرام عليه، ولا- يغني عنه استصحاب الكلّي - أعني وجود الإنسان في الدار - وترتيب هذا الأثر على الفرد، لكونه من قبيل الأصل المثبت، لأنّ بقاء الكلّي يستلزم عقلاً كونه في ضمن هذا الفرد، لانحصاره به فرضاً، فاستصحاب الكلّي لأجل إثبات الفرد وترتيب أثره عليه مثبت.

ولو كان الأثر للكلّي - كما إذا قال المولى: «أكرم الإنسان الذي في الدار» - فلا بدّ من استصحاب الكلّي، ولا- يغني عنه استصحاب الفرد، لأنّ وجود الكلّي

الطبيعي وإن كان عين وجود أفراده عند المنطقيين والفلاسفة إلا أنّهما متغايران عرفاً، والملاك في المقام نظر العرف، لأنّ المخاطب في الأخبار هو العرف، فالمتبع في فهم الأخبار الدالّة على الاستصحاب وتشخيص مصاديقها نظره لا نظر المنطقيين والفلاسفة، فاستصحاب الفرد لا يوجب ترتيب الأثر على الكلّي.

ولو كان كلّ منهما ذا أثر شرعي مختصّ به فلا بدّ من استصحاب الكلّي والفرد كليهما وترتيب آثار كلّ منهما عليه.

نعم، لو كانا مشتركين في أثر واحد فلا إشكال في جريان الاستصحاب في كلّ منهما وترتيب هذا الأثر عليه.

فما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من جريان الاستصحاب في الكلّي والفرد في هذا القسم (1) لا يتمّ على إطلاقه.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من استصحاب الكلّي.

القسم الثاني من استصحاب الكلّي

الثاني: ما إذا علمنا بوجود الكلّي في ضمن فرد مرّدّد بين متيقّن الارتفاع ومتيقّن البقاء، كما إذا علمنا بوجود إنسان في الدار مع الشكّ في كونه زيداً أو عمراً، مع العلم بأنّه لو كان زيداً لخرج قطعاً، ولو كان عمراً لبقى يقيناً، ومثاله في الشرعيّات ما إذا رأينا رطوبةً مشتبّهةً بين البول والمنى فتوضّأنا، فنعلم أنّه لو كان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع، ولو كان هو الأكبر فقد بقي.

ولا إشكال في عدم جريان استصحاب الفرد في هذا القسم، لعدم الشكّ

ص: ١٥٠

فيه، لأنه لو كان بولاً فقد ارتفع قطعاً ولو كان متياً فقد بقي يقيناً، فلا يمكن استصحاب البول ولا المنى.

لا يقال: ما الفرق بين المقام وبين ما سبق من الفرد المرّد الذي قلت بجريان الاستصحاب فيه؟

فإنه يقال: الفرق واضح، فإن الفرد المرّد الذي قلنا بجريان الاستصحاب فيه هو ما يكون مشكوك البقاء على كل تقدير، كما إذا علمنا بوجود شخص مرّد بين زيد وعمرو في الدار ثم شككنا في بقاءه، سواء كان زيداً أو عمراً، بخلاف المقام الذي يكون فيه الفرد مقطوع البقاء على تقدير ومقطوع الارتفاع على تقدير آخر.

فلا إشكال في عدم جريان استصحاب الفرد في هذا القسم.

وأما استصحاب الكلّي فلا مانع من جريانه، فيجوز في المثال استصحاب الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر ويحكم بترتب أثره عليه، كحرمه مسّ كتابه القرآن وعدم جواز الدخول في الصلاة، وأما عدم جواز المكث في المسجد فلا يترتب عليه، لعدم كونه أثراً لكلّي الحدث، بل لخصوص الجنابه، ولا مجال لجريان الاستصحاب فيها، لعدم اليقين بها^(١).

إن قلت: فلم يجب عليه الغسل مع كونه أيضاً من آثار خصوص الجنابه؟

قلت: وجوب الغسل عليه لا يكون لأجل استصحاب كلّي الحدث، بل لأجل رفع ما ترتب عليه من عدم جواز الدخول في الصلاة ونحوه، فلا ربط لوجوب الغسل بمسأله الاستصحاب.

ص: ١٥١

١- (١) بل ولعدم الشكّ في بقائها لو فرض اليقين بها. م - ح - ي.

منشأ الشك في القسم الثاني من استصحاب الكلّي

واستشكل بعضهم في جريان الاستصحاب في هذا القسم بأن الاستصحاب فيه وإن كان جارياً في نفسه، لتماميه موضوعه من اليقين والشك، إلّا أنّه محكوم بأصل سببي، فإنّ الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، والأصل عدمه، ففي المثال يكون الشك في بقاء الحدث مسبباً عن الشك في حدوث الجنابه، فتجرى أصاله عدم حدوث الجنابه، وبانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث، فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان^(١)، والحدث الأ-كبر منفي بالأصل.

لا- يقال: أصاله عدم حدوث الجنابه معارضه بأصاله عدم حدوث البول، فيتساقط الأصلان في ناحيه السبب وتصل النوبه إلى الأصل المسببي، وهو استصحاب بقاء الكلّي.

فإنّه يقال: لا تجرى أصاله عدم حدوث البول، لعدم ترتب الأثر عليه، لأنّه توضاً فرضاً بعد حدوث الرطوبه المشتبهه بين البول والمنّي.

جواب صاحب الكفايه عن الإشكال

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله أولاً: بأنّ الشك في بقاء الكلّي ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل، بل مسبب عن الشك في كون الحادث طويلاً أو قصيراً، وبعبارة اخرى: الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في خصوصيته الفرد الحادث، وليس له حاله سابقه حتّى يكون مورداً للأصل، فتجرى فيه أصاله عدم كونه طويلاً، فما هو مسبوق بالعدم - وهو

ص: ١٥٢

١- (١) لأنّه توضاً فرضاً بعد رؤيه الرطوبه المشتبهه. م ح - ي.

حدوث الفرد الطويل - ليس الشك في بقاء الكلبي مسبباً عنه، وما يكون الشك فيه مسبباً عنه - وهو كون الحادث طويلاً - ليس مسبوqاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل.

وثانياً: بأن بقاء الكلبي عين بقاء الفرد الطويل، فإن الكلبي عين الفرد، لا - أنه من لوازمه ومسبباته، فلا - تكون هناك سببته ومسببته (١).

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

نقد الفقرة الأخيرة من كلام صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أن العيبي لا - تنفع للقائل بجريان الاستصحاب في الكلبي، إذ لو كان جريان أصله عدم حدوث الفرد الطويل على تقدير السببته قادحاً فهو أولى بذلك على تقدير العيبيته.

إشكال تغاير القضيتين في القسم الثاني من استصحاب الكلبي ودفعه

وأورد سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مد ظله» على جريان الاستصحاب في هذا القسم إشكالاً آخر، وهو أن المتيقن السابق مردد بين الحيوانين (٢)، والكلبي متكثر الوجود في الخارج، فالبق غير الفيل وجوداً وحيثيةً، حتى أن حيوانيه البق أيضاً غير حيوانيه الفيل على ما هو التحقيق في باب الكلبي الطبيعي، وما هو مشكوك البقاء ليس هذا المتيقن المررد بينهما، فلا تتحد القضيتان.

ص: ١٥٣

١- (١) كفاية الأصول: ٤٦٢.

٢- (٢) هذا في المثال المعروف بين الأصوليين للقسم الثاني من استصحاب الكلبي، وهو أننا علمنا بوجود حيوان في الدار مردد بين الفيل والبق ثم شككنا في بقاء الحيوان، لأننا نعلم ببقائه على تقدير كونه فيلاً وبموته على تقدير كونه بقاءً. م ح - ي.

ثمّ أجاب «مدّ ظلّه» عنه بأنّ القضيّتين وإن كانتا متغايرتين بالدقّه العقليّه، إلّا أنّهما متّحدتان عرفاً، والملاك فهم العرف، لأنّه مخاطب في الأخبار التي من جملتها قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

ثمّ قال: لكنّ الإنصاف أنّه لو اغمض النظر عن وحدتهما عرفاً فلا يمكن التخلّص عن الإشكال، سواء اريد إجراء استصحاب الكلّي المعرّي واقعاً عن الوجود والخصوصيّة أو استصحاب الكلّي المتشخّص بإحدى الخصوصيّتين أو الكلّي الموجود في الخارج مع قطع النظر عن الخصوصيّة، وذلك لاختلال ركني الاستصحاب أو أحدهما على جميع التقادير.

أمّا على التقدير الأوّل: فلأنّ حصول اليقين بوجود الكلّي المعرّي عن الوجود والخصوصيّة غير معقول، فلا يحصل الشكّ أيضاً، فيختلّ ركناه.

وأمّا على التقدير الثاني: فلأنّ ذلك عين العلم الإجمالي بوجود أحدهما، لأنّ الكلّي المتشخّص بكلّ خصوصيّة يغير المتشخّص بالخصوصيّة الأخرى، فتكون القضيّة المتيقّنه العلم الإجمالي بوجود أحدهما، وقضيّة اعتبار وحدتها مع المشكوك فيها أن يشكّ في بقاء المعلوم بالإجمال، وفي المقام لا- يكون الشكّ في بقاء المعلوم بالإجمال، بل يعلم في الزمان الثاني إجمالاً إمّا بقاء الطويل أو ارتفاع القصير، وإنّما يكون الشكّ في البقاء إذا احتمل ارتفاع ما هو المعلوم، طويل العمر كان أو قصيره، فاختلّ الركن الثاني من الاستصحاب، وهو الشكّ في بقاء المتيقّن.

وأمّا على التقدير الثالث: فلعدم وجود الكلّي في الخارج مع قطع النظر عن الخصوصيّة إلّاعلى رأى الرجل الهمداني من أنّ نسبه الكلّي الطبيعي إلى أفراده من قبيل نسبه الأب الواحد إلى أولاده، فالقدر المشترك بين زيد

وعمره موجود في الخارج ويسمى الإنسان، وهما فردان من الإنسان، لا أنهما إنسانان، وأما على ما هو المشهور بين الفلاسفة والمنطقيين - وهو المسلك المنصور - من أن نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء المتعدّده إلى أبنائهم والكلّي يكون متكثر الوجود بتكثر أفراده وكلّ واحد من زيد وعمره إنسان فتكون طبيعته في الخارج طبيعتين، فكما لا علم تفصيلي بإحدى الخصوصيتين لا علم تفصيلي بإحدى الطبيعتين.

نعم، نعلم إجمالاً بتحقق الكلّي في ضمن أحد الفردين، إلّا أنّنا لا نشكّ في الزمان الثاني في بقاء ذلك المعلوم بالإجمال، لأننا نعلم ببقائه على تقدير حدوثه في ضمن الفرد الطويل وبارتفاعه على تقدير حدوثه في ضمن الفرد القصير كما قلنا في التقدير الثاني، ففي هذا التقدير أيضاً احتلّ الركن الثاني من الاستصحاب، وهو الشكّ في بقاء المتيقّن السابق.

فالتخلّص عن الإشكال هو ما أشرنا إليه من وحده القضيتين عرفاً، وهي المعتمّره في الاستصحاب (1).

ما الفرق بين المقام وبين استصحاب البقاء في الشبه المفهوميّ؟

ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً آخر، وهو ما يرد على استصحاب بقاء النهار في الشبه المفهوميّ في أنّ النهار ينتهي باستتار قرص الشمس أو يبقى إلى زوال الحمره المشرقيّه؛ لأنّ الاستصحاب غير جارٍ فيه، لعدم الشكّ في الخارج، لأنّ استتار القرص معلوم وعدم زوال الحمره معلوم أيضاً، فالأمر دائر بين المعلومين، وإنّما الشكّ في انطباق مفهوم النهار على إحدى القطعتين.

ص: ١٥٥

وكذا الحال فيما نحن فيه، لدوران الأمر بين المقطوعين، لأنّ الحيوان الخارجى إمّا باقٍ قطعاً أو مرتفع كذلك، فلا شكّ فى الخارج، وإنّما الشكّ فى انطباق عنوان الفيل أو البقّ عليه.

بيان الإمام الخميني «مدّ ظلّه» فى الجواب عن الإشكال

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ قياس ما نحن فيه على الشبهه المفهوميه مع الفارق، لأنّ الشكّ فى الشبهه المفهوميه ليس إلّافى المعنى اللغوى أو العرفى، أى يشكّ فى أنّ لفظ «النهار» موضوع إلى هذا الحدّ أو ذلك الحدّ، وهو ليس مجرى الاستصحاب؛ لأنّ المعنى اللغوى أو العرفى لا يثبت بالاستصحاب.

بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشكّ إنّما هو فى بقاء الحيوان الخارجى، ومنشأ الشكّ إنّما هو الشكّ فى طول عمره وقصره واقعاً، ومثل ذلك لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه، لأنّه مربوط بالواقع، لا بالعرف واللغه، فلا ربط للمقام بالشبهه المفهوميه (١).

الشبهه العباثيه

بقى هنا إشكال آخر منسوب إلى الفقيه الجليل السيّد إسماعيل الصدر رحمه الله، وهو المعروف بالشبهه العباثيه، وهى أنّه لو علمنا بإصابه النجاسه أحد طرفى العباء من الأسفل أو الأعلى ثمّ طهّرنا الطرف الأسفل فطهارته يورث الشكّ فى بقاء النجاسه فى العباء؛ لاحتمال أن تكون النجاسه المعلومه قد أصابت الطرف الأعلى، فيجرى فيه استصحاب بقاء النجاسه ويلزمه القول بنجاسه الملاقى

ص: ١٥٦

للطرفين، مع أنه لم يلتزم به أحد، لأنَّ الطرف الأسفل مقطوع الطهاره والطرف الأعلى مشكوك النجاسه، للشك في إصابه النجاسه له، فلا يجرى الاستصحاب في القسم الثاني من الكلّي، لعدم ترتّب الأثر عليه.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول شبهه العبائيّه

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» بأنّ جريان استصحاب النجاسه وإن كان ممّا لا مانع منه، لأنّ وجود النجاسه في الثوب كان متيقّناً، ومع تطهير أحد طرفيه يشكّ في بقائها فيه، إلّا أنّه لا يترتّب على ملاقاه الثوب أثر ملاقاه النجس، فإنّ استصحاب بقاء الكلّي لا- يثبت كون ملاقاه الأطراف ملاقاه النجس إلّا بالأصل المثبت، لأنّ ملاقاه الأطراف ملاقاه للنجس عقلاً.

توضيح ذلك: أنه لو حصل لنا العلم التفصيلي بنجاسه موضع من العباء مثلاً، ثم شككنا في تطهيره يجرى الاستصحاب ويحكم بنجاسه ملاقيه مع الرطوبه، وذلك لأنّ الاستصحاب يحكم بنجاسه ذلك الموضع من العباء ظاهراً، وبضميمه حكم الشارع بتنجس ملاقي النجس يتمّ المدعى.

وبعبارة اخرى: هاهنا قياس منتج لنجاسه الملاقي في هذا المثال، وهو أنّ هذا الموضع من العباء نجس شرعاً بحكم الاستصحاب، وملاقي النجس نجس بحكم الأخبار.

وأما لو علمنا إجمالاً بنجاسه أحد أطراف الفرش، ثم حصل الملاقاه لجميعها فالعقل يحكم بتحقيق الملاقاه مع النجس لا محاله ونضمّ إليه قوله:

«ملاقي النجس نجس» ونستنتج نجاسه الملاقي، وفي هذا المثال وإن كان ثبوت

كون الملاقاه مع النجاسه بواسطه حكم العقل إلاً أن العلم لوازمه وملزوماته وملازماته كلها حجّه، بخلاف الاستصحاب، ولذا لو شككنا فى المثال فى تطهير الفرش بعد حصول العلم بنجاسه أحد أطرافه فإن كان لكلى نجاسته أثر - كأن نذر إعطاء درهم فى كل يوم كان فرشه نجساً - يجرى استصحاب كلى نجاسته ويترتب هذا الأثر عليه، بخلاف نجاسه ملاقى جميع الأطراف، لأنّ الشارع حكم بنجاسه ملاقى النجس، وكون هذه الملاقاه ملاقاءً مع النجس من اللوازم العقليّه المترتبه على استصحاب نجاسه الفرش، فلا يجرى استصحاب نجاسه الفرش بالنسبه إلى ترتب نجاسه ملاقيه، لأنّه مثبت.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ استصحاب كلى النجاسه فى العباء الذى كان أحد طرفيه نجساً وغسل طرفه الأسفل لا يثبت أنّ ملاقاه كلا طرفى العباء ملاقاه للنجاسه إلاً بالاستلزام العقلى؛ لأنّ المحرز بالوجدان هو ملاقاه العباء، لا ملاقاه النجس، فيكون أصلاً مثبتاً (١).

هذا حاصل ما أجاب به سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» عن الشبهه مع توضيح منّا.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وقرّر المحقّق النائينى رحمه الله هذا الجواب ببيان علمى، وهو أنّه لو كان طرف معيّن من العباء نجساً يجرى الاستصحاب فى مفاد «كان الناقصه» لأنّنا نقول:

هذا الموضع من العباء كان نجساً، والآن نشكّ فى بقاء نجاسته، فيستصحب ويترتب عليه نجاسه ملاقيه بلا واسطه عقليّه (٢).

ص: ١٥٨

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢٩.

٢- (٢) وذلك لأنّ نجاسه الملاقى ثابتة بالاستصحاب، والملاقاه تحققت بالوجدان، فيترتب الأثر عليه، وهو نجاسه الملاقى. م ح - ٥.

وأما الاستصحاب المدعى فى المقام فلا يمكن جريانه فى مفاد «كان الناقصه» بأن يشار إلى طرف معين من العباء ويقال: إن هذا الطرف كان نجساً وشكاً فى بقائها، فالاستصحاب يقتضى نجاسته، وذلك لأن أحد طرفى العباء مقطوع الطهاره، والطرف الآخر مشكوك النجاسه من أول الأمر، فليس لنا يقين بنجاسه طرف معين يشك فى بقائها ليجرى الاستصحاب فيها.

نعم، يمكن إجرائه فى مفاد «كان النامه» بأن يقال: إن النجاسه فى العباء كانت موجوده وشكاً فى ارتفاعها، فالآن كما كانت، إلما أنه لا- تترتب نجاسه الملاقى على هذا الاستصحاب إلماعى القول بالأصل المثبت، لأن الحكم بنجاسه الملاقى يتوقف على نجاسه ما لاقاه وتحقق الملاقاه خارجاً، ومن الظاهر أن استصحاب وجود النجاسه فى العباء لا يثبت ملاقاه النجس إلا على القول بالأصل المثبت، ضروره أن الملاقاه ليست من الآثار الشرعيه لبقاء النجاسه، بل من الآثار العقليه، وعليه فلا تثبت نجاسه الملاقى للعباء (١)، إنتهى كلامه.

البحث حول ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله

وأورد على هذا الجواب أحد (٢) تلامذته مناقشه ظاهره على زعمه، وهى أنه يمكن جريان الاستصحاب فى مفاد «كان الناقصه» مع عدم تعيين موضع النجاسه، بأن نشير إلى الموضع الواقعى، ونقول: خيط من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان، أو نقول: طرف من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان، فهذا الخيط أو الطرف محكوم بالنجاسه للاستصحاب، والملاقاه ثابتة بالوجدان، إذ

ص: ١٥٩

١- (١) مصباح الأصول ٣: ١١١، نقلاً عن المحقق النائنى رحمه الله.

٢- (٢) هو العلامه السيّد أبو القاسم الموسوى الخوئى «مدّ ظلّه».

المفروض تحقّق الملاقاه مع طرفى العباء، فيحكم بنجاسه الملاقى لا محاله (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

لكّنه مردود بأنّ الترديد فى موضع النجاسه هو الموجب لكون الأصل مثبتاً كما عرفت، فلا ينفعه إمكان جريان الاستصحاب فى مفاد «كان الناقصه» بنحو الترديد.

كلام آخر للمحقّق النائنى رحمه الله حول الشبهه العباّيه

وللمحقّق النائنى رحمه الله جواب آخر من الشبهه، وهو أنّ الاستصحاب الجارى فى مثل العباء ليس من استصحاب الكلّى فى شىء؛ لأنّ استصحاب الكلّى إنّما هو فيما إذا كان الكلّى المتيقّن مردّداً بين فرد من الصنف الطويل وفرد من الصنف القصير، كالحيوان المرّدّد بين البقّ والفيّل على ما هو المعروف، بخلاف المقام، فإنّ التردّد فيه فى خصوصيّته محلّ النجس مع العلم بخصوصيّته الفرد، والتردّد فى خصوصيّته المكان أو الزمان لا يوجب كليله المتيقّن، فليس الشكّ حينئذٍ فى بقاء الكلّى وارتفاعه حتّى يجرى الاستصحاب فيه، بل الشكّ فى بقاء الفرد الحادث المرّدّد من حيث المكان.

وذكر لتوضيح مراده مثالين: الأوّل: ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار، فانهدم الطرف الشرقى منها، فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، ولو كان فى الطرف الغربى فهو حيّ، فحياه زيد وإن كان مشكوكاً فيها، إلّا أنّه لا مجال معه لاستصحاب الكلّى، والمقام من هذا القبيل بعينه، الثانى: ما إذا كان لزيد درهم واشتبه بين ثلاثه دراهم مثلاً، ثمّ تلف أحد الدراهم، فلا معنى لاستصحاب

ص: ١٦٠

الكلى بالنسبة إلى درهم زيد، فإنه جزئى واشتبه بين التالف والباقي(١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

ثم أورد عليه بعض(٢) الأعلام من تلامذته بأن هذا الجواب غير تام، فإن الإشكال ليس فى تسميه الاستصحاب الجارى فى مسأله العباء باستصحاب الكلى، بل الإشكال إنما هو فى أن جريان استصحاب النجاسه لا يجتمع مع القول بطهاره الملاقي لأحد أطراف الشبهه، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلى أو الجزئى، فكما أنه لا مانع من استصحاب حياه زيد فى المثال الأول، كذلك لا مانع من جريان الاستصحاب فى مسأله العباء.

وأما المثال الثانى فالاستصحاب فيه معارض بمثله، فإن أصاله عدم تلف درهم زيد معارض بأصاله عدم تلف درهم غيره، ولو فرض عدم الابتلاء بالمعارض لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، كما إذا اشتبه خشبه زيد مثلاً بين أخشاب لا مالك لها لكونها من المباحات الأصلية، فتلف أحدها، فتجرى أصاله عدم تلف خشبه زيد بلا معارض(٣)، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

وفيه: أن من ألقى الشبهه العباثيه إنما ألقاها لأجل سدّ جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى، وهذا لا يتم إلّا إذا كان مسأله العباء من قبيل استصحاب الكلى، وأما لو كان كما ذكره النائينى رحمه الله فلا ربط له بمسأله استصحاب الكلى، لأنّ عدم جريان الاستصحاب فى جزئى خاصّ لجهه

ص: ١٤١

١- (١) مصباح الأصول ٣: ١١٠، نقلاً عن المحقق النائينى رحمه الله.

٢- (٢) هو العلّامه السيّد أبو القاسم الموسوى الخوئى «مدّ ظلّه».

٣- (٣) مصباح الأصول ٣: ١١١.

- كمسأله العباء على فرض كونها من قبيل استصحاب الجزئى - لا يستلزم عدم جريانه فى الكلّى ولا فى سائر الجزئيات، فقله «مدّ ظله»: «إنّ الإشكال ليس فى تسميه الاستصحاب الجارى فى مسأله العباء باستصحاب الكلّى» غير تامّ، فلا يرد على المحقّق النائينى رحمه الله هذا الإشكال.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله حول الشبهه العبايّه

ولكن يرد عليه أنّه إن أراد به استصحاب الفرد الخاصّ فى مسأله العباء - أى مع إضافته إلى الأسفل أو الأعلى - فلا إشكال فى عدم جريانه، لأنّ الأسفل مقطوع الطهاره والأعلى كان مشكوك النجاسه من أوّل الأمر، وليس لنا فيه قضيه متيقّنه، وإن أراد به استصحاب الفرد المرّدّ فليس المقام منه، فإنّ الفرد المرّدّ الذى يجرى الاستصحاب فيه هو ما يكون مشكوك البقاء على كلّ تقدير كما عرفت (1)، وإلّا فلا تتحدّ القضيتان، ألا ترى أنّ القضيه المتيقّنه فى المقام تكون نجاسه أعلى العباء أو أسفله على الإجمال، بخلاف المشكوكه، فإنّا لا نشكّ فى نجاسه أحدهما على الإجمال بعد غسل الأسفل، بل نشكّ فى نجاسه الأعلى فقط، للقطع بطهاره الأسفل.

نعم، لو شككنا فى تطهير العباء بعد العلم الإجمالى بنجاسه أعلاه أو أسفله لكان من قبيل استصحاب الفرد المرّدّ، لكنّه خارج عمّا نحن فيه.

وأما تنظير المقام بما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار، فانهدم الطرف الشرقى منها، فجوابه أوّلاً: أنّه لا- إشكال فى جريان استصحاب الكلّى فى هذا المثال أيضاً، لأنّا بعد دخول زيد فى الدار علمنا بوجود الإنسان فيها، وبعد انهدام

ص: ١٤٢

الجانب الشرقي شككنا في بقاءه، فيستصحب، فيجربى فى المثال استصحاب الكلّى أيضاً كما يجرى فيه استصحاب الفرد، لأنك عرفت (١) أنه لو كان للكلّى أثر شرعى لا يغنى استصحاب الفرد عن استصحابه.

وثانياً: أنّ مسألة العباء تفارق هذا المثال من حيث المورد، إذ مسألة العباء تكون ذات أثر شرعى على كلّ تقدير، لأنّ النجس - سواء كان هو الأسفل أو الأعلى - يجب غسله واجتنابه، فالمتيقّن أمرٌ كلّى له فردان، بخلاف المثال، فإنّ الأثر يكون لكون زيد فى الدار، لا لكونه فى الطرف الشرقي أو الغربى منها، فالمتيقّن فيه أمر جزئى، وهو كون زيد فى الدار.

وبعبارة اخرى: إنّ الموضوع فى مسألة العباء هو المتنجّس، وهو مردّد بين الأسفل والأعلى، ولكلّ منهما أثر شرعى خاصّ به، وتعدّد الأثر كاشف عن تعدّد الموضوع، فهو كلّى، بخلاف المثال، فإنّ الموضوع فيه هو كون زيد فى الدار، والأثر له من دون إضافته إلى الطرف الشرقي أو الغربى منها، ووحده الأثر كاشفه عن وحده الموضوع، فهو جزئى وشخصى، فقياس المقام بهذا المثال قياسٌ مع الفارق.

جواب المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» عن الشبهه العبايّه ونقده

ثمّ إنّ بعض الأعلام أجاب عن الشبهه بوجه آخر، حيث قال:

فالإنصاف فى مثل مسألة العباء هو الحكم بنجاسه الملاقى، لا- لرفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره على ما ذكره السيّد الصدر رحمه الله من أنّه على القول بجريان استصحاب الكلّى لا بدّ من رفع اليد عن

ص: ١٦٣

الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه، بل لعدم جريان القاعده التى نحكم لأجلها بطهاره الملاقى فى المقام، لأن الحكم بطهاره الملاقى إما أن يكون لاستصحاب الطهاره فى الملاقى، وإما أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعى وهو أصاله عدم ملاقاته النجس، وكيف كان، يكون الأصل الجارى فى الملاقى فى مثل مسأله العباء محكوماً باستصحاب النجاسه فى العباء، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسه الملاقى، ولا منافاه بين الحكم بطهاره الملاقى فى سائر المقامات والحكم بنجاسته فى مثل المقام للأصل الحاكم على الأصل الجارى فى الملاقى، فإن التفكيك فى الأصول كثير جداً، فبعد ملاقاته الماء مثلاً لجميع أطراف العباء نقول: إن الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً، فيحكم ببقائه على النجاسه للاستصحاب، فيحكم بنجاسه الماء (١)، إنتهى كلامه.

لكنه مبنى على عدم كون استصحاب نجاسه العباء بالنسبه إلى الحكم بنجاسه ملاقيه أصلاً مثبتاً، وقد عرفت أنه مثبت، فلا يتم ما أفاده هذا المحقق الكبير، والحق فى الجواب هو ما تقدم (٢).

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنه يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلّى.

القسم الثالث من استصحاب الكلّى

الثالث: ما إذا كان الشكّ فى بقاء الكلّى لاحتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المعلوم ارتفاعه، وهو يتصوّر على وجهين:

ص: ١٦٤

١- (١) مصباح الأصول ٣: ١١٢.

٢- (٢) يعنى الجواب المنقول عن الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» الذى قرّره المحقق النائينى رحمه الله ببيان علمى وتقدم فى ص ١٥٧-١٥٩.

أحدهما: ما إذا كان منشأ الشك احتمالاً مقارنة فرد آخر لوجود الفرد المعلوم، بحيث احتمال اجتماعهما في الوجود.

وثانيهما: ما إذا كان منشأ احتمال حدوث فرد آخر مقارنة لزوال الفرد المعلوم. فهل يجري الاستصحاب في هذا القسم مطلقاً، أو لا- يجري مطلقاً، وهو ظاهر صاحب الكفاية، أو يجري في الصورة الأولى دون الثانية، وهو ما قال به الشيخ الأعظم في الرسائل؟ فيه ثلاثة أقوال.

ولابدّ قبل التحقيق في المسألة من ذكر نكته:

القول في استصحاب الأعراض ذوات المراتب

الأولى: أنّ الشيخ رحمه الله بعد تقوية القول الأخير - وهو التفصيل بين الصورتين - استثنى مورداً من الصورة الثانية، وهو الأعراض ذوات المراتب، فذهب إلى جريان استصحاب الكلّي فيها حيث قال:

ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح في العرف فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمّر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محلّ وشكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأول، فإنّه يستصحب السواد (١)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

ويرد عليه أنّه ليس من ما نحن فيه؛ لأنّ الشدّه والضعف في السواد ونحوه وصفان له عرفاً (٢)، كما أنّ الشباب والشيب وصفان لزيد مثلاً، فكما أنّهما لا يوجبان تحقّق فردين من الإنسان فالشدّه والضعف أيضاً في نظر العرف

ص: ١٦٥

١- (١) فرائد الأصول ٣: ١٩٦.

٢- (٢) بل السواد الشديد المتبدّل إلى الضعيف فرد واحد من السواد عقلاً- أيضاً كما حقّق في محلّه، لكنّ الملاك في باب الاستصحاب هو نظر العرف، لا العقل. منه مدّ ظله.

لا يوجبان تحقّق فردين من السواد، فإذا شكّ في تبدّل السواد الشديد إلى البياض أو إلى السواد الضعيف مع القطع بزوال شدّته يجرى استصحاب نفس السواد الأوّل، فهو من قبيل استصحاب الجزئي، لا الكلّي، كما أنّ استصحاب بقاء زيد فيما إذا شككنا في أنّه هل هو مات أو لا- مع القطع بزوال شبابه استصحاب الجزئي لا الكلّي، وإن أبيت فراجع إلى وجدانك، فإنّك - إذا تبدّل اللون الشديد الذي في ثوبك إلى الضعيف - تقول: ضعف اللون، ولا تقول:

انعدم اللون الأوّل وعرض على الثوب لون جديد، وهذا شاهد على أنّهما لون واحد، والشّدّه والضعف حالتان له، فما استثناء الشيخ رحمه الله كان خارجاً عن محلّ النزاع رأساً وكان إخراجاً من قبيل الاستثناء المنقطع.

القول في استصحاب الطلب عند زوال الوجوب

الثانيه: إذا علم بوجوب شيء وقطع بزواله وشكّ في أنّه هل هو تبدّل إلى الاستحباب أو ارتفع رجحانه رأساً، كان من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي، لأنّه من قبيل الشكّ في تبدّل فرد من الطلب بفرد آخر مغاير له عرفاً، ولا يكون الوجوب والاستحباب وصفين للطلب في نظر العرف كما كان الشّدّه والضعف وصفين للسواد، فإذا علم زوال وجوب شيء واحتمل تبدّله إلى الاستحباب يكون من موارد محلّ النزاع، فإن قلنا بجريان الاستصحاب في الصورة الثانيه من القسم الثالث بقى أصل الطلب وإلّا فلا.

البحث حول تفصيل الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

استدلّ الشيخ رحمه الله لما اختاره من التفصيل بين الصورتين بأنّه في الصورة الأولى يكون الكلّي المعلوم سابقاً مردّداً بين أن يكون وجوده على نحو

لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فيحتمل كون الثابت في الآن اللاحق عين الموجود سابقاً، فيجرى الاستصحاب فيه، بخلاف الصورة الثانية، فإن الكلي المعلوم سابقاً قد ارتفع يقيناً، ووجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث من الأول، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه (١).

ويرد عليه أن مقارنة فرد لفرد آخر وعدمها لا دخل لهما في بقاء الكلي وعدمه، إذ النظر في استصحاب الكلي إلى نفس الكلي مع قطع النظر عن خصوصيات الفرد الذي هو في ضمنه، فلا وجه للتفصيل بين صورتين، لأن حدوث الكلي في كليهما مقطوع وبقائه مشكوك.

فلا بدّ إمّا من القول بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي مطلقاً وإمّا من القول بجريانه فيه كذلك حسب ما يقتضيه الدليل.

أدلة المنكرين لجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي

وقد استدلل على عدم بوجوه:

منها: أن العلم بوجود الفرد في الخارج إنّما يلزم العلم بوجود حصّه من الكلي في ضمن الفرد الخاصّ، لا العلم بوجود الكلي، والحصّه الموجوده في ضمن الفرد الخاصّ تغاير الحصّه الأخرى في ضمن فرد آخر، ولذا قيل: نسبة الكلي إلى الأفراد نسبة الآباء المتعدّده إلى الأبناء (٢).

واستشكل عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله: لا يخفى أن هذا

ص: ١٦٧

١- (١) فرائد الأصول ٣: ١٩٦.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٤٢٤.

ناش من عدم تعقل الكلّي الطبيعي وكيفيته وجوده وعدم الوصول إلى مغزى (١) مراد القوم من أنّ نسبه الكلّي إلى الأفراد نسبه الآباء إلى الأبناء، ضروره أنّ الكلّي الطبيعي لدى المحققين موجود بتمام ذاته مع كلّ فرد من الأفراد، فكلّ فرد في الخارج بتمام هويته عين الكلّي، لا أنّه حصّه منه، ولا يعقل الحصص للكلّي، فزيد إنسان، لا نصف إنسان أو جزء إنسان أو حصّه منه، فلا معنى للحصّه أصلاً.

وبالجملة: هذا الإشكال بمكان من الضعف يغني تصوّر الكلّي عن ردّه، والعجب أنّ بعض أعظم العصر ادّعى البدايه لما اختاره من الحصص للكلّي (٢) مع كونه ضروري الفساد (٣) ، إنتهى كلامه.

وهو حقّ متين، فالاستدلال بهذا الوجه على عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي غير تامّ.

البحث في كلام صاحب الكفايه في المسأله

ومنها: ما استدللّ به المحقق الخراساني رحمه الله، وهو أنّ الطبيعي يتعدّد بتعدّد أفراده، والكلّي في ضمن فرد غيره في ضمن فرد آخر، فالقضيّه المشكوكه في استصحاب القسم الثالث من الكلّي غير المتيقّنه، مع أنّ الاتحاد بينهما شرط في جريان الاستصحاب (٤).

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ الكلّي الموجود

ص: ١٦٨

١- (١) مغزى الكلام: مقصده. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٤٢٤.

٣- (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٣٣.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٤٦٢.

فى ضمن فرد وإن كان مغايراً عقلاً للكلى الموجود فى ضمن فرد آخر كما حقق فى محلّه، إلّا أنّ جريان الاستصحاب لا يتوقف على الوحده العقلية، بل الميزان وحده القضيّه المتيقنه والمشكوك فيها عرفاً، ولا- إشكال فى اختلاف الكليات بالنسبه إلى أفرادها لدى العرف.

توضيحه: أنّ الأفراد قد تلاحظ بالنسبه إلى النوع الذى هى تحته، كزيد وعمرو بالنسبه إلى الإنسان، وقد تلاحظ بالنسبه إلى الجنس القريب، كزيد وحمار بالنسبه إلى الحيوان، وقد تلاحظ بالنسبه إلى الجنس المتوسط أو البعيد، وقد تلاحظ بالنسبه إلى الكلى العرضى الذى هى تحته، كزيد وعمرو بالنسبه إلى الأسود أو الأبيض، أو بالنسبه إلى العالم أو الجاهل.

ولا يخفى أنّ الأفراد بالنسبه إلى الكليات مختلفه عرفاً، فإنّه لا يرى إنسانيه زيد مغايره لإنسانيه عمرو مثلاً، وهكذا لا يرى حيوانيه بقر مغايره لحيوانيه حمار مثلاً، فإذا علمنا بوجود الإنسان فى الدار فى ضمن زيد ثم علمنا بخروج زيد منها واحتملنا وجود عمرو فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه لا- إشكال فى جريان استصحاب الإنسان؛ لأنّ الإنسان فى ضمن زيد لا يغير عرفاً الإنسان فى ضمن عمرو، وكذا إذا علمنا بوجود الحيوان فى الدار فى ضمن بقر ثم علمنا بخروج هذا البقر منها واحتملنا وجود حمار فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه لا إشكال فى جريان استصحاب الحيوان؛ لأنّ الحيوان فى ضمن البقر لا يغير عرفاً الحيوان فى ضمن الحمار، بخلاف ما إذا علمنا بوجود الحيوان فى الدار فى ضمن زيد ثم علمنا بخروج زيد منها واحتملنا وجود حمار فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه، فإنّ الإنسان وإن كان حيواناً عند المنطقيين، ولذا عرّفوه بأنّه «حيوان ناطق» إلّا أنّ العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان،

فلا يجرى استصحاب الحيوان في هذا المثال.

وبالجملة: إذا كانت القضية المتيقنه متّحده مع المشكوكه عند العرف يجرى الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي، وإذا لم تكونا كذلك فلا يجرى، ولا عبره بالوحده العقليه وعدمها(1).

هذا حاصل بيان سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في المقام، وهو حقّ متين.

وإن شئت قلت بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي مطلقاً من غير التصريح بالتفصيل بين ما إذا أتحدت القضيتان عرفاً وبين غيره؛ لأنّ الاتّحاد بينهما من شرائط جريان الاستصحاب في جميع الموارد حتّى في استصحاب الفرد المعين، فعدم جريانه في بعض موارد القسم الثالث من الكلّي - وهو ما إذا لم تتحد القضيتان - إنّما هو لاختلال الشرط المعبر في جميع الموارد، فلا يسمّى هذا تفصيلاً بين موارد القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

القول فيما أفاده المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله

ومنها: ما استدللّ به بعض الأعلام، وهو أنّ الكلّي لا وجود له إلّا في ضمن الفرد، فهو حين وجوده متخصّص بإحدى الخصوصيات الفرديّه، فالعلم بوجود فرد معين يوجب العلم بحدوث الكلّي بنحو الانحصار - أي يوجب العلم بوجود الكلّي المتخصّص بخصوصيته هذا الفرد - وأمّا وجود الكلّي المتخصّص بخصوصيته فرد آخر فلم يكن معلوماً لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً، ا هو محتمل للبقاء لم يكن معلوماً لنا، فلا يكون الشكّ متعلّقاً

ص: ١٧٠

ببقاء ما تعلق به اليقين، فلا يجرى فيه الاستصحاب (١)، إنتهى كلامه.

وفيه: أنّ الكلى وإن لم يوجد إلّفى ضمن فرده، إلّا أنّ تغاير الأفراد لا يستلزم تغايره، فالإنسانيّه التى فى ضمن زيد مثلاً لا تغاير الإنسانيّه التى فى ضمن عمرو، إذ لكلّ منهما جهات شخصيّه وجهه مشتركه مع الآخر، وهى الإنسانيّه، واستصحاب الكلى عباره عن الحكم ببقاء الجهه المشتركه مع قطع النظر عن الجهات الشخصيه، فإذا علمنا بوجود زيد فى الدار ثمّ علمنا بخروجه عنها مع احتمال دخول عمرو فيها مقارناً لدخول زيد أو لخروجه يصدق أن يُقال: كان الإنسان فى الدار والآن نشكّ فى بقاءه فيها، فيستصحب.

إشكال آخر على استصحاب القسم الثالث من الكلى

ومنها: أنّ جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى يستلزم الحكم بعدم جواز مسّ كتابه القرآن لمن احتمل الجنابه فى حال النوم وتوضّأ بعد الانتباه، لأنّه لو قلنا بجريان استصحاب الحدث فى حقّه كان اللازم ترتيب الأحكام المشتركه بين الحدث الناشئ من النوم والجنابه عليه ما دام لم يغتسل، كعدم جواز مسّ المصحف، مع أنّه لا- يمكن الالتزام به، لأنّ كفايه الوضوء حينئذٍ من الواضحات، وهذا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلى.

وأنت خير بأنّ هذا الإشكال يتوجّه إلى كلّ من قال بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث، سواء قال به مطلقاً أو فصّل وقال بجريانه فى صوره احتمال حدوث فرد آخر مقارن لحدوث الفرد المعلوم، وبعدم جريانه فى صوره احتمال

ص: ١٧١

حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد الأول، كما هو مذهب الشيخ الأنصارى رحمه الله، وذلك لكون مورد الإشكال هو الصورة الأولى كما هو واضح.

جواب المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» عن هذا الإشكال

وقد أجاب عنه بعض الأعلام بأنّ في هذا المثال خصوصيته تقتضى عدم وجوب الغسل وجواز كلّ مشروط بالطهاره، وهى أنّ جريان الاستصحاب فى الكلّى محكوم بالأصل الموضوعى.

توضيح ذلك: أنّ قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ (١) فَاغْتَسِلُوا ۖ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (٢)» (٣) يدلّ على وجوب الوضوء على كلّ من كان نائماً ولم يكن جنباً، فقد اخذ فى موضوع وجوب الوضوء أمر وجودى، وهو النوم، وأمرٌ عدمى جزءاً أو قيداً، وهو عدم الجنابه، وهذا الأمر العدمى وإن لم يذكر فى الآيه الشريفه صريحاً، إلّا أنّه يستفاد من مقابله الوضوء للغسل والنوم للجنابه، فإنّ التفصيل بين النوم والجنابه، والوضوء والغسل قاطع للشركه، بمعنى أنّه لا يشارك الغسل للوضوء، ولا الوضوء للغسل.

كما يستفاد نظير ذلك من مقابله الوضوء للتيمم فى الآيه الشريفه، فإنّ قوله تعالى فى ذيل الآيه: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (٤) يدلّ على أنّ

ص: ١٧٢

١- (١) إذا قمتم إلى الصلاة: أى إذا قمتم من النوم إلى الصلاة، وبه فسرها المفسرون أيضاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فاطّهروا: أى فاغتسلوا. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) المائده: ٤.

٤- (٤) أصل الآيه هكذا: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَالِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا».

وجدان الماء قيد في موضوع وجوب الوضوء وإن لم يذكر فيه صريحاً، إلماً أنه من مقابله الوضوء للتيّم يستفاد ذلك، لأنّ التفصيل قاطع للشركه.

وبالجملة: يستفاد من الآيه الشريفه كون الموضوع لوجوب الوضوء مركّباً من النوم وعدم الجنابه، فيكون المثال المتقدّم من صغريات الموضوعات المركّبه التي قد احرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل، فإنّ النائم الذي احتمل الجنابه قد أحرز جزئى الموضوع لوجوب الوضوء، أحدهما بالوجدان، وهو النوم، والآخر بالأصل، وهو عدم الجنابه، فيجب عليه الوضوء فقط، لما عرفت من أنّه لا يجتمع على المكلف وجوب الوضوء والغسل معاً، لأنّ سبب وجوب الوضوء لا يمكن أن يجتمع مع سبب وجوب الغسل، فإنّ من أجزاء سبب وجوب الوضوء عدم الجنابه، فلا يعقل أن يجتمع مع الجنابه التي هي سبب وجوب الغسل، فإنّه يستلزم اجتماع التقيضين.

فعلى هذا لا يجرى استصحاب الحدث الكلّى، لأنّ الشكّ في بقاء الحدث مسبّب عن احتمال حدوث الجنابه في النوم، وبعد جريان استصحاب عدم حدوثها لا مجال لهذا الاحتمال، فثبت أنّ استصحاب الحدث في هذا المثال محكوم بالأصل الموضوعى ولا يكون هذا مانعاً عن جريان الاستصحاب في سائر موارد القسم الثالث من الكلّى (1).

هذا توضيح ما أفاده بعض الأعلام في المقام.

البحث حول كلام المحقق الخوئى «مدّ ظله» في المسأله

وقد استشكل في هذا الجواب بأنّ ما قاله - من أنّ التفصيل بين النوم والجنابه وبين الوضوء والغسل قاطع للشركه - في غير محلّه، لأنّ من الواضح

ص: ١٧٣

أنّ التفصيل فى قولنا: «إذا جاءك زيد فأكرمه، وإذا جاءك عمرو فأهنه» لا يدلّ على أنّ المجيء الذى سبب لوجوب إكرام زيد مقيد بعدم مجيء عمرو، أو أنّ موضوع وجوب الإكرام مركّب من مجيء زيد وعدم مجيء عمرو، وهكذا الأمر بالنسبة إلى إهانه عمرو، بل التفصيل هنا يدلّ على أنّ مجيء زيد سبب مستقلّ لوجوب إكرامه وأنّ مجيء عمرو سبب مستقلّ آخر لوجوب إهائه، فإذا اجتمع السببان يؤثّر كلّ منهما فى مسيّبه، وعليه فمجرّد ذكر الغسل عقب الوضوء والجنابه عقب النوم لا يدلّ على ما ذكره هذا المحقّق الكبير، فلو لم يكن دليل على كون الغسل مجزياً عن الوضوء لحكمنا - بمقتضى هذه الآيه - بأنّ الواجب عند اجتماع النوم والجنابه هو الجمع بين الوضوء والغسل.

واستشهاده بآيه التيمّم أيضاً فى غير محلّه؛ لأنّ مقابله آيه الوضوء والتيمّم أيضاً لا تدلّ على أنّ وجدان الماء قيد فى موضوع وجوب الوضوء؛ لأنّه لا يمكن إيجاد الوضوء بدون الماء عقلاً، لا بدلاله الآيه (1).

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ الآيه لا تكون من قبيل قول القائل:

«إذا جاءك زيد فأكرمه، وإذا جاءك عمرو فأهنه» حتّى يكون النوم موضوعاً لوجوب الوضوء من دون أن يقيد بقيد آخر، بل ظاهر الآيه أنّ النوم مع عدم الجنابه موضوع له.

توضيح ذلك: أنّ ظاهر الآيه أنّ وجوب الاغتسال المستفاد من قوله:

«وَإِنْ كُنْتُمْ جُنبًا فَاطَّهَّرُوا» مرتبط بالصلاه المذكوره فى الشرطيّه الأولى، فكأنّه قيل فى الشرطيّه الثانيه: «وإن كنتم جنباً حال قيامكم من النوم إلى الصلاه فاطَّهَّروا» فكان معنى الآيه: «إذا قمتم من النوم إلى الصلاه ولم تكونوا

ص: ١٧٤

١- (١) راجع تعليقه الرسائل للإمام الخمينى «مدّ ظلّه»: ١٣٦.

جنباً فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين، وإذا قمتم من النوم إلى الصلاة وكنتم جنباً فاغسلوا».

وذكر الجنابه عقيب النوم لتناسبها إياه، فإنها تتحقق غالباً إما في النوم وإما في الليل قبل النوم بحيث إذا قام منه لأجل الصلاة كان جنباً.

فظهر بما ذكرناه أنّ جواب بعض الأعلام عن شبهه جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي صحيح، فلا مانع من جريانه.

جواب آخر عن الشبهه

وأجيب عنها بوجه آخر، وهو أنّ الجامع بين الحدثين لم يكن مجعولاً - من قبل الشارع، ولم يكن موضوعاً ذا أثر شرعي حتّى يستصحب ويترتب الآثار المشتركة بينهما عليه، بل الجامع بينهما إنّما هو جامع انتزاعي عقلي، ولا يترتب عليه أثر شرعي، إذ كلّما ورد في الأخبار إنّما هو جعل آثار لخصوص الحدث الأكبر والأصغر، كحرمه مسّ كتابه القرآن على الجنب وعلى من بال ونحو ذلك، ولم يرد في الشرع ما رتب أثراً على الحدث الكلّي.

وأما ما قال به المحقّق الخراساني رحمه الله - من أنّ اشتراك شيئين في الأثر حاكٍ عن وجود جامع بينهما هو ذو الأثر واقعاً - فإنّما هو في التكوينيّات، كاشتراك النار والشمس في الحرارة، فإنّه حاكٍ عن جامع بينهما هو المؤثّر في الحرارة واقعاً، بخلاف التشريعيّات التي لا يجوز فيها التخطّي عمياً ورد من قبل الشارع، فاشتراك النوم والجنابه في بعض الآثار الشرعيّه لا يوجب أن يكون ذلك الأثر أثراً للجامع بينهما، وهو الحدث الكلّي.

أقول: هذا أيضاً جواب صحيح لو كان الأمر كما ذكره المجيب من عدم ورود أثر في الشرع لكلّي الحدث، إلّا أنّ بيالي ورود الأثر الشرعي كذلك وإن

لم يحضر فى ذهنى الآن.

بل يمكن إثبات ذلك بقوله تعالى: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (١) لو ارىد بالمس والتطهير المس الظاهرى والتطهير الظاهرى، فإنه عليه يدل على حرمة مس كتابه القرآن على من كان محدثاً غير مطهر من غير ذكر حدث خاص، وأما على ما هو التحقيق من أن معناه أنه «لا يدرك مضامينه العالیه إلا المطهرون بالطهاره الحقیقیه، وهم الذين أنزل الله تعالى فى شأنهم آیه التطهير» (٢) فلا يرتبط بالمقام.

وبالجملة: إن كان ما ذكره هذا المجيب - من عدم ورود أثر شرعى لكلى الحدث - حقاً، فجوابه عن الشبهه أيضاً حق، وإلا فلا. وكيف كان، فبعد تمامیه الجواب المتقدم نقله عن بعض الأعلام فلا إشكال فى جریان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى أيضاً.

البحث حول قسم آخر لاستصحاب الكلى

ذكر لاستصحاب الكلى قسم رابع: وهو ما إذا علمنا بتحقق عنوانين وشككنا فى انطباقهما على فرد واحد أو على فردين، وما إذا علمنا بتحقق فردين وشككنا فى تعاقبهما وعدمه.

ومثل لهذا القسم بأمثله ثلاثه (٣):

ص: ١٧٦

١- (١) الواقعه: ٧٩.

٢- (٢) وهى قوله تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»، الأحزاب: ٣٣.

٣- (٣) المثالان الأولان للعلم بتحقق عنوانين مع الشك فى انطباقهما على فرد واحد أو فردين، والمثال الثالث للعلم بتحقق فردين والشك فى تعاقبهما. م ح - ى.

أحدها: أن نعلم بوجود زيد في الدار ونعلم أيضاً بوجود روحاني فيها ثم خرج زيد منها ونشك في بقاء الروحاني فيها، ومنشأ الشكّ أنا نحتمل أن يكون الروحاني هو زيد المقطوع ارتفاعه وأن يكون عمراً مثلاً المقطوع بقاءه في الدار أو المشكوك بقاءه فيها، وبعبارة أخرى: الشكّ في بقاء الروحاني ناشٍ عن الشكّ في انطباق عنوان «الروحاني» وعنوان «زيد» على فرد واحد أو على فردين.

الثاني: أن يعلم بحدوث جنابه ليله الخميس مثلاً ويعلم أيضاً بأنه اغتسل منها ثم رأى يوم الجمعة متياً في ثوبه وعلم أنه منه إلا أنه يشكّ في أنه ما خرج ليله الخميس واغتسل عنه أو حدث ليله الجمعة ولم يغتسل عنه بعد، فهو يعلم بصيرورته جنباً عقيب خروج هذا المنى، إلا أنه لا يعلم أن هذه الجنابه هي الجنابه الحادثة ليله الخميس التي اغتسل عنها أو جنابه جديدة حادثة ليله الجمعة.

الثالث: أن يعلم أنه توضاً وضوئين وصار أيضاً محدثاً بالحدث الأصغر، إلا أنه لا يعلم أن الحدث وقع بينهما فيكون بالفعل متطهراً، أو بعدهما فيكون محدثاً ويكون الضوء الثاني تجديدياً.

ولابدّ قبل البحث في هذا القسم من تحقيق حول الأمثلة المذكورة من حيث إنَّها هل هي مصاديق لاستصحاب الكلّي أم لا؟ مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب فيها وعدمه لا بتلانه بالمعارض أو محكوميته بأصل آخر.

لا- إشكال في كون المثال الأوّل من قبيل استصحاب الكلّي، ولا يخفى مغايرته مع استصحاب القسم الثاني والثالث من الكلّي، فإنّ المتيقن في القسم

الثانى فرد واحد مردّد بين طويل العمر وقصيره، بخلاف المقام، فإنّ الفرد ليس فيه مردّداً بين فردين، بل الفرد معيّن، غاية الأمر أنّه يحتمل انطباق العنوان الآخر عليه ويحتمل انطباقه على فرد آخر، وامتيازه عن القسم الثالث بعد اشتراكهما فى احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعيّن الذى علمنا ارتفاعه أنّه ليس فى القسم الثالث علماً، بل علم واحد متعلّق بوجود فرد معيّن، غاية الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثة أو مع ارتفاعه، بخلاف المقام، فإنّ المفروض فيه علماً: علم بوجود فرد معيّن وعلم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره.

وأما المثال الثانى والثالث فليسا من قبيل استصحاب الكلّي، بل على فرض جريانها يكونان من قبيل استصحاب الجزئى، أمّا المثال الثانى: فلأنّ المستصحب فيه هو الجنابه الحادّته عقيب خروج المنى الموجود فى الثوب، وجزئيتها ظاهره، ولا- يضرّ بجزئيتها الجهل بزمان حدوثةا، فالترديد بين حدوثةا ليله الخميس أو ليله الجمعة لا- يصيرها كلياً، وأمّا المثال الثالث: فلأنّ المستصحب فيه هو الطهاره الموجوده للمكلّف عقيب الوضوء الثانى، فإنّه تيقّن بكونه متطهّراً عقيب الوضوء الثانى - سواء كانت مسببه عنه أو عن الوضوء الأوّل - وشكّ فى بقائها لاحتمال وقوع الحدث بينهما، فبقيت، أو بعدهما، فارتفعت، وأمّا الطهاره الحاصله عقيب الوضوء الأوّل فهى قد ارتفعت قطعاً.

وبالجمله: المستصحب هو الطهاره الثابته له عقيب الوضوء الثانى، وهى جزئيه، إلّا أنّ سببها مجهول، إذ لا يعلم أنّ السبب هل هو الوضوء الأوّل أو الثانى، والجهل فى السبب لا يوجب كليّته المسبّب.

فالحاصل: أنّ المثاليين الأخيرين ليسا من قبيل استصحاب الكلّي، والمثال الأول يكون منه، وحيث إنّه مغاير للأقسام الثلاثة فهو قسم رابع لاستصحاب الكلّي.

هل يجرى استصحاب القسم الرابع من الكلّي أم لا؟

والظاهر جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً، لأننا نقطع في المثال بدخول الروحاني في الدار ونشكّ في بقائه، فيعمّه قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وأورد عليه بأنّ الموضوع - أعني نقض اليقين بالشكّ - لا بدّ من أن يكون محرزاً كي يجرى الاستصحاب، ولا يجوز التمسك بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» في موارد الشكّ في الموضوع، لأنّه تمسك بالعام في الشبهه المصدقيه له، وهو لا يجوز بلا- إشكال ولا- خلاف، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّه بعد خروج زيد عن الدار لو لم نحكم بوجود الروحاني فيها يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين بوجود الروحاني فيها نقض اليقين بالشكّ، ويحتمل أن يكون نقض اليقين باليقين، لأنّه لو كان عنوان «الروحاني» متحقّقاً في ضمن عمرو وكان رفع اليد عن اليقين به نقض اليقين بالشكّ، وأمّا لو كان متحقّقاً في ضمن زيد لكان نقض اليقين باليقين، للعلم بخروجه من الدار، فلا- يكون موضوع أخبار الاستصحاب محرزاً في المقام، فلا- يجوز التمسك بها، كما أنّه إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» لا يجوز التمسك به لوجوب إكرام زيد المشكوك عالميته، لأنّه تمسك بالعام في الشبهه المصدقيه له.

ويمكن الجواب عنه بأنّ العناوين المأخوذه في موضوعات الأحكام على قسمين:

قسم له واقع خارجي لا يرتبط بالذهن، سواء علمنا به أم بضده أم لم نعلم، كالعالمية، وقسم ليس له واقع وراء الذهن، كاليقين والظن والشك، والشك في المصداق يعقل في الأول دون الثاني، إذ يمكن أن نشك في عالمية زيد ولا يمكن أن نشك في كوننا متيقنين بالشيء الفلاني، فلا يمكن تصور الشبه المصداقيه للعام فيما نحن فيه، لأنّ الشك في أنّ رفع اليد عن اليقين بوجود الروحاني في الدار هل هو نقض اليقين بالشك أو باليقين يستلزم الشك في أنّ الصفه الحاصله لنا بالنسبه إليه هل هي اليقين بخروجه أو الشك، وهو غير معقول.

هذا مطلب كلى نافع في جميع الموارد.

وأما في المقام فليس لنا بالنسبه إلى الكلى - وهو الروحاني - إلّا الشك في البقاء والخروج، وما هو متيقن الخروج إنّما هو زيد بجميع تشخيصاته، ولا بدّ في استصحاب الكلى من ملاحظته مع قطع النظر عن ملاحظه الفرد الذي احتمل انطباقه عليه.

فالحاصل: أنّ الاستصحاب جارٍ في القسم الرابع من الكلى أيضاً.

هذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

وقد تعرّض الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله (١) وسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» (٢) هاهنا البحث عن جريان استصحاب عدم التذكيه، لكننا حيث قدّمنا البحث عنه في تنبيهات البرائه (٣) فلا نكرّره.

ص: ١٨٠

١- (١) فرائد الأصول ٣: ١٩٧.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٣٦-١٥٠.

٣- (٣) تقدّم البحث حول «أصالة عدم قابليته التذكيه» في ص ٤٩٨-٥٠٧ من الجزء الرابع. م ح - ي.

استصحاب المتصرّات

أشاره

التنبیه الرابع: أنهم اختلفوا فى جریان الاستصحاب فى الزمان والزمانيات المتصرّمه، كالحركه والتكلم.

واستدلّ من أنكر جريانه بأنّ الشكّ فى البقاء المعتر فى الاستصحاب لا يتصوّر فيها، لكونها من الأمور غير القارّه التى توجد وتنعدم شيئاً فشيئاً.

نظريه المحقّق الحائرى والشيخ الأنصارى • فى المسأله

وأجاب عنه المحقّق الشيخ عبدالكريم الحائرى اليزدى رحمه الله حسبما نقل عنه سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» بأنّ الشكّ فى البقاء لا يعتبر فى الاستصحاب، فإنّ الميزان فيه هو مفاد الأخبار، والمعتبر فيها هو صدق نقض اليقين بالشكّ، وهو صادق فى التدريجيات وغيرها، ضروره أنّها - ما لم تنقطع - وجود واحد حقيقى، وإن كان متصرّمًا، فلو شكّ فى تحقّق الحركه أو الزمان بعد العلم بتحقيقه فقد شكّ فى تحقّق عين ما كان متحقّقًا سابقاً (١).

ويظهر ذلك من الشيخ الأنصارى رحمه الله أيضاً، حيث تفصّل عن الإشكال بأحد الوجهين:

ص: ١٨١

أحدهما: أنّ الشكّ في البقاء لا يعتبر في جريان الاستصحاب.

إن قلت: فلم عرّفته بإبقاء ما كان؟

قلت: هذا التعريف مختصّ بالأموار القارّة ولا يشمل جميع موارد الاستصحاب، فلا إشكال في عدم صدقه في الزمان والزمانيات المتصرّمة.

ثانيهما: أنّ الشكّ في البقاء وإن لم يتصوّر حقيقةً عند العرف في الزمان ونحوه من الأمور غير القارّة، إلّا أنّه يتصوّر عند هم مسامحةً، وهذا كافٍ في جريان الاستصحاب، فإنّ الشكّ في البقاء المعتبر فيه أعمّ من الحقيقي والمسامحي.

هذا حاصل ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمه الله (1).

بيان الحقّ في المسألة

والتحقيق يقتضى البحث في مقامين: أ - أنّه هل يعتبر الشكّ في البقاء أم لا؟ ب - أنّه على فرض الاعتبار هل يجرى الاستصحاب في الزمان وسائر المتصرّمات أم لا؟

البحث حول توقف الاستصحاب على الشكّ في البقاء

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فيه أنّ الشكّ في البقاء معتبر في الاستصحاب ومستفاد من الأدلّة، وذلك لأنّ أخبار الباب وإن لم تصرّح عليه، إلّا أنّ مقتضى الكبرى المجعولة وهي قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» أنّ

ص: ١٨٢

١- (١) هذا بناءً على ما نقله عنه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٥١، لكنّ الشيخ رحمه الله ردّه بقوله: «إلّا أنّ هذا المعنى على تقدير صحّته والإغماض عمّا فيه». راجع فرائد الأصول ٣: ٢٠٤. م ح - ٥.

اليقين الفعلى لا- ينقض بالشك الفعلى، ولازمه أن يكون هنا شك فعلى متعلق بعين ما تعلق به اليقين الفعلى، ولا يتصور ذلك إلا بأن يكون الشك فى بقاء ما علم وجوده سابقاً، إذ تعلق اليقين والشك الفعلين بالشىء الواحد حتى من حيث الزمان محال كما هو واضح.

فقوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» يدل على الشك فى بقاء الطهاره، فكيف يقال: لا يستفاد ذلك من الأخبار؟!!

جريان الاستصحاب فى الزمان ومثله

وأما المقام الثانى: فالحق أن الاستصحاب يجرى فى الزمان ومثله - كالحركه - إذ البقاء يتصور فيهما عرفاً وعقلاً.

أمياً عرفاً: فلأننا لا نريد باستصحاب الزمان استصحاب نفس عنوان «الزمان» أو الجزء الذى انقضى منه، فإن الأول متيقن البقاء والثانى متيقن الارتفاع، على أنه ليس لهما أثر شرعى، بل المراد من الزمان فى المقام ما جعل اسماً لمجموعه من أجزاء الزمان، كعنوان «اليوم» و «الليل» و «الأسبوع» و «الشهر» و «السنه»، ولا ريب فى أن العرف يرون أن «اليوم» مثلاً إذا وجد يكون باقياً إلى الليل، و «الليل» يكون باقياً إلى اليوم، فلا إشكال فى صدق البقاء عرفاً على استمرار النهار والليل، وكذا الحركات، فإذا تحرك شىء تكون حركته موجوده باقيه عرفاً إلى انقطاعها بالسكون.

وأما عقلاً: فلأن الحركه القطعيه - التى هى عبارته عن كون الشىء بين المبدأ والمنتهى، بحيث له نسبه إلى حدود المسافه المفروضه التى كل واحد منها فعليه للقوه السابقه وقوه للفعليه اللاحقه، من حد يتركه ومن حد يستقبله - وجود

مستمر متدرج وإن كان نحو وجودها متصراً متقضياً، فما دام المتحرك متحركاً تكون الحركة متحققه باقية بعين شخصيتها المتدرجه، ولكل موجود نحو وجود خاص به يكون عدمه بعدم هذا الوجود، لا الوجود الغير اللائق به، فالحركة والزمان يكون نحو وجودهما اللائق بهما هو الوجود المتصم المتجدد، لا الوجود الثابت، فالحركة القطعيه أمر ممتد مستمر باق بالامتداد التصرمي والاستمرار التغيري والبقاء التجدي.

وأما الحركة التوسيطيه - التي هي عباره عن كون الشيء في كل آن في حد(1) أو مكان(2) - فهي مجرد تصور ولا وجود لها في الخارج، لأنها تستلزم الجزء اللا يتجزى وتتالي الآتات ولا يمكن الالتزام بهما كما حقق في محله.

فالحركة التوسيطيه والآن السيال ميا لا وجود لهما، بل ما هو الموجود هو الحركة القطعيه والزمان، لكن نحو وجودهما يكون بالامتداد التصرمي والاستمرار التجدي، فالشك في البقاء يتصور في الزمان والحركة عرفاً وعقلاً، وإن كان تصوّره عند العرف كافياً في جريان الاستصحاب فيهما، إذ الملاك في فهم كلمات الشارع - التي منها أخبار الاستصحاب - هو نظر العرف، لا العقل كما قلنا كراراً.

والمحقق الخراساني رحمه الله عرّف الحركة القطعيه ب «كون الشيء في كل آن في حد أو مكان» والتوسيطيه ب «كونه بين المبدأ والمنتهى» وجعل النزاع في الثانيه منهما لا الأولى(3).

ص: ١٨٤

١- (١) هذا في غير الحركة الأيتيه، كالكميه والكيفيه والجوهريه على القول بها. م ح - ي.

٢- (٢) هذا في الحركة الأيتيه. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٤٦٤.

لكن تعريفهما بهذين التعريفين عكس ما هو المشهور بين الفلاسفة (١).

فالحق في تعريفهما ما تقدم منا آنفاً.

وكيف كان، فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الزمان والحركة من جهة اشتراطه بالشك في البقاء.

مناقشة الشيخ رحمه الله في استصحاب المتصرّات

إنّما الإشكال فيما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله وتبعه غيره، من أنّ استصحاب بقاء النهار أو الليل لا يثبت كون الجزء المشكوك فيه متّصفاً بكونه من النهار أو من الليل حتّى يصدق على الفعل الواقع فيه أنّه واقع في الليل أو النهار إلّا على القول بالأصل المثبت (٢).

وبالجملة: استصحاب بقاء الليل والنهار لا يثبت وقوع فعل المكلف فيهما؛ لأنّه لازم عقلي، مع أنّ الأثر للفعل الواقع فيهما، لأنّ الشارع حكم بوجود الإمساك في النهار مثلاً.

ولأجل هذا الإشكال عدل الشيخ رحمه الله عن استصحاب الزمان إلى استصحاب الحكم المترتب عليه، كاستصحاب وجوب الإمساك المترتب على النهار وجواز الأكل المترتب على الليل، وكعدم تحقّق حكم الصوم والإفطار عند الشكّ في هلال رمضان أو سؤال (٣).

وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله عنه بوجه آخر، وهو التمسك باستصحاب متعلّق الحكم، فيقال: إنّ الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن

ص: ١٨٥

١- (١) راجع نهاية الحكمة: ٢٥٥.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٢٠٣.

٣- (٣) فرائد الأصول ٣: ٢٠٥.

كما كان، فيجب (١).

نقد كلام الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني رحمهما الله في المقام

ويرد على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله أنّ المشكوك هو بقاء الزمان، أعني النهار مثلاً، وأما الحكم، أعني وجوب الإمساك فيه، فلا شك فيه وإن انقضى النهار، ألا ترى أنك كلما التفتت إلى نهار شر رمضان كان وجوب الإمساك فيه متيقناً لك؟ فكيف يمكن أن يتحقق الشك في وجوب الإمساك في نهار رمضان؟

وبعبارة أخرى: استصحاب الحكم لا يثبت موضوعه، لتأخر الحكم عن موضوعه رتبةً، فكيف يمكن إثبات كون الإمساك في النهار باستصحاب حكمه؟

وأما ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله فلا إشكال فيه بالنسبة إلى مسألة الإمساك، ولكنه لا يجري في جميع الموارد، لأننا إذا شكنا في بقاء النهار حتى يجب علينا صلاة الظهر والعصر أداءً، أو عدم بقائه حتى لا تجب كذلك، لا يمكن استصحاب كون الصلاة في الوقت، لعدم وقوعها قبل زمان الشك أصلاً.

اللهم إنا أن يتمسكك بذيل الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: إن الصلاة لو وقعت قبل هذا الآن لوقعت في الوقت، والآن كما كان، فتجب أداءً.

لكن التحقيق عدم جريان الاستصحاب التعليقي، سيما إذا كان التعليق في الموضوع لا الحكم، فما أفاده المحقق الخراساني غير تام في جميع موارد استصحاب الزمان.

ص: ١٨٤

ويمكن أن يجاب عن الإشكال بأنّ مورد الصحيحه الأولى لزراره نظير ما نحن فيه، لأنّ الإمام عليه السلام استصحب الطهاره بقوله: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، و لا- ينقض اليقين أبداً بالشكّ» مع أنّه لا- يثبت وقوع الصلاه في الطهاره إلّا على القول بالأصل المثبت، فإنّ اتّصاف الصلاه بأنّها وقعت في الطهاره لازم عقلي للمستحصب.

والحلّ أنّ المأمور به هو الصلاه المقارنه مع الطهاره، لا الصلاه المقيده بها، فالطهاره جزء للواجب، لا وصف له، فالواجب مركّب من جزئين: أحدهما محرز بالوجدان وهو الصلاه، والثاني بالتعيّد وهو الطهاره، فيتربّط عليه الوجوب، إذ لا إشكال في ترتّب الحكم على الموضوع المركّب الذي ثبت بعض أجزائه وجداناً وبعضها تعبّداً.

وما نحن فيه أيضاً كذلك، فالمأمور به هو الإمساك المقارن مع النهار، لا المتّصف بكونه واقعاً فيه، فالزمان جزء للواجب، لا وصف له، فلا ضير في استصحابه ولا يكون مثبتاً.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام

ثمّ إنّ سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» جعل إشكال المثبتيه إشكاليين:

أحدهما: أنّ استصحاب بقاء النهار أو الليل لا يثبت كون الجزء المشكوك فيه متّصفاً بكونه من النهار أو من الليل، ثانيهما: أنّه على فرض إثبات ذلك لا يثبت وقوع الفعل فيه (١).

ص: ١٨٧

لكنّ التحقيق أنه إشكال واحد، لأنّ الحكم الشرعى مترتب على الفعل الواقع فى النهار أو الليل، لا على كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو الليل، فأصل الإشكال هو الثانى، لا الأوّل.

ولأجل كون الإشكال فى الحقيقة واحداً خلط «مدّ ظلّه» فى الجواب، فإنّ جوابه الثالث عن الإشكال الأوّل يكون فى الواقع جواباً عن الإشكال الثانى(١)، فراجع.

هذا حال استصحاب نفس الزمان أو ما هو مثله كالحركة.

البحث حول استصحاب غير الحركة من الزمانيات المتصرّمه كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ذلك

قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: وأمّا غير الحركة من الزمانيات المتصرّمه المتقضيّه فهو على أقسام ثلاثة:

منها: ما يكون تصرّمه وتقضيّه ممّا لا يراه العرف، بل يكون بنظرهم ثابتاً كسائر الثابتات، كشعلة السراج التى يراها العرف باقية من أوّل الليل إلى آخرها من غير تصرّم وتغيّر، وكشعاع الشمس الواقع على الجدار الذى يرونه ثابتاً غير متغيّر، مع أنّ الواقع خلافه بالدقّه العقليّه، فإنّ العقل يراها غير قارّ.

ص: ١٨٨

١- (١) وهو قوله: «وثالثاً يمكن إجراء الاستصحاب التعليقى على نحو التعليق فى الموضوع بأن يقال: لو صلّيت فى الزمان السابق المعلوم كونه نهاراً لكان صلاتى فى النهار، فشككت فى بقاء هذا الأمر، فيستصحب أنّ صلاتى لو وجدت تكون فى النهار، فأيجادها وجدانى، وكونها واقعة فى النهار على فرض الوجود إنّما هو بحكم الأصل، لكن جريان الأصل التعليقى بنحو التعليق فى الموضوع محلّ إشكال». الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٥٤.

ومنها: ما يرى العرف تصرّمه وتغيّره، لكن يكون نحو بقاءه كبقاء نفس الزمان والحركة ممّا يكون واحداً عقلاً وعرفاً وإن كانت وحدته وبقائه بعين تصرّمه وتقضّيه، كصوت ممتدّ مثل الرعد وأمثاله.

ومنها: ما تكون وحدته وبقائه بنحو من الاعتبار، كالتكلّم، فإنّ العرف يرى لكلّ كلمه في خطابه وجوداً غير ما يلحقه وغير ما سبقه، إلّا أنّه يتسامح ويعتبر جميع الخطابه وجوداً واحداً باقياً.

ولا- إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأوّل منها، سواء جرى في الزمان والحركة أم لا، والقسم الثاني حاله حال نفس الزمان والحركة، وقد عرفت جريانه فيهما، والقسم الثالث أسوء حالاً من الزمان والحركة، وحيث إنّ الوحده فيه لا تكون عند العرف إلّا بنحو المسامحه فلا- يجرى فيه استصحاب الفرد، إذ لم يصدق نقض اليقين بالشكّ بالنسبه إلى مجموع الخطابه إلّا بالمسامحه والتأوّل، وقد ذكرنا أنّ موضوعات الأحكام تؤخذ من العرف لكن لا- على وجه المسامحه، بل على نحو الحقيقه والدقّه العرفيه، وإن لم يكن على نحو الدقّه العقليه.

نعم، لا- إشكال في جريان استصحاب الكلّي في هذا القسم، فإنّه من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث من الكلّي، فلو قلنا بجريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلّي - كما هو الحقّ - فلا- إشكال في جريانه في المقام، فنقول: إنّ ماهيّة الكلام والخطابه كانت موجوده في ضمن فرد منها قطعاً وعلماً بزوال هذا الفرد، لكن نشكّ في بقاء الكلام لأجل احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لزوال الفرد الأوّل، فيستصحب(1).

ص: ١٨٩

هذا ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه العالی».

وهو وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ البحث في باب الزمان والزمانيات ليس في استصحاب الكلّي منهما، بل في استصحاب الفرد.

في جريان الاستصحاب في موارد تعلق الحكم بالفعل المقيّد بالزمان

قال الشيخ رحمه الله: إذا قيّد الفعل بالزمان في لسان الدليل، فتارةً: يقع الشكّ بنحو الشبهه الموضوعيّة، وأخرى: بنحو الشبهه الحكميّة، مثال ذلك: الإمساك المقيّد بالنهار والجلوس المقيّد بما قبل الزوال، فتارةً: نشكّ في بقاء النهار وما قبل الزوال، وأخرى: في بقاء الوجوب المتعلّق بالإمساك والجلوس مع القطع بارتفاع النهار والقطع بزوال الشمس.

أمّا إذا كانت الشبهه موضوعيّة فتقدّم بحثه (1)، وهو الذي عدل فيه الشيخ رحمه الله عن استصحاب الزمان إلى استصحاب الحكم المترتب عليه، والمحقّق الخراساني رحمه الله إلى استصحاب متعلّق الحكم - وهو المقيّد - فراراً من إشكال المثبتيه، وتقدّم التحقيق فيه.

وأما إذا كانت حكميّة - كما إذا حكم المولى بوجوب الجلوس قبل الزوال ثم شككنا في وجوبه بعد الزوال - فقال الشيخ رحمه الله: إنّ الزمان إن اخذ قيّداً مقوّماً لموضوع الحكم بأن كان الجلوس المقيّد بما قبل الزوال واجباً فلا مجال لاستصحاب الحكم، وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحكم فلا إشكال في جريانه (2).

هذا حاصل مقاله الشيخ رحمه الله، وتبعه في ذلك جماعه ممّن تأخّر عنه، منهم

ص: ١٩٠

١- (١) تقدّم هذا البحث في ص ١٨٥-١٨٧.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٢١٠.

وهذا وإن كان حقاً في محلّه، إلّا أنّه خارج عن بحث الزمان، فإنّ البحث في الزمان والزمانيات المتصرّمه لا يكون إلّا من جهه كونها من التدريجيات والمتصرّمات، والحكم المشكوك بقائه لا يكون تدريجياً وإن كان متعلّقاً بالفعل المقيّد بالزمان الذي هو من التدريجيات.

الكلام في شبهه الفاضل النراقي رحمه الله

وممّا ذكرنا من خروج هذا البحث من بحث الزمان يعلم أنّ ذكر كلام الفاضل النراقي رحمه الله (٢) في ذيل هذا البحث غير مناسب.

توضيح ذلك: أنّه رحمه الله استشكل في جريان استصحاب الحكم المشكوك بقائه بأنّه معارض دائماً بالاستصحاب العدمي، بيان ذلك: أنّ الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لم يكن واجباً قبل ورود الأمر بالجلوس قبل الزوال قطعاً، فيستصحب ويعارض استصحاب الوجوب، فيتساقطان، ولا بدّ من الرجوع إلى القواعد الأخر.

لا يقال: لا بدّ في الاستصحاب من اتّصال زمان الشكّ باليقين، وهو منفيّ في المقام، لتخلّل وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال.

فإنّه يقال: إنّ زمان الشكّ متّصل باليقين بالنسبه إلى هذا الموضوع المقيّد - أعني الجلوس المقيّد بما بعد الزوال - فإنّه قبل صدور الحكم من الشارع أو قبل بلوغه إلى المكلف معلوم عدم وجوبه، وبعد ورود الحكم وبلوغه صار

ص: ١٩١

١- (١) كفايه الأصول: ٤٦٥.

٢- (٢) يعنى: ملّا أحمد النراقي. م ح - ٥.

مشكوكاً فيه حتى قبل الزوال الذي هو ظرف وجوب نفس الجلوس، وبعبارة أخرى: المتخلل بين زمان الشك واليقين هو العلم بوجوب الجلوس، لا بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال، والمضّر هو الثاني دون الأوّل (١).

البحث حول ما أفاده المحقق النراقي رحمه الله في المسألة

وأجاب عنه الأعظم بأجوبة مختلفة:

إشكال الشيخ الأنصاري رحمه الله على المحقق النراقي رحمه الله

منها: ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله، وهو أنّ الأمر الوجودي المجعول (٢) إن لوحظ الزمان قيداً له أو لمتعلقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئاً والمقيّد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عداه، ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل «صم يوم الخميس» إذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة، وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المرّد بين كونه في قطعه خاصّه من الزمان وكونه أزيد - والمفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن في زمان لا بدّ من إبقائه (٣) - فلا وجه لاعتبار العدم السابق (٤)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

ص: ١٩٢

١- (١) مناهج الأحكام والأصول: ٢٣٧.

٢- (٢) يعنى «الحكم الشرعى». م ح - ي.

٣- (٣) بمقتضى أدلّه الاستصحاب. م ح - ي.

٤- (٤) فرائد الأصول ٣: ٢١٠.

ويرد عليه أنّ فرض قيديّ الزمان للجلوس أو الحكم ليس في كلامه، بل ظاهره كونه ظرفاً، لأنّه فرض جريان الاستصحاب الوجودي مسلماً، وهذا لا يكون إلّا فيما إذا اخذ «قبل الزوال» ظرفاً لثبوت الحكم، فلا يرد عليه أنّه قد لا يجرى استصحاب الوجود، وذلك فيما إذا اخذ الزمان قيدياً، لأنّ هذا الفرض خارج عن كلامه.

وأما على فرض ظرفيّة الزمان فجريان استصحاب العدم الأزلي للعنوان المقيّد ممّا لا مانع منه، لأنّ الموضوع المتيقّد غير الموضوع غير المتيقّد، فلا يكون ثبوت الوجوب للجلوس نقضاً لعدم وجوب الجلوس المتيقّد بما بعد الزوال، لإمكان أن يكون نفس الجلوس واجباً والجلوس المتيقّد غير واجب.

وبالجملة: فرض كلام الفاضل النراقي رحمه الله إنّما يكون فيما إذا كان الزمان بالنسبة إلى ما قبل الزوال ظرفاً لثبوت الحكم، وبالنسبة إلى ما بعد الزوال قيدياً لعدم وجوب الجلوس، ووجوب الجلوس الثابت فيما قبل الزوال لا يستلزم انقلاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال إلى الوجوب، لتغاير موضوعيهما، فإنّ موضوع الأوّل مطلق - وهو الجلوس - وموضوع الثاني مقيّد - وهو الجلوس بعد الزوال - فلم ينتقض العدم كما لم ينتقض الوجود، فيجرى الاستصحاب الوجودي والعدمي معاً.

ومنها: ما أجاب به المحقق الخراساني رحمه الله، وحيث إنّ قُرر شبهه النراقي بوجه آخر فلا بدّ أولاً من ذكر تقريره لها، ثمّ ذكر ما أجاب به عنها، فنقول:

إنه رحمه الله قال تقريراً للشبهه: إنَّ الزمان يكون لا- محاله من قيود الموضوع بنظر العقل، وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحكم بنظر العرف، ففيما إذا اخذ ظرفاً في دليله عرفاً يحكم العقل بقيديته والعرف بظرفيته، وحيث إنَّ مراعاة كلا النظيرين - أعنى نظر العقل والعرف - لازمه علينا فيجوز الاستصحاب الوجودى والعدمى (١) ويقع التعارض بينهما (٢).

هذا حاصل تقريره لشبهه الفاضل النراقي من غير تصريح باسمه، بل أشار إليه بقوله: «كما قيل».

مناقشه المحقق الخراسانى فى كلام الفاضل النراقي رحمهما الله

ثمَّ أجاب عنها بقوله: فإنَّه يقال: إنَّما يكون ذلك لو كان فى الدليل ما يفهمه يعمّ النظيرين، وإلَّا فلا يكاد يصحّ إلَّا (٣) إذا سيق (٤) بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاه بينهما، ولا يكون فى أخبار الباب ما يفهمه يعمّهما، فلا يكون هناك إلَّا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا اخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما إذا اخذ قيداً، لما عرفت من أنَّ العبره فى هذا الباب بالنظر العرفى، ولا شبهه فى أنَّ الفعل فيما بعد ذاك الوقت معه قبله متّحد فى الأوّل ومتعدّد فى الثانى بحسبه، ضروره أنَّ الفعل المقيّد

ص: ١٩٤

١- (١) الأوّل مقتضى نظر العرف، والثانى مقتضى نظر العقل. م ح - ى.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٦٦.

٣- (٣) لا معنى لكلمه «إلَّا» فى هذه العبارة، فالظاهر وقوع الغلط فى نسخه الكفايه، وحقّ العبارة أن يقال: «وإلَّا فلا يكاد يصحّ إذا سيق بأحدهما». منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) فى نسخه الكفايه التى بأيدينا «سبق» بالباء، لكنّ الصحيح هو «سيق» بالياء. منه مدّ ظلّه.

بزمان خاصّ غير الفعل في زمان آخر ولو بالنظر المسامحي العرفي (١)، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

أقول: تقرير الشبهه بهذا الوجه الذى فى الكفايه خلاف ما هو المشهور المنقول عن الفاضل النراقى، فإنّه رحمه الله بعد فرض أخذ الزمان ظرفاً قال بجريان الاستصحابين وتعارضهما كما عرفت، فكونه قيداً لا محاله بالدقّه العقليّه لا يكون ملحوظاً فى كلامه أصلاً. هذا أوّلاً.

وثانياً: كلام صاحب الكفايه مضطرب، لأنّ قوله رحمه الله: «إنّما يكون ذلك لو كان فى الدليل ما يفهمه يعمّ النظرين» ظاهر فى استشكله على الفاضل النراقى بحسب مقام الإثبات، ومقتضاه إمكان تعارض الاستصحابين ثبوتاً، إلّا أنّه لا دليل عليه، لعدم شمول مفهوم أخبار الاستصحاب كليهما، ثم عدل عن ذلك إلى مقام الثبوت فى مقام التعليل وقال: «لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاه بينهما» ثمّ رجع إلى مقام الإثبات والدلاله ثانياً وقال: «ولا يكون فى أخبار الباب ما يفهمه يعمّهما».

وبعد الغمض عن ذلك كلّه، ففيه: أنّ إطلاق دليل الاستصحاب يشمل الاستصحابين من غير لزوم الجمع بين اللحاظين (٢)، لأنّ معنى الإطلاق ليس لحاظ الحالات الطاريه والحيثيات العارضه والحكم عليها، وإلّا يرجع إلى العموم، بل معناه جعل الماهيّه تمام الموضوع للحكم من غير تقييده بشيء، فينطبق قهراً على الكثرات من غير لحاظها بوجه، فقوله: «لا تنقض اليقين

ص: ١٩٥

١- (١) كفايه الأصول: ٤٦٦.

٢- (٢) أى لحاظ القيديه التى هى حكم العقل والظرفيه التى هى حكم العرف. م ح - ى.

بالشكّ» يكون مطلقاً بهذا المعنى، أى يكون نقض اليقين بالشكّ تمام الموضوع للحكم من غير لحاظ خصوصيّة معه، فهو بوحده يشمل جميع الاستصحابات بما أنّها عدم نقض اليقين بالشكّ، فلا إشكال فى شمول أخبار الباب الاستصحاب الوجودى الذى هو مقتضى حكم العرف بظرفيه الزمان، والاستصحاب العدمى الذى هو مقتضى حكم العقل بقيدته، لوجود الموضوع فى كليهما، وهو نقض اليقين بالشكّ.

ولو كان عدم إمكان الجمع بين الاستصحابين وكمال المنافاه بينهما موجباً لعدم شمول أخبار الباب لهما ورفع التعارض بينهما، لما وجدنا مورداً تعارض فيه استصحابان، إذ فى كلّ مورد من موارد التعارض لا- يمكن الجمع بينهما، ولا- يلتزم المحقّق الخراسانى رحمه الله بذلك.

جواب المحقّق النائينى عن شبهه الفاضل التراقى

ومنها: ما فى تقريرات المحقّق النائينى رحمه الله من عدم جريان استصحاب العدم الأزلى مطلقاً ولو لم يجر استصحاب الوجود، لأنّ العدم الأزلى هو العدم المطلق، وانتقاضه إنّما يكون بحدوث الحادث، وإذا ارتفع بعد الحدوث لم يكن العدم الثانى هو العدم الأزلى، والعدم المقيّد بقيد خاصّ من الزمان أو الزمانى متقوم بوجود القيد، ولا يعقل تقدّمه على قيده، فإذا وجب الجلوس إلى الزوال فالعدم الأزلى انتقض إلى الوجود قطعاً، فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لأخذه قيده فعدم الوجوب بعد الزوال لا يكون العدم الأزلى، لكونه مقيّداً ب «بعد الزوال»، والعدم المقيّد غير العدم المطلق المعبر عنه بالعدم الأزلى، فالمستصحب بعد الزوال ليس هو العدم المطلق، بل هو العدم المقيّد ب «بعد الزوال»، وهو متقوم بما بعد الزوال، فلا يمكن استصحابه إلّا إذا آن بعد

الزوال وثبت العدم، ففي الآن الثاني يستصحب، والمفروض غير ذلك؛ لأنَّ العدم يكون مشكوكاً فيه حتَّى في الآن الأوَّل بعد الزوال، فالعدم الأزلي المطلق قد انتقض بالوجوب قبل الزوال، والعدم المقيّد لم يكن قبل الزوال متحقّقاً.

وبعبارة اخرى: العدم المطلق تبدّل اليقين به إلى اليقين بنقيضه، فنقضه لا يكون نقضاً بالشكّ، بل بيقين آخر، والعدم المقيّد بـ «بعد الزوال» لم يكن قبل الزوال متيقّناً إلّا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، لكنّ السالبة بانتفاء الموضوع لا تكون قضيّة في الحقيقة.

نعم، لا مانع من استصحاب عدم جعل الوجوب للموضوع المقيّد، لكنّه مثبت، لأنَّ عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لازم عقلي لعدم جعل الوجوب له.

وبعبارة اخرى: عدم جعل ليس له أثر إلّا بلحاظ المجعول، وإثبات عدم المجعول بعدم الجعل مثبت.

هذا، مضافاً إلى أنّ استصحاب البرائه الأصليّة (١) المعبر عنه باستصحاب حال العقل لا يجرى عندنا، وإن قال به بعض، لأنَّ العدم الأصلي عبّارة من اللاحكميّة واللاحرجيّة واللاتكليفية، وهذا المعنى بعد وجود المكلف واجتماع الشرائط فيه قد انتقض قطعاً.

إن قلت: أين القطع بالانتقاض مع احتمال كونه مباحاً شرعاً؟

قلت: الإباحة الشرعيّة غير اللاحرجيّة التي كانت قبل التكليف، إذ الأوَّل

ص: ١٩٧

١- (١) اريد بها: البرائه الأزليّة التي كانت ثابتة قبل التكليف أو قبل ورود الشرع، وتعرّض لها الشيخ رحمه الله في مبحث البرائه من رسائله، ثم أجاب عنها. فراجع فرائد الأصول ٢: ٥٩.

مستند إلى إذن الشارع، بخلاف الثاني، فاللاتكليفية واللاحرجية التي كانت قبل التكليف انتقضت بعد التكليف قطعاً ولو إلى الإباحة (١).

هذا حاصل جواب المحقق النائيني عن شبهة الفاضل النراقي رحمهما الله.

نقد كلام المحقق النائيني في المسألة

وفيه: أنّ العدم الأزلي وإن كان هو العدم المطلق الغير المسبوق بالوجود، لكنّه يلاحظ بالنسبة إلى كلّ عنوان مستقلاً، فوجوب الجلوس المطلق عدمه الأزلي هو عدم وجوب الجلوس المطلق ووجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال عدمه الأزلي هو عدم وجوب هذا المقيّد، كما أنّ العدم الأزلي للإنسان هو عدم الإنسان من غير تقيّد بكونه في زمان كذا أو مكان كذا، والعدم الأزلي للإنسان العالم هو عدم هذا العنوان من غير تقيّد بالقيود المذكورة، فوجوب الجلوس بعد الزوال عدمه الأزلي بعدم هذا الوجوب المتعلّق بالموضوع المقيّد بما بعد الزوال، وهذا العدم عدم مطلق للوجوب المقيّد إذا كان «بعد الزوال» قيّداً للهيئته، وللوجوب المتعلّق بالموضوع المقيّد إذا كان قيّداً للمادّة، ولا يكون هذا القسم منتقضاً، ضروره أنّ انتقاضه إنّما يكون بوجوب الجلوس بعد الزوال، لا بوجوب الجلوس المطلق بحيث يكون الجلوس تمام الموضوع للوجوب من غير تقييده بقيد، ولا بوجوب الجلوس قبل الزوال، ومعلوم أنّ عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال - سواء كان القيد للوجوب أو الجلوس - غير معلوم الانتقاض، فلا مانع من جريان استصحابه.

ومنشأ اشتباهه هو الخلط بين كون الزمان - أعني «بعد الزوال» - قيّداً

ص: ١٩٨

للعدم وبين كونه قيدياً للجلوس أو الوجوب، فإنه ظنّ - كما يستفاد من غير موضع من كلامه - أنّ الفاضل النراقي رحمه الله جعل الزمان قيدياً للعدم، فاستشكل عليه ب «أنّ العدم المقيّد بقيد خاصّ من الزمان أو الزمانيّ متقوم بوجود القيد ولا يعقل تقدّمه على قيده، فلا يمكن استصحابه إلّا إذا آن بعد الزوال وثبت العدم، ففي الآن الثاني يستصحب، والمفروض غير ذلك، لأنّ العدم يكون مشكوكاً فيه حتّى في الآن الأوّل بعد الزوال، فليس له حاله سابقه حتّى يستصحب».

مع أنّ هذا غير مربوط بكلام الفاضل النراقي رحمه الله، ضروره أنّ العدم لم يقيّد في كلامه بما بعد الزوال، بل العدم مطلق والوجوب أو الجلوس متقيّد به.

والحاصل: أنّه لا فرق بين عدم وجوب الجلوس وبين عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال - بأن يكون قيدياً للوجوب أو الجلوس - في كون كلّ منهما عدماً مطلقاً وعدماً أزلئياً ذا حاله سابقه متيقّنه، ولو جعل ما بعد الزوال قيدياً للعدم فهو وإن لم يكن ذا حاله سابقه متيقّنه حتّى يستصحب، إلّا أنّه لا يرتبط بكلام الفاضل النراقي رحمه الله، لأنّه جعل الزمان - أعني «بعد الزوال» - قيدياً للوجوب أو الجلوس، لا للعدم.

هذا أساس الإشكال الوارد على جواب النائيني رحمه الله عن شبهه النراقي قدس سره، ويمكن المناقشه في مواضع اخر من كلامه أيضاً، إلّا أنّنا لا نطيل الكلام بذكرها.

وأجيب عن الشبهه بوجه اخر أعرضنا عنها وعن ردّها، حذراً من طول الكلام.

والتحقيق في ردّها أن يقال: يجرى الاستصحاب الوجودى والعدمى معاً من دون أن يتعارضاً، لأنّه يلزم من فرض المعارضه بينهما عدم المعارضه.

بيان ذلك: أنّ المعارضه إنّما تكون فيما إذا فرض الزمان بالنسبه إلى ما قبل الزوال ظرفاً وإلى ما بعده قيده، وإلّا فلو كان «قبل الزوال» قيده للوجوب أو الجلوس فلا يجرى استصحاب الوجود كما هو واضح، ولو كان «بعد الزوال» ظرفاً فلا يجرى استصحاب العدم، لأنّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت قبل الزوال، ولو لم يجر أحدهما فى نفسه فلا يتصور التعارض، فلا بدّ من أخذ ما قبل الزوال ظرفاً لثبوت الحكم وما بعده قيده للوجوب أو للجلوس - كما أنّ كلام الفاضل النراقى أيضاً ظاهر فى هذا الفرض - حتّى يجرى الاستصحابان وتصل النوبه إلى التعارض المدعى فى كلام الفاضل النراقى رحمه الله.

والحقّ أنّ الاستصحابين فى هذا الفرض كلاهما يجرىان من غير أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر، ومع ذلك لا تعارض بينهما، لأنّ المعارضه بين الطريقتين أو الأصلين إنّما تتحقّق إذا كان موضوعهما واحداً وكان أحدهما يقتضى حكماً منافياً للآخر.

نعم، قد تكون المعارضه بالعرض كما فى أطراف العلم الإجمالى، ولا يشترط فيه وحده موضوع الحكمين (1)، لكن ظاهر كلامه رحمه الله فى المقام هو المعارضه بالذات، ولا بدّ فيه من وحده الموضوع، وموضوع الأصلين فيما نحن

ص: ٢٠٠

١- (١) كما إذا علمنا إجمالاً بوجوب صلاه الظهر أو الجمعة فى يومها، حيث إنّه لا- تعارض بينهما ذاتاً، إذ يمكن أن تكون كلتاها واجبتين، إلّا أنّه يقع التعارض بينهما بالعرض بملاحظه أنّا نعلم أنّه لا تجب علينا يوم الجمعة إلّا صلاه واحده. م ح - ي.

فيه متعدّد، لأنّ موضوع الاستصحاب الوجودى هو نفس وجوب الجلوس وموضوع الاستصحاب العدمى هو عدم وجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال، فلا منافاه بينهما، لإمكان أن يكون الجلوس بعد الزوال واجباً بما أنّه جلوس، أى يكون نفس الجلوس تمام الموضوع للوجوب، والجلوس المتقيّد بما بعد الزوال غير واجب، بحيث يكون الجلوس بعض الموضوع، وبعضه الآخر تقيّده بكونه بعد الزوال، كما أنّه تجب عليك نفقه زوجتك من حيث إنك زوج، ولا تجب من حيث إنك زوج روحانى بحيث تكون الزوجيه بعض الموضوع، وبعضه الآخر هو الروحانيه.

لا يقال: إنّ المطلق إذا كان واجباً يقتضى إطلاقه وجوب الجلوس فى جميع الحالات، ومنها الجلوس بعد الزوال، فيصير معارضاً لعدم وجوب الجلوس بعد الزوال.

فإنه يقال: لا يدلّ الإطلاق على الشيوخ والسريان كى يكون المطلق ناظراً إلى الأفراد والأحوال، بل الإطلاق يفيد أنّ موضوع الحكم هو صرف الماهيه لا- غير، فليس معنى إطلاق وجوب الجلوس فى المقام أنّ الجلوس بعد الزوال - بما أنّه جلوس بعد الزوال - واجب، بل معناه أنّ الجلوس بعد الزوال واجب بما أنّه جلوس، فلا منافاه بين وجوب الجلوس بعد الزوال بما أنّه جلوس، وبين عدم وجوبه بما أنّه جلوس متقيّد بما بعد الزوال كما هو واضح.

الاستصحاب التعليقى

اشاره

التنبیه الخامس: هل ىجرى الاستصحاب التعليقى مطلقاً، أو لا- ىجرى كذلك، أو ىجرى فىما إذا كان التعليقى فى الحكم دون الموضوع، أو فىما إذا كان التعليقى شرعياً دون غيره؟ وجوه، بل أقوال:

ولا بدّ قبل بیان ما هو الحقّ فى المسأله من تحریر محلّ النزاع، فنقول:

إنّ محلّ النزاع فى الاستصحاب التعليقى - كما قال سیدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» (١) - فى مقامین: أ - أنّ تعليقیه الحكم أو الموضوع هل توجب خللاً فى أركان الاستصحاب وشرائط جریانه أم لا؟ ب - أنّه على فرض جریان الاستصحاب التعليقى هل ىكون مفیداً ومنتهياً إلى العمل أم لا؟ لا بتلائه بالمعارضه دائماً.

فلا بدّ من تركیز البحث على هاتین الجهتین.

وأما قضیه بقاء الموضوع وعدمه فهى خارجه عن محطّ البحث ومورد الإبرام والنقض، فما قیل من أنّ العنب إذا صار زبیباً لا ىجرى استصحاب حرمة على تقدیر الغلیان، لكونهما موضوعین مختلفین، خارج عن محلّ النزاع، إذ بقاء الموضوع شرط فى الاستصحابات التنجیزیّه أيضاً، ولا ىبحث

ص: ٢٠٣

١- (١) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٦٤.

فى المقام إلعن أن نفس التعليقته هل ؤوب ؤرم حرمة التعليقته أم لا؟ وأما أن العنب والزبيب هل هما شيآن أو شيء واحد والعنبيّه والزبيبيّه حالتان له فلبحث عنه محلّ آخر.

إذا عرف محلّ النزاع فلا بدّ من تقديم أمرين حتّى يتّضح ما هو الحقّ فى المسأله:

الوجه المحتمل فى التعليقات الشرعيّه

الأول: أن التعليقات الواقعه فى لسان الشارع - كقوله: «إذا كان الماء قدر كزّ لم ينجسه شيء»^(١) وقوله: «إذا غلى العصير العنبى يحرم»^(٢) - تحتل ثبوتاً لأمر: منها: أن يكون التعليق للحكم كما قال به المشهور فى الواجب المشروط من أن القيد راجع إلى الهيئه لا إلى الماده، فإذا قلنا: «إن جائك زيد فأكرمه» يكون المجرى قيدهم للوجوب لا للإكرام، ومنها: أن يكون تعليقاً للموضوع كما قال به الشيخ رحمه الله فى الواجب المشروط من أن القيد راجع إلى الماده لا إلى الهيئه، فعلى الأول يكون المجمعول فى مثال العصير حرمة على تقدير الغليان، وفى مثال كزّيه الماء الاعتصام على تقدير الكزّيه، وعلى الثانى يكون المجمعول فىهما هو الحرمة المتعلقه بالعصير المغلى والاعتصام المتعلق بالماء البالغ حدّ الكزّ، ومنها: أن يجعل سببّه المعلق عليه للمعلق، فىكون مفاد القضيتين أن الغليان سبب للحرمة والكزّيه سبب للاعتصام، ومنها: أن يجعل الملازمه بين الكزّيه والاعتصام وبين الحرمة والغليان من دون أن يكون بينهما

ص: ٢٠٤

١- (١) وسائل الشيعه ١: ١٥٨، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢.

٢- (٢) ورد مضمونه فى وسائل الشيعه ٢٥: ٢٨٧، كتاب الأطمعه والأشربه، الباب ٣ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ٤.

تقدّم وتأخر، بخلاف السبب، فإنّ السبب مقدّم على المسبّب رتباً.

لا يقال: لا يتصوّر جعل السبب والملازمه.

فإنّه يقال: ما لا يمكن جعله هو السبب والملازمه التكوينيّ، وأمّا السبب والملازمه الاعتباريّه التشريعيّه فلا إشكال في إمكان جعلهما الشرعي، فهذا القائل (1) خلط بين التكوين والتشريع كما تقدّم في مبحث الأحكام الوضعيه.

والحاصل: أنّ التعليق يحتمل ثبوتاً أربعه امور: جعل الحكم معلقاً على شيء، وجعله متعلقاً بموضوع معلق عليه، وجعل السبب للمعلق عليه، وجعل الملازمه بينه وبين المعلق.

نعم، تسميه الأخيرين تعليقياً في غير محلّه، لأنّ الشارع إذا قال: «الغليان سبب للحرمه» أو «ملازم لها» كان قضيه تنجيزيه لا تعليقيّه كما هو واضح، فالفرضان الأخيران خارجان عن محلّ النزاع، لعدم التعليق فيهما.

اختصاص النزاع بالتعليقات الشرعيّه

الثاني: أنّ التعليق قد يكون في كلام الشارع ويعبّر عنه بالتعليق الشرعي، كما إذا قال: «إذا غلى العنب يحرم» و «إذا بلغ الماء قدر كره لا ينجسه شيء» وقد لا يكون في كلامه، لكنّ العقل بعد ملاحظته يحكم بالتعليق، ويعبّر عنه بالتعليق العقلي، كما إذا ورد أنّ «العنب المغليّ حرام» وأنّ «الماء البالغ حدّ الكزيّه لا ينجسه شيء» وأنّ «الماء البالغ مساحته ثلاثه أشبار ونصف طولاً وعرضاً وعمقاً كره» ثمّ العقل بعد ملاحظه هذا الكلام يحكم بأنّ العنب إذا غلى يحرم، وأنّ الماء إذا بلغ قدر كره لا ينجسه شيء، ويحكم أيضاً على الماء البالغ

ص: ٢٠٥

١- (١) هو المحقّق النائيني كما تقدّم في ص ١٣٢.

ثلاثه أشبار فى أبعاده الثلاثه بأنه إذا زيد عليه نصف شبر فى كل من أبعاده يصير كراً، لكنه ليس من التعليق الشرعى، بل هو تعليق يدركه العقل من القضيّه المنجزه.

والتعليق العقلى خارج عن محلّ البحث، لأنه لا يكون حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، أما عدم كونه حكماً شرعياً فلأنّ الحكم الشرعى هو حرمة العنب المغلّى مثلاً لا حرمة على تقدير الغليان، وأما عدم كونه ذا أثر شرعى فلأنّ الأثر الوارد فى كلام الشارع هو الحرمة وموضوعها العنب المغلّى، فالتعليق العقلى خارج عن محلّ النزاع، لعدم كونه حكماً شرعياً ولا ذا أثر شرعى كى يستصحب.

فالتفصيل بين التعليق الشرعى والعقلى والقول بجريان الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى ليس تفصيلاً فى المسأله واقعاً.

بيان الحق فى المسأله

إذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم أنّ الملاك فى أخبار الاستصحاب هو فعلية اليقين والشكّ، لا فعلية المتيقن، فعلى هذا لا مانع من جريان الاستصحاب التعليقى، لأنّ الشارع إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» ثمّ شككنا فى حرمة الزبيب على تقدير الغليان فلنا يقين فعلى متعلّق بحرمة العنب على تقدير الغليان وشكّ فعلى متعلّق بها كذلك بعد أن صار زيبياً.

ودعوى أنّ الحكم المعلق على شىء لا- وجود له قبل وجود المعلق عليه، فما دام الغليان لم يتحقّق لا حرمة أصلاً، فلا يكون لنا قضيّه متيقّنه، فاسدّه، لأنّ الحكم الفعلى يتوقّف على تحقّق المعلق عليه، لا- التعليقى، فإنّه يوجد بنفس صدور الحكم من قبل الشارع من غير تأخير.

إن قلت: الاستصحاب في المقام مثبت، لأنَّ الأثر المترتب على استصحاب الحرمة على تقدير الغليان لا يكون إلَّا الحرمة التنجيزية بعد تحقُّق الغليان، وهي من اللوازم العقلية، وبعبارة أخرى: يستصحب الحكم التعليقي ويترتب عليه الحكم الفعلي الذي هو من لوازمه العقلية.

قلت: إنَّ التعبد بقضيه تعليقيه، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم» أثره فعليته الحكم وتنجيزيته لدى حصول المعلق عليه من غير شبهه المثبته، لأنَّ التعليق إذا كان شرعياً يقتضى التعبد شرعاً بفعليته الحكم لدى تحقُّق المعلق عليه، فتحقُّق الغليان وجداناً بمنزله تحقُّق موضوع الحكم الشرعي وجداناً.

هذا أولاً.

وثانياً: أنَّ عدم حجِّيه الأصل المثبت إنَّما يكون فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات، وأمَّا إذا كان حكماً شرعياً يترتب عليه آثاره العقلية والعادية كالأثار الشرعية، ألا ترى أننا لو استصحبنا وجوب صلاه الجمعة مثلاً يترتب عليه وجوب الإطاعة مع كونه حكماً عقلياً، فإنَّ الأحكام العقلية تترتب على الأحكام الشرعية، سواء ثبت باليقين أو الأماره أو الاستصحاب.

نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وأنكر المحقق النائيني رحمه الله جريان الاستصحاب التعليقي، وله في هذا المقام كلام طويل ذكره ملخصاً.

قال رحمه الله: المستصحب إذا كان حكماً شرعياً فإمَّا أن يكون حكماً جزئياً وإمَّا أن يكون حكماً كلياً، ونعنى بالحكم الجزئي هو الحكم الثابت على موضوعه عند تحقُّق الموضوع خارجاً الموجب لفعليته الحكم، ثمَّ إنَّ الشكَّ في بقاء الحكم الجزئي لا يتصوّر إلَّا إذا عرض لموضوعه الخارجي ما يشكُّ في بقاء الحكم

معهُ ولا إشكال في استصحابه.

وأما الشك في بقاء الحكم الكلي فهو يتصور على أحد وجوه ثلاث:

الأول: الشك في بقاءه من جهة احتمال النسخ كما إذا شك في نسخ الحكم الكلي المجعول على موضوعه المقدر وجوده، فيستصحب بقاء الحكم الكلي المترتب على الموضوع، ولا إشكال أيضاً في استصحاب هذا القسم، ونظير استصحاب بقاء الحكم عند الشك في النسخ استصحاب الملكية المنشأه في العقود العهديه التعليقيه، كعقد الجعالة والسبق والرمايه، فإن ملكيه العوض المنشأه في هذه العقود تشبه الأحكام المنشأه على موضوعاتها المقدره وجودها، فلو شك في كون عقد السبق والرمايه من العقود اللازمه التي لا تنفسخ بفسخ أحد المتعاقدين أو من العقود الجائزه التي تنفسخ بفسخ أحدهما يجرى استصحاب بقاء الملكية المنشأه إذا فسخ أحد المتعاقدين في الأثناء قبل تحقق السبق وإصابه الرمي.

الوجه الثاني: الشك في بقاء الحكم الكلي على موضوعه المقدر وجوده عند فرض تغيير بعض حالات الموضوع، كما لو شك في بقاء النجاسه في الماء المتغير الذي زال عنه التغيير من قبل نفسه، ولا إشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم في هذا الوجه أيضاً.

الوجه الثالث: الشك في بقاء الحكم المترتب على موضوع مركب من جزئين عند فرض وجود أحد جزئيه وتبدل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر، كما إذا شك في بقاء الحرمة والنجاسه المترتبه على العنب على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب وتبدله إلى الزبيب قبل غليانه، فيستصحب بقاء النجاسه والحرمة للعنب على تقدير الغليان ويترتب عليه نجاسه الزبيب عند غليانه إذا فرض أن وصف العنبية والزبيبيه من حالات

الموضوع لا أركانه، وهذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه بالاستصحاب التعليقي.

وفى جريان استصحاب الحكم فى هذا الوجه وعدم جريانه قولان:

أقواهما: عدم الجريان، لأنَّ الحكم المترتب على الموضوع المركب إنّما يكون وجوده وتقرّره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء والشرائط، لأنَّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، ولا يعقل أن يتقدّم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسة والحرمه فى مثال العنب إنّما يكون مركباً من جزئين: العنب والغليان، من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله:

«العنب المغلّى يحرم وينجس» أو أخذه شرطاً له، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم وينجس» لأنَّ الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا- محاله، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لما تقدّم من أنّه يعتبر فى الاستصحاب الوجودى أن يكون للمستصحب نحو وجوده وتقرّره فى الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزئى الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعى ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر.

نعم، الأثر المترتب على أحد جزئى المركب هو أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر، وهذا المعنى مع أنّه عقلى، مقطوع البقاء فى كلّ مركب وجد أحد جزئيه، فلا معنى لاستصحابه، وقد تقدّم فى مبحث الأقلّ والأكثر أنّه لا يمكن استصحاب الصحّة التأهليّة لجزء المركب عند احتمال طرؤ القاطع أو المانع، لأنَّ الصحّة التأهليّة ممّا لا شكّ فى بقائها، فإنّها عبارته عن كون الجزء على وجه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر، ففى ما نحن فيه ليس

للعب المجرد عن الغليان أثر إلماكونه لو انضم إليه الغليان لثبت حرمة وعرضت عليه النجاسه، وهذا المعنى مّا لا- شك في بقائه، فلا معنى لاستصحابه.

وحاصل الكلام: أنّ الشكّ في بقاء الحرمة والنجاسه المحمولين على العنب المغلّي إنّما يمكن بوجهين: أحدهما: الشكّ في رفع الحرمة والنجاسه عنه بالنسخ، ثانيهما: الشكّ في بقاء الحرمة والنجاسه عند تبدل بعض الحالات بعد فرض وجود العنب المغلّي بكلا- جزئيه، كما إذا شكّ في بقائهما عند ذهاب ثلثه، ولا- إشكال في استصحاب بقاء الحرمة والنجاسه للعنب في كلّ من الوجهين كما تقدّم، وليس هذا مراد القائل بالاستصحاب التعليقي، ونحن لا- نتصوّر للشكّ في بقاء النجاسه والحرمة للعنب المغلّي وجهاً آخر غير الوجهين المتقدمين، فالاستصحاب التعليقي بمعنى لا يرجع إلى استصحاب عدم النسخ ولا إلى استصحاب الحكم عند فرض وجود الموضوع بجميع أجزائه وقيوده وتبدل بعض حالاته مّا لا أساس له ولا يرجع إلى معنى محصّل (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله ملخصاً.

نقد نظريّه المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

ويرد عليه أنّ تفسير الاستصحاب التعليقي بما ذكره غير صحيح، لأنّ ما هو مورد النقض والإبرام بين الأعلام في الاستصحاب التعليقي هو ما إذا وردت قضيه شرعيّه تعليقيّه وأردنا استصحاب نفس تلك القضيه التعليقيّه عند الشكّ في بقائها، وأمّا ما ذكره هذا المحقّق الكبير فلا تعليق فيه أصلاً، فإنّ

ص: ٢١٠

الحكم الشرعى إذا تعلق بموضوع مركب من جزئين قد وجد أحدهما دون الآخر فلا- تعليق فى الحكم ولا فى الموضوع، فإنّ الشارع إذا قال: «العنب المغلّى حرام» كان مثل «جائنى زيد العالم» فكما أنّ الثانى قضيه تنجيزيه فكذلك الأوّل.

نعم، إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» كان مشتقاً على التعليق، لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله ذهب إلى كون التعليق مربوطاً بالموضوع الذى هو عنب، لا بالحكم الذى هو الحرمة، مع أنّا نريد استصحاب الحكم لا الموضوع، فما هو معلق على الغليان لا نريد استصحابه، وما نريد استصحابه لا يكون معلقاً، فالاستصحاب ليس تعليقاً هاهنا أيضاً على مبنى المحقّق النائينى رحمه الله.

وأما قوله رحمه الله: «إنّ الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا محاله» فهو ما قال به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله أيضاً، حيث ذهب إلى رجوع القيد إلى المادّه، خلافاً للمشهور، فإنّهم قائلون برجوعه إلى الهيئه، وللبحث عنه محلّ آخر، وهو مبحث الواجب المشروط، فتفسير الاستصحاب التعليقى بما ذكره تفسير بما لا يرضى صاحبه.

وأما قوله: «يعتبر فى الاستصحاب الوجودى أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرّر فى الوعاء المناسب له» فإنّه وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ الحكم المعلق على شىء يكون موجوداً قبل تحقّق قيده، فإنّ وجود كلّ حكم بحسبه، فالحكم الفعلى لا يوجد إلّا بعد تحقّق القيد، وأما الحكم التعليقى فيوجد بمجرد جعل الشارع، وإن أبيت عن ذلك فراجع وجدانك هل يمكن لك القول بأنّ ما بعد قول الشارع: «العنب يحرم إذا غلى» وما قبله سواء فى عدم وجود الحكم بالحرمة أصلاً؟ فالحكم التعليقى يكون موجوداً قبل تحقّق الغليان، فلا مانع

وبهذا ظهر ضعف ما أفاده رحمه الله في الهامش من أنّ المنع من جريان الاستصحاب التعليقي لا يتوقف على رجوع الشرط إلى الموضوع وكونه من قيوده - كما لا - محيص عنه - بل يكفي كون الشرط علّة لحدوث النجاسه والحرمة للعنب، فإنّه مع عدم الغليان لا - نجاسه ولا - حرمة أيضاً، لانتفاء المعلول بانتفاء علّته كانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، غاية أنّه في الموضوع يدور بقاء الحكم أيضاً مدار بقاء الموضوع وفي العلّمة يمكن أن يكون علّة للحدوث فقط، فالاستصحاب التعليقي لا - يجرى على كلّ حال (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وجه الضعف أنّ النجاسه والحرمة الفعلية تتوقف على الغليان، لا - النجاسه والحرمة التعليقيه، فإنّهما معلولتان لجعل الشارع لا للغليان، فإذا قال الشارع:

«العنب إذا غلى يحرم وينجس» ثبتت الحرمة والنجاسه التعليقيه وإن لم يغل بعد.

وفي كلام المحقّق النائني رحمه الله مواضع اخر للنظر أعرضنا عنها حذراً من التطويل.

نظريّه الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

والشيخ الأ-عظم رحمه الله حيث ذهب إلى رجوع القيود إلى المادّه أنكر جريان الاستصحاب التعليقي، لأنّ معنى الاستصحاب التعليقي هو استصحاب الحكم التعليقي، وليس لنا حكم تعليقي على مبناه كي نستصحبه.

ص: ٢١٢

ولأجل ذلك سلك في المقام مسلماً آخر، وهو إجراء استصحاب تنجيزي ينتج نتيجة الاستصحاب التعليقي حيث تمسك باستصحاب سبب المعلق عليه للمعلق، أو استصحاب الملازمه بينهما، فنقول: الغليان سبب لحرمة العنب المغلي، وبعد صيرورته زيبياً نشك في بقاء السبب، فيجري استصحابها، أو نقول: حرمة العنب لازم لغليانه، وبعد صيرورته زيبياً نشك في بقاء الملازمه بينهما، فيجري استصحابها(١).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله في الرسائل.

البحث حول نظريه الأنصاري رحمه الله في المسأله

أقول: قد عرفت أن في كون السبب ونحوها مجعولة شرعاً ثلاثة أقوال(٢):

الأول: ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من عدم إمكان جعلها أصلاً، فعليه لا يجرى استصحاب السبب ونحوها كما لا يجرى الاستصحاب التعليقي على زعمه.

الثاني: ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» - وهو الحق - من إمكان جعلها بنحو الاستقلال، بل وقوعه كذلك في لسان الشرع، فإن قوله تعالى: «أَحِيلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» ظاهر في جعل البيع سبباً للملكيه، فإن الحايه فيه ظاهره في الحكم الوضعي لا التكليفي، أي أمضى الله البيع وجعله سبباً للملكيه.

وعليه فلا إشكال في جريان استصحاب السبب ونحوها إلّا أن قولنا: «إن جائك زيد فأكرمه» وقول الشارع: «العنب يحرم إذا غلي» ظاهر في جعل

ص: ٢١٣

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٢٢١.

٢- (٢) راجع ص ١٢٥-١٣٣.

الحكم التكليفي، لا الوضعي، ولا كليهما، وأما لو كانت لنا قضيه شرطيه شرعيه ظاهره في جعل الشرط سبباً للمشروط فلا مانع من جريان استصحابه عند الشك في بقاءه.

وأورد عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأن استصحاب السبب ميثب، إذ لا أثر له إلّا ترتب المسبب عند وجود السبب، وهو حكم العقل، مثلاً لو كان غليان العنب سبباً لحرمة فعند تحقّق الغليان يحكم العقل بترتب الحرمة عليه، فكيف يستصحب السبب عند الشك فيها لأجل أثر عقلي، أو شرعي مترتب عليه؟!

ويمكن الجواب عنه بأن المستصحب إذا كان من المجعولات الشرعيه فقد عرفت (١) أنه يترتب عليه آثاره العقليه والشرعيه المترتبه عليها، كما يترتب عليها الآثار الشرعيه بلا واسطه، ألا ترى أنا لو استصحبنا وجوب صلاه الجمع يترتب عليه وجوب الإطاعه مع كونه حكماً عقلياً؟

الثالث: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله من كون السبب وأمثالها مجعوله تبعاً للتكاليف، فلا يمكنه إجراء استصحابها مع قوله رحمه الله برجوع القيد في القضيه الشرطيه دائماً إلى الماده، لا إلى الهيئه، يعني رجوعه إلى الموضوع، لا إلى الحكم، إذ لا منشأ لانتزاع السبب بناءً على رجوع القيد إلى الماده، فإنّ المولى إذا قال: «إن جائك زيد فأكرمه» ثم صار العبد شاكاً في بقاء وجوب إكرامه عقيب مجيئه لأنه كان صديقاً للمولى عند صدور الحكم ثم زال صداقته، لم يكن المجيء شرطاً لوجوب الإكرام على مذهب الشيخ رحمه الله كي ينتزع سببته له ويجري استصحابها عند الشك في بقاءها.

ص: ٢١٤

إن قلت: لعله قال بمقاله المحقق النائيني رحمه الله من كون الموضوع في مثل هذه القضية مركباً من جزئين، وهما الشرط والمشروط، فكأنه قال: «زيد الجائي يجب إكرامه» والموضوع يكون بمنزلة العله للحكم، فلا إشكال في انتزاع السببه.

قلت: هذا لا يختص بالقضايا التعليقيه، فإن نسبة الموضوع إلى الحكم في القضايا التنجيزيه أيضاً كنسبه العله إلى المعلول، فإن الخمر في قول الشارع:

«الخمر حرام» علمه للحرمة، فكيف خص رحمه الله استصحاب السببه إلى القضايا التعليقيه ولم يقل بجريانها في القضايا التنجيزيه؟

وبالجملة: لا يمكن الجمع بين إنكار الواجب المشروط والحرام المشروط والقول بكون السببه وأمثالها منتزعه عن التكليف وإجراء استصحابها عند الشك في بقائها كما جمع الشيخ الأعظم رحمه الله بين هذه الأمور الثلاثة.

ثم استشكل المحقق النائيني رحمه الله عليه بوجه آخر، وهو أنه لا يمكن تحقق الشك في بقاء السببه عند تمام الموضوع أصلاً، لأنها مقطوع البقاء حينئذ، فلا مجال لاستصحابها، وإن أراد الشك لأجل احتمال النسخ فهو غير الاستصحاب التعليقي (1).

وأجاب عنه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مد ظله» بأن غليان العنب مثلاً وإن كان سبباً في حرمة ولا شك في بقاء الحكم عند تمام الموضوع، ضروره عدم الشك في حرمة العصير العنبي المغلي، إلا أن الشك في العصير الزبيبي، وليس منشأ الشك في نسخ الحكم الأول، بل في أن العنبيه

ص: ٢١٥

هل هي واسطه في الثبوت أو العروض (١)؟ وبعبارة اخرى: إن سبب الغليان للحرمة هل هي مجعوله بنحو تدور مدار العنبيّه أم لا؟ وفي مثله لا يكون الشك في النسخ، ولعمري إن هذا بمكان من الوضوح، تدبر (٢)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

و حاصله: أنّ منشأ الشك هو أنّ عنوان «العنب» - فيما إذا قال الشارع:

«العنب إذا غلى يحرم» - هل اخذ بنحو الموضوعيّة، أى كان واسطه في العروض وتمام الحيشه الدخيله في الحكم بحيث يكون الحكم حدوداً وبقاءً تابعاً له، فينتفى الحكم عند تبدل عنوان «العنب» إلى عنوان «الزبيب»، أو بنحو العليّه والواسطه في الثبوت التي تؤثر في حدوث الحكم لا في بقاءه، فيبقى الحكم حتى فيما إذا تبدل العنبيّه إلى الزبيبيّه.

البحث حول معارضة الاستصحاب التعليقي مع التجيزي

قد اورد على جريان الاستصحاب التعليقي بأنّه معارض دائماً باستصحاب تجيزي، فإذا عرض الغليان على العصير الزبيبي كان استصحاب الحرمة المعلقه على الغليان أثره الحرمة الفعلية بعد الغليان، وهو معارض باستصحاب الحليّه الثابته للعصير قبل الغليان، لأنّه إذا غلى يشك في حليته وحرمة، فيتعارض الأصلان.

ص: ٢١٦

١- (١) الواسطه في الثبوت: هي علّه ثبوت العرض حقيقة لمعروضه، سواء كان العرض قائماً بها أيضاً، كالنار والشمس العلتين لثبوت الحرارة للماء، أم لا، كالحركة التي هي علّه لعروض الحرارة على الجسم. والواسطه في العروض: هي التي يقوم بها العرض حقيقة، وينسب إلى ذبيها عناية ومسامحه من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه، كالسفينه الواسطه في نسبه الحركة إلى الجالس فيها، فإنّ الحركة صفه للسفينه حقيقة، ويتّصف بها من جلس فيها بالعناية والمجاز. م ح - ي.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٦٩.

فأجاب عنه الشيخ الأعظم قدس سره بحكومه الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي (١)، ولم يذكر وجهها.

ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله في المسأله

فقال المحقق الخراساني رحمه الله في تعليقه على الرسائل في بيان وجه الحكومه ما محصّيه له: أنّ الشكّ في الإباحه بعد الغليان مسبّب عن الشكّ في حرمة المعلّقه قبله، فاستصحاب حرمة كذلك المستلزم لنفي إباحته بعد الغليان يكون حاكماً على استصحاب الحليّه، والترتب وإن كان عقليّاً، إلّا أنّ الأثر المترتب على الأعمّ من الحكم الواقعي والظاهري يترتب على المستصحب (٢)، فيكون استصحاب الحرمة حاكماً عليه بهذه الملاحظه.

وبالجملة: إنّ استصحاب الحرمة التعليقيّه يترتب عليه الحرمة الفعلية بعد الغليان وينفي الإباحه بعده، لأنّ نفي الإباحه لازم عقلي للحكم بالحرمة الفعلية، واقعيّه كانت أو ظاهريّه، فيرتفع الشكّ المسببي (٣).

هذا حاصل ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله في التعليقه.

وله قدس سره كلام آخر في الكفايه، فإنّه قال: إن قلت: نعم (٤)، ولكنّه لا مجال لاستصحاب المعلّق، لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض

ص: ٢١٧

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٢٢٣.

٢- (٢) يعنى بهذا ما تقدّم من أنّ المستصحب إذا كان مجعولاً شرعياً - سواء كان متيقناً أو مدلولاً للأماره أو الأصل - يترتب عليه جميع آثاره حتّى العقليّه والعاديّه منها.

٣- (٣) حاشيه كتاب فرائد الأصول: ٢٠٨.

٤- (٤) أى سلّمنا جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه. م ح - ي.

استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حلّيته المطلقة.

قلت: لا يكاد يضرّ استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شكّ في بقاء حكم المعلق بعده، ضروره أنّه كان معنيّ بعدم ما علق عليه المعلق، وما كان كذلك لا يكاد يضرّ ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الاستصحاب، لعدم المضادّه بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاه أصلاً، وقضيّته ذلك انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غايه للحلّيه، فإذا شكّ في حرمة المعلقه بعد عروض حاله عليه شكّ في حلّيته المعنيّاه لا- محاله أيضاً، فيكون الشكّ في حلّيته وحرمة فعله بعد عروضها متّحداً خارجاً مع الشكّ في بقائه على ما كان عليه من الحلّيه والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضيّته استصحاب حرمة المعلقه بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلّيته المعنيّاه حرمة فعله بعد غليانه وانتفاء حلّيته، فإنّه قضيّته نحو ثبوتهما، كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الألباب، فالتفت ولا تغفل كيلاً (١) تقول في مقام التفصّي عن إشكال المعارضه أنّ الشكّ في الحلّيه فعلاً بعد الغليان يكون مسبباً عن الشكّ في الحرمة المعلقه (٢) ، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

بيان ما أراه المحقق الخراساني رحمه الله في الحاشيه والكفايه

ثمّ قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» - بعد نقل هذين الكلامين منه رحمه الله - برجوع ما في الكفايه إلى ما في التعليقه، فإنّه «مدّ ظلّه» قال: والظاهر أنّه

ص: ٢١٨

١- (١) هذه العبارة إلى آخر كلامه في المقام ليست في متن الكفايه، بل في حاشيه منه قدس سره. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٦٨.

يرجع إلى ما فى التعليقه مع تعبير مخلّ وتغيير مضرّ(١).

لكنّ التأمل فى عبارته فى الكفايه التى نقلناها بعينها يعطى خلاف ذلك، فإنّه صرّح فى التعليقه بأنّ الشكّ فى الإباحه بعد الغليان مسبّب عن الشكّ فى حرمة المعلقه قبله، وصرّح فى الكفايه بعدم السببىه والمسببىه بينهما.

بل مراده فى الكفايه أنّ للجنب بعد صدور قول الشارع: «الجنب إذا غلى يحرم» حكّمين: حرمة معلقه على الغليان، وحلّيه مغنايه به، فإذا صار زيباً وشككنا فى بقاء حرمة المعلقه شككنا فى بقاء حلّيته المغنايه أيضاً لا- محاله، ولا- إشكال فى جريان كلا الاستصحابين، لعدم المنافاه بين الحكمين إذا كانا مقطوعين فضلاً عن كونهما ثابتين بالاستصحاب، وقضيّه جريان الاستصحابين حرمة الفعلية بعد الغليان وانتفاء حلّيته، لتحقق غايه الحلّيه، وهى الغليان.

وآين هذا المعنى ممّا ذهب إليه فى التعليقه؟!

وحمل بعض الأعلام أيضاً ما فى الكفايه على غير مراده رحمه الله، فإنّه قال: بيان ما ذكره فى الكفايه بتوضيح منّا: أنّ الحلّيه الثابته للزيب قبل الغليان غير قابله للبقاء ولا- يجرى فيها الاستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه، وذلك لأنّ الحلّيه فى العنب كانت مغنايه بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلقه على الغليان، ويستحيل اجتماع الحلّيه المطلقه مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح، وأمّا الحلّيه فى الزيب فهى وإن كانت متيقّنه، إلّا أنّها مردّده بين أنّها هل هى الحلّيه التى كانت ثابتة للجنب بعينها حتّى تكون مغنايه بالغليان، أو أنّها حادثه للزيب بعنوانه فتكون باقيه ولو بالاستصحاب؟ والأصل عدم حدوث حلّيه

ص: ٢١٩

جديده وبقاء الحلّيه السابقه المغيّاه بالغليان، وهي ترتفع به، فلا تكون قابله للاستصحاب، فالمعارضه المتوهمه غير تامه.

ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث استصحاب الكلّي، من أنّه إذا كان المكلف محدثاً بالحدث الأصغر ورأى بللاً مردّداً بين البول والمنيّ، فتوضّأ، لم يمكن جريان استصحاب كلّي الحدث، لوجود أصل حاكم عليه، وهو أصله عدم حدوث الجنابه وأصله عدم تبدّل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر.

والمقام من هذا القبيل بعينه.

وهذا الجواب متين جداً (1)، إنتهى كلامه.

أقول: هذا البيان مع قطع النظر عن صحّته وسقمه لا يطابق كلامه رحمه الله في الكفايه، إذ لم يكن فيه من أصله عدم حدوث حلّيه جديده عين ولا أثر.

بقي الكلام في صحّته ما سلكه المحقّق الخراساني رحمه الله في المسأله:

نقد ما أفاده رحمه الله في الحاشيه

أمّا كلامه في التعليقه فأورد عليه بأنّ الشكّ في الحلّيه بعد الغليان وإن كان مسبباً عن الشكّ في الحرمة التعليقيّه قبله، إلّا أنّ هذا لا يكفي في الحكمومه وتقدّم الثاني على الأوّل.

توضيح ذلك: أنّ تقدّم الأصل السببي على المسببي في باب الحكمومه إنّما هو لأنّ الأصل الجارى في السبب يرفع الشكّ تعبداً عن المسبب، أي يكون التعبد ببقاء السبب أثره الشرعي هو التعبد بحكم المسبب، وإلّا فلا وجه لتقدّم أحدهما على الآخر.

ص: ٢٢٠

توضيح ذلك: أنا إذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء شكّ في كزّيته وكان كزّاً سابقاً يقع التعارض بدوّاً بين استصحاب كزّيه الماء واستصحاب نجاسه الثوب، وذلك لأجل ضمّ كبرى شرعيّه - أعني «المتنجس إذا غُسل في الكزّ يطهر» - إلى استصحاب الكزّيه، فإنّ استصحاب نجاسه الثوب ينافي ويعارض بدوّاً استصحاب كزّيه الماء بملاحظه ضمّ تلك الكبرى الكليّه الشرعيّه إليه؛ لتضادّ الحكمين، أعني النجاسه المستفاده من استصحاب النجاسه والطهاره المستفاده من الكبرى الشرعيّه، ولو لم تكن تلك الكبرى لم يكن بين الأصلين تعارض أصلاً، لتغاير موضوعهما ومحمولهما، فإنّ موضوع أحدهما هو الماء ومحموله الكزّيه، وموضوع الآخر هو الثوب ومحموله النجاسه.

وبهذا ظهر وجه تقدّم الأصل السببي على المسببي في المثال، وهو أنّ تلك الكبرى الشرعيّه المنضمّه إلى استصحاب الكزّيه ترفع الشكّ تعبدّاً عن المسبّب.

وبعبارة اخرى: يكون التعبد ببقاء السبب أثره الشرعي هو التعبد بحكم المسبّب، فإنّ التعبد ببقاء كزّيه الماء أثره الشرعي طهاره الثوب المغسول به، ولا عكس، إذ ليس لاستصحاب نجاسه الثوب أثر شرعي مبيّن لحكم الماء الذي شكّ في كزّيته، وإن كان له أثر عقلي كذلك، حيث إنّ التعبد بنجاسه الثوب أثره العقلي عدم كزّيه الماء، فتقدّم الأصل السببي إنّما هو بملاك رفعه الشكّ عن المسبّب تعبدّاً، دون العكس.

وسياتى زياده توضيح لذلك إنشاء الله تعالى.

وأما الأصل الجارى في ناحيه السبب في ما نحن فيه - أعني استصحاب الحرمة المعلقه قبل الغليان - فلا يكون له أثر شرعي مبيّن لحكم المسبّب.

وأما عدم الحليّه المترتب على الحرمة الفعليه بعد الغليان المترتب على

الحرمة المعلقة قبله وإن كان مترتباً على الأصل السببي، إلا أنه أثر عقلي مترتب على الأعم من الحكم الواقعي والظاهري (1)، فلا وجه لتقدم الأصل الجارى فى السبب على الجارى فى المسبب.

مسلك الإمام الخميني «مدّ ظلّه» فى المقام

وذهب سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» - كالشيخ رحمه الله - إلى حكمه استصحاب الحرمة التعليقيّه على استصحاب الإباحه، كسائر الحكومات، لأنّ شرط حكمه أصل على آخر أمران: أحدهما: كون أحد الشكّين مسبباً عن الآخر، والثانى: أن يكون جريان الأصل فى السبب رافعاً للشكّ عن المسبب تعبيداً، كما أنّ استصحاب كزيّه الماء يكون حكمه طهاره الثوب المغسول به بحسب الكبرى الشرعيّه من أنّ الكرّ مطهر، فيرفع الشكّ فى أنّ الثوب طاهر أم لا؟

ثمّ إنّه «مدّ ظلّه» ذكر مقدّمتين لإثبات المدعى:

الأولى: أنّ الحكم الشرعى إذا كان معلقاً على شىء صار فعلياً بعد تحقّق ما علّق عليه، وهذا الحكم الفعلى المترتب على التعليقى والترتب عليه كلاهما شرعيان، فإذا قال الشارع: «العنب يحرم إذا غلى» يترتب عليه بعد الغليان

ص: ٢٢٢

١- (١) توضيحه: أنّ استصحاب الحرمة التعليقيّه قبل الغليان يقتضى الحرمة الفعليّه بعده، والحرمة الفعليّه كذلك تقتضى عدم الحليّه، لأنّ عدم الحليّه وإن كان من آثارها العقليّه، إلّا أنّك عرفت أنّ المستصحب إذا كان مجعولاً شرعياً يترتب عليه جميع آثاره، حتّى العقليّه والعاديّه منها. لكنّه مع ذلك لا يرفع الشكّ فى الحليّه وعدمها عن ناحيه المسبب، لما عرفت من أنّ الملاك فى رفع الشكّ عن المسبب هو التبعّد الشرعى بحكمه، لا ما يحكم به العقل بملاحظه الأصل السببي، فليس بين الأصلين تقدّم وتأخّر، بل كلاهما يجريان ويتعارضان ويتساقطان، ثمّ يرجع إلى القواعد الأخر. هذا توضيح كلام هذا المستشكل. م ح - ٥.

حرمة فعلية للعنب، وهذه الحرمة الفعلية وترتبها على الحرمة التعليقية كلاهما شرعيان.

الثانية: أنّ الشك والترديد قائم بطرفين، فإذا شككنا في طهاره شيء مثلاً تارة نعبّر عنه بالشك في طهارته ونجاسته، وأخرى بالشك في الطهاره وعدمها، وثالثه بالشك في النجاسه وعدمها، ولكنّه لا تكون في النفس إلّاحاله ترديديه واحده، والتعبير عنها مختلف، فإذا قام الدليل على طهاره ذلك الشيء ارتفع الترديد رأساً، لزوال أحد طرفيه ولو تعديداً، فإذا كان مفاد أصل هو الطهاره بلسان الأصل السببي يكون رافعاً للشك المتقوم بطرفي الترديد، فيصير حاكماً على الأصل المسببي.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ الشك في بقاء الإباحه الفعلية للعصير الزببي المغلّي مسبب عن بقاء الحرمة الشرعية التعليقيه بالنسبه إلى الزبيب قبل غليانه، ولما كان التعليق شرعياً تكون الحرمة الفعلية بعد الغليان وترتبها على الحرمة التعليقيه قبله كلاهما بحكم الشرع، فترتب الحرمة على العصير المغلّي ليس بعقلي، بل شرعي، فحينئذٍ يقتضى استصحاب الحرمة التعليقيه قبل الغليان الحرمة الفعلية عند فعلية الغليان، فيرفع الشك في الحرمة والإباحه الفعليتين، لأنّ الشك في الحرمة والإباحه متقوم بطرفي الترديد، فإذا كان لسان جريان الأصل في السبب هو التعيد بحرمة المغلّي يرفع الترديد بين الحرمة والحليّه، وهذا معنى حكومه الأصل السببي على المسببي.

فالقول بالفرق بين الأصل التعليقي السببي والتنجيزي المسببي وبين الأصل السببي والمسببي في موارد اخر إن كان لدعوى تعليقيه الأصل وأنّ صيروره التعليق فعلياً عقلي فقد عرفت بطلانها في المقدمه الأولى، وإن كان من جهه أنّ

الحلّيّه والحرمة متضادّتان، فإثبات أحد الضدّين يدفع الضدّ الآخر بحكم العقل، وهذا اللازم وإن كان مترتباً على المستصحب إلّا أنّه لا يصحّ الحكومه، فقد عرفت بطلانه أيضاً آنفاً، لما ذكرنا من أنّ جريان الأصل في التعليق يدفع الشكّ المتقوم بطرفي التردد، لأجل التعبد بأحد طرفي التردد متعيّناً، وهو الحرمة، لأننا قلنا في المقدّمه الثانيه: إذا زال أحد طرفي الشكّ - ولو تعبداً - ارتفع الشكّ، ألا ترى أنّ أصاله بقاء كزّيّه الماء أيضاً لا تدفع نجاسه الثوب المغسول به؟ بل ترفع التردد، بالتعبد بطهارته، ومع ذلك لا يجرى استصحاب النجاسه، لحكومه استصحاب الكزّيّه عليه.

والحاصل: أنّ الحكومه بكلا ركنيها - أعني كون أحد الشكّين مسبباً عن الآخر وكون جريان الأصل في السبب رافعاً للشكّ عن المسبّب تعبداً - موجوده في المقام.

وإن شئت قلت: إنّ استصحاب الحرمة المعلقه على الغليان جارٍ قبل حصوله، ويترتب عليه الحرمة الشرعيّه الفعلية بعد حصوله، وأمّا استصحاب الحلّيّه فلا يجرى إلّا بعد حصول الغليان، إذ لا شكّ فيها قبله، فاستصحاب الحرمة المعلقه الذي هو جارٍ في الآن الأوّل الذي صار العنب زبيباً فيه يترتب عليه الحرمة التنجيزيّة بعد الغليان تعبداً، فلا استصحاب التعليق عين قبل الغليان حكم الزبيب بعده، فهو رافع للشكّ، فلا مجال لاستصحاب الحلّيّه المنجزه، لأنّ موضوعه الشكّ في الحلّيّه، ولا شكّ.

فالإنصاف أنّه لا فرق بين الحكومه في المقام وبين المقامات الأخر(١).

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

ص: ٢٢٤

ويمكن المناقشه في موضع من كلامه، وهو قوله بأن ترتّب الحكم الفعلي الشرعي على الموضوع بعد حصول المعلق عليه شرعي، فإنّه لا- يبعد أن يكون عقلياً، والحكم الفعلي وإن كان شرعياً، كالتعليق، ضروره أنّ الحاكم بالحرمة الفعليه للعنب المغلّي هو الشارع، كما أنّه هو الحاكم بحرمة التعليقه قبل الغليان، إلّا أنّ ذلك لا يوجب أن يكون الترتّب أيضاً شرعياً، ألا ترى أنّنا إذا قلنا بوجوب مقدّمه الواجب يكون وجوبها ووجوب ذبيها كلاهما شرعيين، ولكنّ الملازمه بينهما عقليته، والمقام أيضاً كذلك، فإنّ الشارع إذا قال:

«العنب يحرم إذا غلى» يكشف العقل بعد ملاحظته أنّ العنب بعد الغليان يحرم فعلاً بحكم الشرع.

الحقّ في المسأله

ولكن هذه المناقشه لا تضرّ بمسأله الحكومه، لتحقق ركنيها، إذ لا شكّ في أنّ الشكّ في حليّه الزبيب بعد الغليان مسبّب عن الشكّ في بقاء الحرمة التعليقيه قبله، ولا- شكّ أيضاً في أنّ الاستصحاب السببي يرفع بأثره (1) الشكّ الذي هو موضوع الاستصحاب المسببي تعديداً، لأنّ الترتّب وإن كان عقلياً، إلّا أنّ الحكم الفعلي الذي يرتفع به الشكّ شرعي كما عرفت، فالتعبد ببقاء السبب أثره الشرعي هو التعبد بحكم المسبّب، وهو معنى الحكومه.

والحاصل: أنّ الاستصحاب التعليقي كما هو جارٍ في نفسه، لا يعارضه

ص: ٢٢٥

الاستصحاب التنجيزي، فلا يكون جريانه وعدمه سواء، لحكومته عليه، كما قال الشيخ الأعظم رحمه الله وسيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه

وأما كلامه رحمه الله في الكفايه (١) دفعاً لإشكال المعارضه: ففيه: أنّ القائل بها لا يقول باستصحاب الحليّه المغيّه قبل الغليان ومعارضته لاستصحاب الحرمة المعلقه قبله، حتّى يقال: لا- منافاه بين الحكمين إذا كانا مقطوعين، فضلاً عن كونهما ثابتين بالاستصحاب، بل هو يقول بجريان استصحاب الحليّه المطلقه بعد الغليان ومعارضته لاستصحاب الحرمة المعلقه قبله، ولا شكّ في تنافيهما وتعارضهما بدوّاً، وإن كان أحدهما حاكماً على الآخر بالنظر الدقي.

وأما ما أفاده بعض (٢) الأعلام توضيحاً لكلام المحقق الخراساني رحمه الله فإنّه وإن كان مخالفاً لمراده رحمه الله كما عرفت، إلّا أنّه أيضاً وجه صحيح لحكومته الاستصحاب التعليقي على التنجيزي ويؤيد ما أفاده سيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» من حكومه الأوّل على الثاني.

هذا تمام الكلام في الاستصحاب التعليقي.

ص: ٢٢٤

١- (١) تقدّم نقل كلامه بعينه في ص ٢١٧.

٢- (٢) تقدّم نقل كلامه عيناً في ص ٢١٩.

التنبیه السادس: عنون العلماء - كالشیخ فى الرسائل والمحقق الخراسانى فى الكفايه - هذا البحث بأنه هل ىجرى استصحاب الأحكام الثابته فى الشرائع السابقه التى نشك فى بقائها إلى هذا الزمان أم لا؟

وأما الأحكام الثابته فى شریعتنا فجعلوا استصحابها من المسلمات(١).

ویؤیده ما نقل عن المحدث الأستر آبادی رحمه الله من أن صحه جریان استصحاب عدم النسخ من الضروریات(٢).

ولکنه حیث لم یکن بهذه المشابه من الوضوح - ویمكن أن یجعل أصاله عدم نسخ الأحكام الثابته فى شریعتنا أيضاً مورداً للنقض والإبرام - عدلنا عن البحث على طریقتهم وجعلنا عنوان البحث «استصحاب عدم النسخ» کی یعم استصحاب أحكام شریعتنا أيضاً، سیما أن البحث فى استصحاب أحكام الشرائع السابقه قلیل الجدوى، بل لا فائده فیهِ أصلاً، حیث إن الشیخ الأعظم

ص: ٢٢٧

١- (١) أجب الشیخ - فى فرائد الأصول ٣: ٢٢٦ - والمحقق الخراسانى - فى كفايه الأصول: ٤٧٠ - عن بعض الإشکالات على أصاله عدم نسخ أحكام الشرائع السابقه بالنقض بأصاله عدم نسخ أحكام شریعتنا، وظاهره أن الثانى من المسلمات. منه مدّ ظلّه.
٢- (٢) مصباح الأصول ٣: ١٤٦.

الأنصارى رحمه الله ذكر في ذيل هذا البحث موارد لثمرته ثم رد جميعها وادعى أنّ أحكامها كلّها يستفاد من عموم أو خصوص في الشريعة، فلا نشكّ في حكمها حتّى نحتاج إلى الاستصحاب(١).

شبهه تغاير الموضوع في استصحاب عدم النسخ

وكيف كان، فنقول: اورد على استصحاب عدم النسخ بأنّ الحكم الثابت في حقّ جماعه لا يمكن إثباته في حقّ الآخرين، لتغاير الموضوع، فإنّ الأحكام الثابتة في شريعته موسى عليه السلام مثلاً ثبتت في حقّ من كان موجوداً في ذلك الزمان فقط، والأحكام الثابتة في شريعتنا ثبتت في حقّ من أدرك النبي صلى الله عليه وآله فلو شككنا في بقاء حكم منها في هذا الزمان لا يمكن استصحابه، لتغاير القضية المتيقّنه مع المشكوكه.

كلام الشيخ الأنصارى في الجواب عن الشبهه

وأجاب عنها الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ الحكم ثابت للكلى، كما أنّ الملكيه له في باب الزكاه والوقف العام، حيث لا مدخل للأشخاص فيها(٢).

وفي هذا الجواب بظاهره إشكال واضح، وهو أنّ التكليف وما يستتبعه من الطاعه أو المعصيه والثواب أو العقاب لا يمكن أن يتعلّق بالكلى، لكونه أمراً اعتبارياً غير قابل لتوجه التكليف - الذى هو من الأمور الحقيقيه - إليه، بخلاف مثل الملكيه في باب الزكاه والوقف العام، فإنّها أمر اعتبارى قد يتعلّق بالكلى، كالفقراء، بل قد يتعلّق بما لا يعقل، كالمسجد ونحوه.

ص: ٢٢٨

١- (١) راجع فرائد الأصول ٣: ٢٢٩.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٢٢٦.

فلأجل هذا الإشكال أرجع المحقق الخراساني رحمه الله هذا الجواب إلى ما ذكره، من أن الأحكام ثابتة لعامه أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد على نحو القضايا الحقيقيه، لا لخصوص الأفراد الخارجيه كما هو قضيه القضايا الخارجيه، فمراد الشيخ رحمه الله أيضاً أن الأحكام تعلقت بالأشخاص، سواء كانوا موجودين محققاً أو مقدراً، ولا مدخل لأشخاص خاصه فيها(١).

فلا يرد الإشكال المتقدم على استصحاب عدم النسخ.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول استصحاب أحكام الشرائع السابقه

لكن هاهنا إشكال آخر أورده سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على استصحاب أحكام الشرائع السابقه خاصه (٢)، وهو أنه من الممكن أن يكون المأخوذ في موضوع الحكم الثابت في الشرائع السابقه عنوان على نحو القضيه الحقيقيه لا- ينطبق ذلك العنوان على الموجودين في عصرنا، كما لو اخذ عنوان «اليهود» و «النصارى» فإنّ القضيه وإن كانت حقيقيه، لكن لا ينطبق عنوان موضوعها على غير مصاديقه، ففي قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا» (٣) إلخ كانت القضيه حقيقيه، لكن إذا شكّ المسلمون في بقاء حكمها لهم لا يجرى الاستصحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء وشكّ الأغنياء في ثبوته لهم لا يمكن إثباته لهم

ص: ٢٢٩

١- (١) كفايه الأصول: ٤٧٠.

٢- (٢) لخص الإمام أيضاً البحث في استصحاب الشرائع السابقه وجعله جريانه في شريعتنا من المسلمات. م ح - ي.

٣- (٣) الأنعام: ١٤٦.

بالاستصحاب، وهذا واضح جداً.

ولا- يخفى أنّ مجرد احتمال أخذ عنوان غير منطبق على المسلمين كفى في المنع، للزوم إحراز وحده القضيتين، ولا- دافع للاحتمال في حكم من الأحكام المشكوك في نسخها، لأنّ ظواهر الكتب المنسوخه الرائجه بينهم ليست قابله للتمسك بها مع ورود الدسّ والتغيير عليها، وأصلها الغير المتغير ليس عندهم ولا- عندنا حتّى يعلم أنّ الحكم ثابت للعنوان الكذائي، والقرآن المجيد لم يحكّ العناوين المأخوذه في موضوع أحكامهم الكلّيه كما يظهر بالتأمّل فيما جعلوه ثمره للنزاع تبعاً للمحكّي عن تمهيد القواعد.

فتحصّل ممّا ذكرنا عدم جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقه(١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه «مدّ ظلّه» ملخصاً.

نظريه المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» حول استصحاب عدم النسخ

ثمّ إنّ بعض الأعلام أنكر جريان استصحاب عدم النسخ مطلقاً، حتّى في شريعتنا، وله بيان نظير ما أفاده سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» في ردّ استصحاب أحكام الشرائع السابقه، حيث قال:

وفيه(٢): أنّ النسخ في الأحكام الشرعيه إنّما هو بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم، لأنّ النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل في حقّه سبحانه وتعالى، وقد ذكرنا غير مرّه أنّ الإهمال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول، فإنّما أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان ويعتبره إلى الأبد،

ص: ٢٣٠

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٧٥.

٢- (٢) أي في الجواب عن إشكال تغاير الموضوع بكون الأحكام مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه لا- على نحو القضايا الخارجيه. م ح - ٥.

وإمّا أن يجعله ممتدّاً إلى وقت معيّن، وعليه فالشكّ في النسخ شكّ في سعه المجعول وضيّقه من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور، وكذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة، فإنّ الشكّ في نسخها شكّ في ثبوت التكليف بالنسبة إلى المعدومين، لا- شكّ في بقاءه بعد العلم بثبوتها، فإنّ احتمال البقاء مستحيل في حقّه تعالى، فلا- مجال حينئذٍ لجريان الاستصحاب.

وتوهم أنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة ينافي اختصاصها بالموجودين، مدفوع بأنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة معناه عدم دخل خصوصيّة الأفراد في ثبوت الحكم، لا عدم اختصاص الحكم بحصّه دون حصّه، فإذا شككنا في أنّ المحرّم هو الخمر مطلقاً، أو خصوص الخمر المأخوذة من العنب، كان الشكّ في حرمة الخمر المأخوذة من غير العنب شكّاً في ثبوت التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه، والمقام من هذا القبيل، فإنّا نشكّ في أنّ التكليف مجعول لجميع المكلفين أو هو مختصّ بمدركي زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسبة إلى غير المدركين شكّاً في ثبوت التكليف، لا في بقاءه، فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذٍ إلّا على نحو الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: لو كان هذا المكلف موجوداً في ذلك الزمان لكان هذا الحكم ثابتاً في حقّه، والآن كما كان، لكنك قد عرفت (1) عدم حجّيه الاستصحاب التعليقي.

فالتحقيق: أنّ هذا الإشكال لا- دافع له، وأنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له، فإن كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم، فهو المتّبع، وإلّا فإنّ دلّ دليل من الخارج على استمرار الحكم، كقوله عليه السلام:

ص: ٢٣١

١- (١) راجع مصباح الأصول ٣: ١٣٦.

«حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^(١) فيؤخذ به، وإلّا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ.

فما ذكره المحدّث الأستر آبادي - من أنّ استصحاب عدم النسخ من الضروريات - إن كان مراده الاستصحاب المصطلح، فهو غير تامّ، وإن كان مراده نتيجة الاستصحاب ولو من جهة الأدلّة الدالّة على الاستمرار، فهو خارج عن محلّ الكلام^(٢)، إنتهى كلامه.

نقد نظريّه المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله

ويرد عليه أنّ النسخ وإن كان بمعنى الدفع وانتهاء أمد الحكم، إلّا أنّ من أدرك النبي صلى الله عليه وآله وعمل بحكم في المدينة المنوّره مثلاً ثم سافر إلى بلد بعيد عنها بحيث يشكل عليه زيارته صلى الله عليه وآله ثم شكّ في نسخ ما كان يعمل به في المدينة لا يكون له مرجع إلّا استصحاب عدم النسخ، وليس الشكّ حينئذٍ شكّاً في ثبوت التكليف في حقّه، بل في بقاءه كما هو واضح.

فقوله: «إنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له» ممّا لا أساس له.

هذا بالنسبه إلى من أدرك زمان الحضور.

وأما بالنسبه إلينا فلو كان لنا خطاب عامّ لنا من حيث الأفراد - مثل «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»^(٣) - ولكنّا شككنا في استمراره ودوامه فلا - مانع من جريان استصحاب عدم النسخ أيضاً، إذ الشكّ ها هنا أيضاً في البقاء لا في الحدوث، فإنّ الخطاب عامّ على الفرض والقضيّه حقيقته

ص: ٢٣٢

١- (١) الكافي ١: ٥٨، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ١٩.

٢- (٢) مصباح الأصول ٣: ١٤٨.

٣- (٣) البقره: ١٨٣.

لا خارجيته.

فالحاصل: أنّ أصله عدم النسخ جاريه بالنسبه إلى أحكام شريعتنا، وأما بالنسبه إلى أحكام الشرائع السابقه فلا، للإشكال المتقدم ذكره الذى أفاده سيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه».

بقى هنا إشكالان آخران فى استصحاب أحكام الشرائع السابقه:

كلام المحقق النائيني حول المسأله

الأول: ما أورده المحقق النائيني رحمه الله واعتمد عليه.

وحاصله: أنّ تبدل الشريعه السابقه بالشريعه اللاحقه إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعه السابقه - بحيث لو كان حكم فى الشريعه اللاحقه موافقاً لما فى الشريعه السابقه، لكان الحكم المجعول فى الشريعه اللاحقه مماثلاً للحكم المجعول فى الشريعه السابقه لابقاء له - فيكون مثل إباحه شرب الماء الذى هو ثابت فى جميع الشرائع مجعولاً فى كلّ شريعه مستقلاً، غايه الأمر أنّها أحكام متماثله، فعدم جريان الاستصحاب عند الشكّ فى النسخ واضح، للقطع بارتفاع جميع أحكام الشريعه السابقه، فلا يبقى مجال للاستصحاب، نعم، يحتمل أن يكون المجعول فى الشريعه اللاحقه مماثلاً للمجعول فى الشريعه السابقه، كما يحتمل أن يكون مخالفاً له، وكيف كان، لا يحتمل بقاء الحكم الأول.

وإن كان تبدل الشريعه بمعنى نسخ بعض أحكامها، لا جميعها، فبقاء الحكم الذى كان فى الشريعه السابقه وإن كان محتملاً، إلّا أنّه يحتاج إلى الإمضاء فى الشريعه اللاحقه، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلّا على

ص: ٢٣٣

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في المقام.

نقد ما أفاده النائبي رحمه الله في استصحاب أحكام الشريعة السابقة

ويرد عليه أن نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة وإن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ، إلّا أن الالتزام به بلا موجب، فإنّه لا داعي إلى جعل إباحه شرب الماء مثلاً في الشريعة اللاحقه مماثلّه للإباحه التي كانت في الشريعة السابقة.

وأما ما ذكره من أن بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقه، فهو صحيح، إلّا أن نفس أدلّه الاستصحاب كافيّه في إثبات الإمضاء، وليس التمسك بها من قبيل التمسك بالأصل المثبت، فإنّ الأصل المثبت إنّما هو فيما إذا وقع التعبد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب، وفي المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الإمضاء، فكما لو ورد دليل خاصّ على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقة إلّا فيما علم النسخ فيه، يجب التعيّد به، فيحكم بالبقاء في غير ما علم نسخه، ويكون هذا الدليل الخاصّ دليلاً على الإمضاء، فكذا في المقام، فإنّ أدلّه الاستصحاب تدلّ على وجوب البناء على البقاء في كلّ متيقّن شكّ في بقائه، سواء كان من أحكام الشريعة السابقة، أو من أحكام هذه الشريعة المقدّسه، أو من الموضوعات الخارجيّة، فلا إشكال في استصحاب أحكام الشريعة السابقة من هذه الجهه.

ص: ٢٣٤

الثانى: ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله ثم أجاب عنه.

أمّا الإشكال: فحاصله: أنا نعلم إجمالاً بنسخ كثير من الأحكام التى كانت ثابتة فى الشريعة السابقه، ولا يجرى الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، سيما إذا كان مخالفاً له، سواء كان وجه عدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى لزوم التناقض فى أدلّه الأصول أو استلزامه المخالفه العمليه على اختلاف فيه، كما عرفت فى مبحث الاشتغال(١).

وأمّا الجواب: فهو أنه مدفوع بأنّ محلّ الكلام إنّما هو بعد انحلال العلم الإجمالى بالظفر بمراد النسخ بمقدار المعلوم بالإجمال، فما زاد عليه فهو مشكوك بالشكّ البدوى.

كما أنا نعلم إجمالاً بورود التخصيص على عمومات كثيره، ولكنّه لا يمنع من التمسك بالعموم فى موارد الشكّ فى التخصيص، لانحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمخصّص بمقدار المعلوم بالإجمال(٢).

فلا إشكال فى استصحاب أحكام الشريعة السابقه من هذه الجهه أيضاً.

فالعمده فى منعه هو ما ذكره سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ استصحاب عدم النسخ يجرى بالنسبه إلى أحكام شريعتنا، ولا يجرى بالنسبه إلى أحكام الشرائع السابقه.

هذا تمام الكلام فى استصحاب عدم النسخ.

ص: ٢٣٥

١- (١) راجع ص ٥١ وما بعدها من الجزء الخامس.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٧١.

التنبیه السابع: المشهور بین المحققین اعتبار مثبتات الأمارات دون الأصول، إلا أنهم اختلفوا فى وجه الفرق بينهما.

تحرير محل النزاع

وقبل نقل كلماتهم فى ذلك لابد من تحرير محل البحث، فنقول:

إذا كان المستصحب (١) حكماً شرعياً - كوجوب صلاة الجمعة - يجرى ويكون نتيجته جعل حكم ظاهرى مماثل للحكم الواقعى المشكوك فيه، ويترتب عليه لوازمه العقلية والعادية (٢)، كالأثار الشرعية، لأن موضوع حكم العقل هو الحكم الشرعى، سواء كان واقعياً أو ظاهرياً، فإذا ثبت وجوب صلاة الجمعة يحكم العقل بلزوم الطاعة، سواء كان ثبوته بالقطع أو الأماره المعتبره أو الاستصحاب.

وأما إذا كان من الموضوعات فلا يجرى الاستصحاب إلا بلحاظ ترتب الأثر الشرعى عليه، وإلا فلا ترتب الموضوعات - مع قطع النظر عن آثارها

ص: ٢٣٧

-
- ١- (١) ذكر الاستصحاب من باب المثال، فإن البحث أعم منه ومن سائر الأصول العملية. م ح - ى.
 - ٢- (٢) ويترتب عليه أيضاً الأثار الشرعية المترتبة على تلك اللوازم العقلية والعادية. م ح - ى.

الشرعيه - بالشارع بما هو شارع حتى يحكم بحرمه نقض اليقين المتعلق بها بالشك، فاستصحاب حياه زيد مثلاً إنّما يكون بلحاظ حرمه تزويج زوجته وحرمه التصرف في أمواله ونحو ذلك، ولا- إشكال في ترتب الآثار الشرعيه على الموضوع المستصحب إن لم يكن بينهما واسطه عقليه أو عاديه.

وأما إذا كان له في عرض الأثر الشرعي لازم عقلي أو عادى له أثر شرعي، فهل يترتب عليه هذا الأثر أيضاً أم لا؟

قال المشهور بعدم ترتبه، فلو نذرنا أن نتصدق عشره دراهم عند بلوغ زيد ثمانين عاماً، لا يجرى استصحاب حياته لإثبات بلوغه ثمانين عاماً، فلا يجب علينا التصديق.

وظهر ممّا ذكرنا أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا لم يكن اللازم العقلي والعادى ذا حاله سابقه متيقنه، وإلا فهو بنفسه يكون مجرى الاستصحاب بلحاظ الأثر الشرعي المترتب عليه، ولا يكون حينئذ مثبتاً كما هو واضح.

فانضح بما ذكرنا أيضاً أنّ مرادهم من مثبتات الأصول والأمارات هو اللوازم العقليه والعاديه التي تكون ذات أثر شرعي، وقالوا بعدم حجيتها في الأصول وبحجيتها في الأمارات، ففي المثال السابق لو قامت البيئه على حياه زيد فكما أنّها تثبت حرمه تزويج زوجته يثبت أيضاً بلوغه ثمانين عاماً، فيجب التصديق بعشره دراهم.

هذا ما ذهب إليه المشهور.

وجه حجّيه مثبتات الأمارات دون الأصول

لكنهم اختلفوا فيما هو الفرق بينهما.

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ وجهه إطلاق أدلّه الأمارات، فإنّ الأمارات حاكيه عن مدلولها المطابقي والالتزامى كليهما، ومقتضى إطلاق أدلّتها اعتبارها ولزوم تصديقها فى كلا- المدلولين، فهى حجّه بالنسبه إلى لوازم مؤدّاهها وملزوماته وملازماته، كما أنّها حجّه بالنسبه إلى نفس المؤدّى.

وأما الأصول فلا- إطلاق فى أدلّتها، لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب فيها، وهو آثار نفس المستصحب بلا- واسطه شىء (١).

نقد كلام صاحب الكفايه فى المسأله

وفيه: أنّ الإطلاق والتقييد من أوصاف الأدلّه اللفظيه، فظاهر قوله رحمه الله: «إنّ وجه الفرق إطلاق أدلّه الأمارات دون الأصول» أنّ أدلّه الأمارات مع كونها لفظيه مطلقه تعمّ مدلولها المطابقي والالتزامى كليهما، لتمايمه مقدّمات الحكمه فيها، بخلاف أدلّه الأصول، لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب فيها مع أنّ عدمه من مقدّمات الحكمه، فقوله: «صدّق العادل» مثلاً مطلق دون قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وهذه الدعوى فاسده عندنا، لأنّ الشارع إذا ألزمننا بقبول قول العادل يمكن أن يلزمننا به فى خصوص مدلوله المطابقي فقط، وهو حياى زيد فى المثال، دون لازمه، وهو بلوغه ثمانين عاماً حتّى يترتب عليه أثره الشرعى، أعنى وجوب التصدّق بعشره دراهم.

ص: ٢٣٩

لا يقال: كيف يمكن التفكيك بين الشيء وبين لازمه أو ملزومه أو ملازمه؟

فإنه يقال: نعم، لا- يمكن التفكيك تكويناً، لأننا إذا علمنا أو ظننا بحياه زيد مثلاً علمنا أو ظننا بلوازمه وملزوماته وملازماته لا محاله، ولكنه يمكن تشريعاً، إذ لا مانع من أن يجعل الشارع خبر الثقة مثلاً حجّة لنا في مدلوله المطابقى دون الالتزامى.

فكما أنّ أدلّه الأصول لا إطلاق لها لتحقق القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، كذلك أدلّه الأمارات لو كانت لفظيه.

نعم، إن كان دليلها بناء العقلاء - كما هو التحقيق - كانت معتبره فى مدلولها الالتزامى، كالمطابقى، لأنّ العمل بخبر الثقة مثلاً عند العقلاء لا يكون إلّالاجل الوثوق والاطمينان، وإذا حصل الوثوق بشىء حصل أيضاً بلوازمه وملزوماته وملازماته، لما تقدّم من عدم إمكان التفكيك بينهما تكويناً، فالعقلاء يعملون بخبر الثقة فى كلا مدلوليه، والشارع أمضى بنائهم على ذلك ولم يجعل له حجّيه جديده كما هو الفرض والحقّ.

والحاصل: أنّ دليل حجّيه الأمارات لو كان لفظياً لم يكن مثبتاتها حجّه، لعدم الفرق حينئذٍ بينها وبين الأصول من هذه الجبهه، لأنّ قوله:

«صدّق العادل» مثلاً- جعل خير العادل حجّه، وما أخبر به العادل فى المثال هو حياه زيد، فلا وجه للتعدّى منه إلى لوازمه أو ملزوماته أو ملازماته، لأنّه لم يخبر بها، كما أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» صدر فى مورد القضيّه المتيقّنه والمشكوكه، وهى فى المثال حياه زيد، فلا وجه للتعدّى إلى لوازمها وملزوماتها وملازماتها، لعدم تعلق اليقين والشكّ بها.

وبهذا ظهر ضعف ما قاله المحقق النائيني رحمه الله في المقام، من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات إنّما هو الطريقيه والكاشفيّه، ولازمه حجّيه المثبتات، وفي باب الأصول هو مجرد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، وهو لا يقتضى حجّيتها(١).

وجه الضعف: أنّ طريقيه الأمارات وكاشفيّتها لو كانت مجعوله(٢) تعديداً - كما هو ظاهر كلامه - فغايه ما يدلّ عليه الجعل هو طريقيّتها وكاشفيّتها بالنسبه إلى نفس مؤدّاهما، ألا- ترى أنّه إذا قال مثلاً: «جعلت خبر الثقة طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه» فهو يقتضى أنّ خبر الثقة كاشف عمّا أخبر به، ولا يقتضى طريقيّته وكاشفيّته بالنسبه إلى مثبتات ما أخبر به، لأنّه لم يخبر بها؟

نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

وقال الشيخ الأ-عظم رحمه الله: إنّ الوجه في عدم اعتبار مثبتات الأصول أنّ اللوازم العقليّه والعاديّه ليست تحت جعل الشارع، ووجوب ترتيب الآثار المستفاد من دليل الاستصحاب لا- يعقل إلّا في الآثار القابله للجعل الشرعي، فالمعقول من حكم الشارع بحياه زيد وإيجابه ترتّب آثار الحياه في زمان الشكّ هو الحكم بحرمة تزويج زوجته والتصرّف في ماله، لا حكمه بنموّه ونبات لحيته، لأنّ هذه غير قابله لجعل الشارع، فإذا لم يعقل

ص: ٢٤١

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٤٨٤-٤٩١.

٢- (٢) أي لا إمضاء لبناء العقلاء. م ح - ي.

جعل اللوازم العقليّيه والعاديّيه لم يعقل أيضاً جعل الآثار الشرعيّيه المترتبّه عليها(١).

بيان ما هو الحقّ في المسأله

أقول: والتحقيق يقتضى البحث فى مقامين:

أ - فى ترتّب الآثار الشرعيّيه المترتبّه على اللوازم العقليّيه والعاديّيه، كما إذا نذرنا تصدّق عشره دراهم عند بلوغ زيد عشرين سنه أو عند نبات لحيته، فإذا استصحبنا حياه زيد فهل يثبت لازمه العقلى، وهو بلوغه عشرين سنه، أو العادى، وهو نبات لحيته، ليرتّب عليه أثره الشرعى، وهو وجوب التصدّق أم لا؟

ب - فى ترتّب الآثار الشرعيّيه المترتبّه على اللوازم الشرعيّيه، كما إذا نذرنا التصدّق لو كان التصرف فى مال زيد حراماً حرمه حادثه فى الزمان الحاضر(٢)، فإذا استصحبنا حياه زيد فلا إشكال فى ترتّب لازمه الشرعى، وهو حرمه التصرف فى ماله، فهل يثبت أيضاً أثر هذا اللازم، وهو وجوب التصدّق أم لا؟

وإنما قيدنا الحرمة بحدوثها فى الزمان الحاضر، لأنّ محلّ النزاع - كما قلنا(٣) - فى اللوازم التى لا تكون لها حاله سابقه متيقّنه، وإلّا فكانت اللوازم نفسها مجرى الاستصحاب، وحيث إنّ التصرف فى مال زيد وتقسيمه بين الورثه كان حراماً فى السابق فلا بدّ من فرض حرمه جديده غير ما كان فى السابق حتّى

ص: ٢٤٢

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٢٣٣.

٢- (٢) يعنى زمان استصحاب الحياه. م ح - ى.

٣- (٣) راجع ص ٢٣٨.

تكون من مصاديق محلّ النزاع.

وما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في المقام متين، إلّا أنّه مع بسط الكلام خلط بين المقامين، والحقّ تفكيكهما والبحث في كلّ منهما مستقلاً.

البحث حول الآثار الشرعيّة المترتبه على اللوازم العقليّة والعاديّة

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فيه عدم حجّيته مثبتات الأصول، والسّرّ فيه ما أفاده سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه»:

قال ما حاصله: وأمّا الأصول - وعمدتها الاستصحاب - فالسّرّ في عدم حجّيته مثبتاتها يتّضح بعد التنبيه على أمرين:

أحدهما: أنّ اليقين إذا تعلّق بشيء يكون له لازم وملزوم ويكون لكلّ منها أثر شرعي يصير تعلّق اليقين به موجباً لتعلّق يقين آخر على لازمه ويقين آخر على ملازمه ويقين آخر على ملزومه، لأنّ اليقين صفة قائمه بطرفين: أحدهما: نفس الإنسان، والآخر: هو الشيء المتيقّن، فيتكثّر بتكثّر أحدهما أو كليهما، وحيث إنّ إذا كان شيء متيقناً كان لازمه وملزومه وملزومه أيضاً كذلك لا - محاله - لما قلنا من عدم إمكان التفكيك بينهما تكويناً - فاليقين بالشيء يوجب اليقين بلازمه وملزومه وملزومه، ويترتب آثار جميعها، لأنّ اليقين بكلّ متعلّق موضوع مستقلّ لوجوب ترتيب أثره الشرعي، وإن كان بعض اليقينات معلولاً لبعض آخر.

ثانيهما: أنّ الكبرى الكلّيّة في الاستصحاب، وهي قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»^(١) إمّا أن يكون المراد منها هو إقامة المشكوك فيه مقام

ص: ٢٤٣

١- (١) وسائل الشيعه ١: ٢٤٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

المتيقن في ترتيب الآثار، فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه - كما هو الظاهر من الشيخ - وإما أن يكون المراد منها إبقاء اليقين في اعتبار الشرع وإطاله عمره وعدم نقضه بالشك، لكونه أمراً مبرماً لا ينقض بما ليس كذلك، فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشك هو التعمد ببقاء اليقين الطريقي في مقام العمل، كما هو المختار.

وكيف كان، فلا- يترتب على الاستصحاب آثار اللوازم العقلية والعادية، لأنها ليست آثاراً للمتيقن، بل تكون آثار لوازمه، فعدم ترتبها ليس نقض المتيقن (1) بالمشكوك فيه، ولا نقض اليقين (2) بالشك حتى يحرم بمقتضى «لا تنقض اليقين بالشك» فإذا نذرنا التصديق عند بلوغ زيد عشرين سنة مثلاً ثم استصحبنا حياته فالأثر الشرعي لا يكون للمتيقن، أعني الحياه، بل للازمه، أعني بلوغه عشرين سنة، فالذي تعلق به اليقين لا- يكون ذا أثر شرعي، وما يكون ذا أثر لم يتعلق به اليقين، فكيف يشمله دليل الاستصحاب مع أن عنوانه نقض المتيقن بالمشكوك فيه على رأى الشيخ، ونقض اليقين بالشك على ما اخترناه؟

وأما ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من عدم تحقق الإطلاق في أدله الأصول فغير صحيح، لأننا لا نحتاج إليه بعد خروج المثبتات منها تخصيماً، لعدم شمول عنوان الدليل - أعني «نقض اليقين بالشك» - لها، لأن بلوغ زيد عشرين سنة مثلاً ليس له حاله سابقه وجوديه متيقنه، بل عدمه كان متيقناً، فلا- يعمه دليل الاستصحاب حتى يترتب عليه أثره، أعني وجوب التصديق،

ص: ٢٤٤

-
- ١- (١) هذا ناظر إلى مذهب الشيخ رحمه الله. م ح - ي.
 - ٢- (٢) هذا ناظر إلى مذهب الأستاذ نفسه «مدّ ظلّه». م ح - ي.

نعم، حياه زيد كانت متيقنه، إلمأن الأثر ليس أثراً لها، بل هو أثر لازمها كما قلنا آنفاً، فقلوله: «لا تنقض اليقين بالشك» مطلق عندنا، وعدم شموله للمثبتات إنما هو لعدم شمول عنوانه لها، لا لوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب بعد شمول العنوان.

وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أن الوجه في عدم اعتبار مثبتات الأصول عدم قابليته للوالم العقلية والعاوية للجعل الشرعي، فإنه وإن كان صحيحاً في نفسه، إلمأنه لا يرتبط بالمقام، لأن المثبتات لا تكون حجة ولو فرضنا إمكان جعل اللوالم شرعاً، وذلك لأن عنوان دليل الأصل لا يعمها كما عرفت (١).

البحث حول الآثار الشرعية المترتبة على اللوالم الشرعية

وأما المقام الثاني: فلا بد قبل شروع البحث فيه من ذكر مثال تقريباً للأذهان:

مثل له سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مد ظله» باستصحاب عداله زيد، فإنها ذات أثر شرعي، وهو جواز قبول شهادته، وهذا الأثر الشرعي له أيضاً أثر شرعي، وهو أنه إذا شهد برؤيه هلال شوال عند الحاكم وضم إليه شاهد آخر فبحكم الحاكم يثبت عيديه الغدو يحرم الصوم ويجب أو يستحب صلاه العيد (٢).

ويمكن المناقشه في هذا المثال بأن محل النزاع - كما قلنا - فيما إذا لم يكن للزم حاله سابقه متيقنه، وإلّا جرى الاستصحاب فيه نفسه، والمثال

ص: ٢٤٥

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٧٨.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٢.

من هذا القبيل، لأنَّ عداله زيد إذا كانت متيقنه سابقاً فجواز قبول شهادته أيضاً كان متيقناً، فيجوز الاستصحاب فيه ويترتب عليه أثره الشرعى بلا واسطه شىء أصلاً.

والمثال الصحيح للمقام: هو استصحاب مطهره ماء كان مطهراً سابقاً، والآن نشك في بقاء مطهرته، فإنَّ أثرها أنَّ اليد المتنجسه المغسوله به تصير طاهره، وهذا أثر شرعى يترتب عليه أثر شرعى آخر، وهو طهاره الثوب الملاقى لهذه اليد، أى عدم تنجسه بها، فطهاره اليد التى هى أثر لمطهره الماء ليست ذات حاله سابقه متيقنه، بل نجاستها كانت متيقنه، فلا يرد على هذا المثال ما أوردناه على مثال سيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه العالى».

وكيف كان، فالإيراد على المثال ليس بمهمّ بعد وضوح محلّ النزاع، فلنشرع فى بيان ما هو الحقّ فى المسأله، فنقول:

لا فرق فى عدم شمول أدلّه الأصول للآثار مع الواسطه بين أن تكون الواسطه لازماً عقلياً أو عادياً وبين أن تكون لازماً شرعياً، لأنَّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» كما لا يشمل فى مثال استصحاب الحياه بلوغ زيد عشرين سنه، لعدم تعلق اليقين به، فلا يترتب عليه وجوب التصدّق، فكذلك لا يشمل فى مثال استصحاب المطهره طهاره اليد المغسوله بالماء الذى شكّ فى بقاء مطهرته، لعدم تعلق اليقين بها أيضاً، فلا يترتب عليه طهاره ملاقى اليد، وطهاره ملاقى اليد ليست أثراً للمستصحب - أعنى مطهره الماء - بل هى أثر للازمه الشرعى، فإذا استصحبنا مطهره الماء يترتب عليه طهاره اليد المغسوله به بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا طهاره ملاقى اليد، لعدم كونها أثراً لنفس المستصحب كما هو واضح، فلا يثبتها دليل الاستصحاب.

والحاصل: أنّ ما قلنا في باب اللوازم العقليّة والعاديّة يجرى هاهنا أيضاً طابق النعل بالنعل.

امتناع إثبات الموضوع بالحكم

ويرد في المقام إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ دليل الأصل لا يمكن أن يتكفّل أثر الواسطة إذا كانت شرعيّة، لأنّ الواسطة يكون تحقّقها بنفس التعبد، ولا يمكن أن يكون الدليل المتكفّل للتعبد بالواسطة متكفّلاً للتعبد بأثرها، لأنّ الواسطة متقدّمة على أثرها، لكونها موضوعاً له، فلا بدّ من جعل الواسطة والتعبد بها أولاً وجعل أثرها والتعبد به في الرتبة المتأخّره عن الجعل الأوّل، ولا يمكن أن يكون الجعل الواحد والدليل الفارد متكفّلاً لهما، للزوم تقدّم الشيء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم.

وهذا الإشكال لا يرد على ما إذا كانت الواسطة عقليّة أو عاديّة كما هو واضح. ولا يمكن الجواب عنه بما تقدّم في مسأله حجّيه الخبر الواحد.

توضيحه: أنّ هذا الإشكال نظير ما سبق في شمول أدلّه حجّيه خبر الثقة الأخبار مع الواسطة، وتقريبه - كما تقدّم هناك (1) - أنّ الخبر إذا كان بلا واسطة، كإخبار زواره مثلاً عن الباقر عليه السلام فلا إشكال في شمول قوله: «صدّق العادل» له، وأمّا إذا كان مع الواسطة، كإخبار محمّد بن مسلم عن زواره عن الباقر عليه السلام فلا يمكن أن يشمله دليل حجّيه خبر العادل، لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم، لأنّ دليل الحجّيه لا بدّ من أن يجعل خبر محمّد بن مسلم حجّه أولاً ليثبت خبر زواره تعبداً ويكون موضوعاً تعبدياً

ص: ٢٤٧

لنفس دليل الحجّيه، فيجعله حجّه في الرتبة المتأخّره، وهذا تقدّم الشيء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم، وهو محال.

وقد اجيب عن الإشكال هناك بوجوه ثلاثه:

أحدها: أنّ قوله: «صدّق العادل» قضيه حقيقته أو طبيعته تنطبق على كلّ مصداق وجد منها، ولو كان مصداقاً تعبدياً، فإذا أخبرنا محمّد بن مسلم بخبر زراره عن الباقر عليه السلام فلا بدّ من وجوب تصديق محمّد بن مسلم ابتداءً، لأنّه مصداق حقيقى لقوله: «صدّق العادل» ثمّ يتولّد منه قول عادل آخر، وهو خبر زراره، فيصير مصداقاً تعبدياً له، فيشمل الإخبار مع الواسطه كما يشمل الإخبار بلا واسطه.

الثانى: أنّ أدلّه حجّيه خبر الثقة وإن لم تشمل الأخبار مع الواسطه حقيقه، إلّا أنّ العرف يحكم بإلغاء الخصوصيه، فخير محمّد بن مسلم حجّه لنا، لأنّه خبر بلا- واسطه فرضاً، فيشمله قوله: «صدّق العادل» وبه يثبت خبر زراره تعبدياً، ويثبت حجّيته بإلغاء الخصوصيه.

الثالث: أنّنا نعلم بأنّ المناط فى وجوب تصديق العادل هو كونه عادلاً موثقاً به، وحيث إنّ هذا المناط موجود فى الأخبار مع الواسطه أيضاً فلا بدّ من حجّيتها وإن كان الدليل قاصراً عن شمولها.

ولا يمكن الجواب عن الإشكال بهذه الوجوه فى ما نحن فيه.

أمّا الأوّل: فلاّ أنّ جريان قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فى مثال استصحاب مطهريه الماء لا يستلزم أن يكون طهاره اليد متيقنه سابقاً مشكوكه فعلاً، فلا يتولّد من استصحاب مطهريه الماء مصداق آخر للاستصحاب ولو تعبداً.

وأما الثاني والثالث: فلأنّ الأساس في إلغاء الخصوصيّة وتنقيح المناط هو الاشتراك، والاشتراك موجود في الأخبار مع الواسطه، فإنّ خبر محمّد بن مسلم وخبر زراره كلّ منهما قول عادل موثوق به، بخلاف المقام، لعدم وجه اشتراك بين مطهريه الماء وطهاره اليد، فإنّ الأوّل ذو حاله سابقه متيقّنه وجوديّة، بخلاف الثاني، لأنّ اليد لم تكن ظاهره في السابق، بل كانت نجسه.

وجه ترتّب الآثار الشرعيّه بلا واسطه ومع الواسطه الشرعيّه على المستصحب:

إن قلت: بناءً على ما ذكرت لم يبق فرق بين الآثار المترتبه على الوسائط الشرعيّه وغيرها، بل الإشكال على الأوّل أكثر، لاشتراكهما في إشكال، واختصاص الأوّل بإشكال آخر كما ذكرت.

قلت: نعم، لا فرق بينهما من حيث الاستفاده من دليل الأصل، لكن هاهنا أمر آخر موجب للزوم الأخذ بآثار اللوازم الشرعيّه وإن كانت مع ألف واسطه شرعيّه دون غيرها.

وتوضيحه يحتاج إلى مقدّمه، وهي أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال في الكفايه بأنّ قضيّه قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو جعل حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام وجعل حكم مماثل لحكم المستصحب في استصحاب الموضوعات (1).

نقد ما أفاده صاحب الكفايه في الموضوع المستصحب

وفيه: أنّ دليل الاستصحاب في استصحاب الموضوعات لا يقتضى جعل حكم مماثل، بل قضيّته التعيّد ببقاء الموضوع فقط، والحكم يستفاد من دليل

ص: ٢٤٩

شرعى آخر، فإذا استصبحنا خمريه مایع لا یقتضى دلیل الاستصحاب إلا التعمد ببقاء خمريته، وأما حرمة فهى تستفاد من قوله: «الخمر حرام» لكونه مصداقاً تعدياً للخمر.

والشاهد على ذلك أن الاستصحاب قد یرى فى موضوع مع كونه فاقداً للحکم فى ذلك الآن، مثل استصحاب عداله زيد قبل دخول وقت الصلاة، فإن أثره جواز الاقتداء به بعد دخول الوقت، فأین الحکم المماثل فى زمن الاستصحاب، حتى یقال: قضیه أخبار الباب جعل حکم مماثل لحکم المستصحب فى استصحاب الموضوعات؟

وبالجملة: لا فرق بین دلیل حجیه الاستصحاب ودلیل حجیه البینه فى ذلك، فكما أن البینه إذا قامت بخمريه مایع ثبتت الخمريه بها فقط ولا یقتضى دلیل حجیتها حکم ذلك المایع، بل یستفاد حکمه من قوله: «الخمر حرام» فكذلك إذا استصبحنا خمريته، فإن الوجدان لا یرى فرقاً بین البینه و بین الاستصحاب إلا فى كون الأول أماره والثانى أصلاً.

على أن القاعده أيضاً تقتضى ذلك، لأن أخبار الاستصحاب - كما قلنا كراراً - لا تدل بالمطابقه إلا على حرمة نقض اليقین بالشك، والمتيقن والمشكوك فى المقام هو الموضوع لا الحکم.

نعم، جریان الاستصحاب فى الموضوع إنما هو بلحاظ أثره الشرعى كما قلنا سابقاً، إذ الشارع بما هو شارع لا يتعدى بقاء موضوع ليس له أثر شرعى.

والحاصل: أن جریان الاستصحاب فى الموضوعات لا یقتضى إلا التعمد ببقائها، وأما آثارها الشرعيه - وإن كانت آثاراً بلا واسطه - فالدلیل الدال

عليها غير أخبار الاستصحاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ أساس الإشكال في المقام إنّما هو عدم إمكان شمول أخبار الاستصحاب الآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم الشرعيه، لعدم شمول عنوانها إياها أولاً، ولزوم تقدّم الشيء على نفسه ثانياً، ونحن أيضاً نسلّم ذلك، إلّا أنّنا نقول: إذا جرى الاستصحاب في الموضوع بمقتضى أخبار الباب يترتب عليه أثره الشرعي بمقتضى دليل آخر، ولو كان الأثر أيضاً ذا أثر شرعي يترتب عليه بمقتضى دليل ثالث، وهكذا، مثلاً- إذا استصحبنا خمريه مایع يترتب عليه الحرمة، ولو كان لحرمة الخمر أيضاً أثر شرعي - كارتداد منكرها فرضاً، لكونها من ضروريات الدين مثلاً - يترتب عليها هذا الأثر، لكن دليل الاستصحاب لا يتكفل إلاً التعبد ببقاء خمريه المایع، لكنّ المایع يصير بعد جريان استصحاب خمريته موضوعاً تعديداً لدليل حرمة الخمر، وإذا ثبتت حرمة يتحقق موضوع دليل ارتداد منكرها، فترتب كلّ من الآثار إنّما هو بدليل خاصّ به، لا بدليل الأصل، حتّى يلزم الإشكال.

بقي هنا امور ينبغي التنبيه عليها:

آثار اللوازم العقلية والعادية

الأول: أنّ ما ذكرنا يختصّ بآثار اللوازم الشرعيه فقط، وأمّا اللوازم العقلية والعادية إذا كانت لها آثار شرعيه فلا يمكن ترتيب آثارها لأجل جريان الأصل في ملزومها، لأنّ الأثر لا يترتب إلّا بعد ثبوت موضوعه إمّا بالوجدان، أو بالبينه، أو بالتعدي، واللوازم العقلية والعادية فاقده لجمعيتها، فإنّما إذا استصحبنا حياه زيد لم نعلم ببلوغه ثمانين عاماً مثلاً ولم تقم بينه على ذلك، وهذان واضحان، وأمّا التعبد فلا أنّ دليله - أعني «لا تنقض اليقين بالشك» -

ص: ٢٥١

لا- يجرى إلغافى الحياه، وأمرا بلوغه ثمانين عاماً فلم يكن متيقناً، فلا- يجرى الاستصحاب فيه، بل عدمه كان متيقناً ومجرى الاستصحاب.

فالفرق بين اللوازم الشرعيه وبين اللوازم العقليه والعاديه أنّ الأولى تترتب على المستصحب بدليل شرعى غير دليل الاستصحاب، والثانيه فاقده لهذا الدليل، فترتب آثار الأولى دون الثانيه.

آثار ملازمات المستصحب وملزوماته

الثانى: أنّ المستصحب إذا كان موضوعاً ذا أثر شرعى، يترتب عليه، ولو كان لأثره أيضاً أثر شرعى، يترتب هذا الأثر أيضاً على موضوعه - أعنى على الأثر الأول - وهذا ما أثبتناه آنفاً.

فهل يترتب على الموضوع المستصحب أثر ملازمه وملزومه أيضاً إذا كان له ملازم أو ملزوم ذو أثر شرعى أم لا؟

ولا يخفى عليك أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا كان الملازم من الموضوعات.

وأمراً إذا كان حكماً شرعياً فلا إشكال فى ترتبه وترتب أثره بمقتضى الملازمه، كما أنّ البحث فيما إذا كانت الملازمه عقليه، لأنّها لو كانت شرعيه فلا ريب فى ثبوت الملازم باستصحاب الملازم، فيترتب عليه أثره.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا يثبت بالاستصحاب آثار ملازم المستصحب ولا آثار ملزومه، لأنّ الاستصحاب لا يجرى فيهما، مع أنّ الآثار لهما لا للمستصحب.

نعم، لو كان لهما حاله سابقه متيقنه يجرى الاستصحاب فيهما ويترتب عليهما آثارهما، لكنّه خارج عن محلّ البحث.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ ما يترتب على استصحاب الموضوع إنّما هو

آثاره الشرعيه، سواء كانت بلا واسطه أو مع واسطه أو وسائط شرعيه، وأما الآثار المترتبّه على ملزوماته أو ملازماته أو لوازمه العقلية أو العاديه فلا ترتب عليه.

الآثار المترتبّه على المستصحب مع الوسائط الخفيه

الثالث: أنه إذا كانت الوساطه بين المستصحب والأثر الشرعي خفيه يجرى الاستصحاب ويترتب عليه الأثر، والمراد من خفاء الوساطه أن العرف - ولو بالنظر الدقيق(1) - لا يرى وساطه الوساطه في ترتب الحكم على الموضوع المستصحب ويكون لدى العرف ثبوت الحكم من غير واسطه، وإنما يرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مترتباً على الوساطه، وإن كان مترتباً على ذى الوساطه عرفاً.

ومثل لذلك سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» مثلاً لا يخلو من المناقشه، إلا أنه يقرب المطلب إلى الأذهان.

قال «مدّ ظلّه»: مثاله أن الشارع إذا قال: «حرّم عليكم الخمر» يكون الموضوع للحرمة هو الخمر عرفاً، لكنّ العقل يحكم بأن ترتب الحرمة على الخمر لا- يمكن إلا لأجل مفسده قائمه به تكون تلك المفسده علّه واقعيه للحرمة، ثم لو فرض أن العقل اطّلع على جميع الخصوصيات الواقعيه للخمر وحكم

ص: ٢٥٣

١- (١) فإنّ للعرف نظرين: نظر مسامحي، كحكمه على الحنطه التي فيها قطعات يسيره من الطين اليابس ويكون مجموعها مأه منّ بأنّ الحنطه مأه منّ، فإنّ هذا نظر مسامحي، لأنّه يرى قطعات الطين، إلاّ أنّه لا يعتدّ بها، لكونها قليله جداً، ونظر دقّي، كحكمه على ما بقى في الثوب من أثر الدم بعد زوال جرمه بال غسل بأنّه لون لا دم، فإنّه نظر عرفي دقيق، لأنّنا إن سألناه عن حكمه هل تسامح فيه؟ قال: لا- إنّي لا- أرى الدم في الثوب أصلاً، والذي بقى فيه لا- يكون إلاّ لوناً حقيقه، لكنّ العقل يحكم بكونه دمًا، لاستحاله انتقال العرض عنده، فالعرف له نظران: مسامحي ودقّي، وليس للعقل إلاّ نظر واحد. منه مدّ ظلّه.

بالدوران والترديد أنّ العله الواقعيه للحرمة هي كونها مسكره مثلاً، فيحكم بأن إسكار الخمر عله لثبوت الحكم بالحرمة، ثمّ يحكم بأن موضوع الحرمة ليس هو الخمر بحسب الملاكات الواقعيه، بل الموضوع هو المسكر بما أنّه مسكر، ولمّا كان هو متّحداً في الخارج مع الخمر يحكم بحرمتها بحسب الظاهر، ولكنّ الموضوع الواقعي ليس إلماحيثيه المسكريه، لأنّ الجهات التعليليه هي الموضوعات الواقعيه لدى العقل، فإذا علم أنّ مايعاً كان خمراً سابقاً وشكّ في بقاء خمريته فلا إشكال في جريان استصحاب الخمريه وثبوت الحرمة له.

ولا يصحّ أن يقال: إنّ استصحاب الخمريه لا يثبت المسكريه التي هي موضوع الحكم لدى العقل إلّبالأصل المثبت، لأنّ ترتّب الحرمة إنّما يكون على المسكر أوّلاً- وبالذات وعلى الخمر ثانياً وبالواسطه، وذلك لأنّ الواسطه عقليه خفيه لا- يراها العرف واسطه، وليس المراد بخفاء الواسطه أنّ العرف يتسامح وينسب الحكم إلى الموضوع دون الواسطه مع رؤيتها، لأنّ الموضوع للأحكام الشرعيه ليس ما يتسامح فيه العرف، بل الموضوع للحكم هو الموضوع العرفي حقيقه ومن غير تسامح.

والسرّ في كون الموضوع للأحكام الشرعيه هو الموضوع العرفي لا- العقلي أنّ الشارع لا- يكون في إلقاء الأحكام على الأئمّه إلّا كسائر الناس ويكون في محاوراته وخطاباته كمحاورات بعض الناس بعضاً، فكما أنّ المقتن العرفي إذا حكم بنجاسه الدم لا يكون موضوعها إلّما يفهمه العرف، كذلك الشارع بالنسبه إلى قوانينه الملقاه إلى العرف (1).

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه» ملخصاً.

ص: ٢٥٤

وهو متين، إلّا أنّ مثاله لا يخلو من المناقشه كما أشرنا إليه؛ لأنّ الواسطه التي هي الإسكار لها حاله سابقه متيقّنه وجوديه، مع أنّ محلّ النزاع - كما عرفت - إنّما هو فيما إذا لم تكن الواسطه كذلك، وإلّا جرى الاستصحاب فيها ويترتب عليها أثرها من دون شبهه المثبته ولو كانت واسطه جليّه يراها العرف.

فأتضح ممّا ذكرنا إلى هنا أمران: أ - أنّ المراد بالواسطه الخفيّه ما يدركه العقل ولا يدركه العرف حتّى بالنظر الدقّي، ب - أنّ السرّ في جريان الاستصحاب وترتب الأثر عليه إذا كانت الواسطه خفيّه أنّ الشارع في محاوراته وخطاباته يكون كسائر الناس في محاوراتهم وخطاباتهم، فإنّ الخطابات الشرعيّه ملقاه على العرف، فلا بدّ من أخذ معانيها منه، فإذا حكم بعدم الواسطه بين الحرمة والخمر كان متّبعا ولا يلتفت إلى حكم العقل بتحقيق الواسطه.

نقد كلام الشيخ رحمه الله فيما ذكره مثالا لخفاء الواسطه

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم رحمه الله ذكر لخفاء الواسطه مثالين، مع أنّ الواسطه في كليهما من قبيل الوسائط الجليّه التي يدركها العرف ويكون الأصل فيها مثبتاً كما ستعرف.

الأول: استصحاب رطوبه النجس لإثبات نجاسه ملاقيه.

فإنّه «أعلى الله مقامه» قال: إنّ تنجس الملاقي لا يكون إلّا لأجل سرايه النجاسه إليه وتأثره عن النجاسه الرطبه، إلّا أنّ السرايه واسطه خفيّه لا يدركها العرف، فإنّه يحكم بأنّ نجاسه الملاقي أثر ملاقاته للنجس الرطب

من غير واسطه(١).

وفيه: أنه إن أراد أن العرف لا يدرك السرايه بالنظر المسامحي فغير مفيد، وإن أراد أنه لا يراها حتى بالنظر الدقي فغير صحيح.

الثاني: استصحاب عدم هلال شؤال أو بقاء شهر رمضان لإثبات كون الغد أول شؤال وعيداً ليرتب عليه أحكام يوم العيد الذي هو أول شؤال، من حرمة الصوم فيه ووجوب صلاه العيد أو استحبابها ونحو ذلك.

فإنه رحمه الله قال: هذه الأحكام وإن كانت آثاراً لأول شؤال، إلا أن العرف يراها آثاراً لعدم دخول شؤال في الأمس الذي شك في كونه آخر رمضان أو أول شؤال، فاستصحاب بقاء رمضان وعدم دخول شؤال وإن كان لازمه العقلي كون الغد عيداً، إلا أن هذا اللازم واسطه خفيّه لا يراها العرف، فيرتب آثارها على الملزوم عندهم بلا واسطه(٢).

أقول: هذا مثال يكثر الابتلاء به، فإن اليوم الذي شك في أنه هل هو آخر ذي القعدة أو أول ذي الحجه من هذا القبيل، فالشيخ رحمه الله يجرى استصحاب عدم دخول ذي الحجه لإثبات تاسعه وعاشره ليرتب عليهما آثارهما من وجوب الوقوف بعرفات والمشعر ونحو ذلك.

لكن فيه ما في المثال الأول، لأن أوليه شؤال مثلاً التي هي الواسطه بين الحكم والمستصحب ليست ممّا لا يدركه العرف ولا يراه واسطه.

نعم، لو كانت الأوليه مركبه من كون اليوم الحاضر جزءاً للشؤال وعدم

ص: ٢٥٦

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٢٤٤.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٢٤٥.

كون الأمس جزءاً له لا يمكن إثباتها بالوجدان والأصل، فإنّ الجزء الأوّل مقطوع به، لأنّ المشكوك فيه هو كون اليوم الحاضر أوّل شوال أو ثانيه، وأما جزئته له فهو معلوم لنا، والجزء الثاني - أعنى عدم كون الأمس جزءاً لشوال - مدلول الاستصحاب، فلو كانت الأوّليه مركبه منهما يمكن إثباتها كي يترتب عليها أثرها.

لكنّه مجرد فرض، إذ الأوّليه أمر بسيط يعبر عنه بالمبدئيه، وكونها مركبه ممّا ذكر واضح الفساد.

فحينئذٍ بقي الإشكال فى الأحكام المترتبه على اليوم الأوّل أو العيد أو اليوم التاسع والعاشر فى أعمال الحجّ، وكذا سائر الأحكام المتعلقه بعناوين الأيّام.

ولقد تصدّى بعضهم (١) لدفع الإشكال بما لا يخلوا عن غرابه، وهو الالتزام بأنّ اليوم الأوّل فى موضوع الأحكام غير اليوم الأوّل الواقعى، فإنّه عباره عن يوم رؤيه الهلال أو اليوم الواحد والثلاثين من الشهر الماضى، فالمراد من ثامن ذى الحجّه هو الثامن من رؤيه الهلال أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من ذى القعدة، سواء كان مطابقاً للواقع أو لا.

ولا يخفى ما فيه، فإنّه مخالف للضرورة عند جميع المسلمين، فما من مسلم إلّا ويعلم بالضرورة أنّ عيد الفطر هو اليوم الأوّل من شوال وعيد الأضحى هو اليوم العاشر من ذى الحجّه، وأنّ موضوع الأحكام هو اليوم الأوّل الواقعى والعاشر الواقعى، والشاهد على هذا أنّ أحداً من المسلمين لو صام يوم الشكّ ثمّ تبين كونه أوّل شوال تأسف.

ص: ٢٥٧

١- (١) الظاهر أنّه المحقق النائينى «أعلى الله مقامه». راجع فوائد الأصول ٤: ٤٩٩. م ح - ى.

طرق ثبوت أول الشهر عند المسلمين

وقال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» دفْعاً للإشكال:

لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ بناء المسلمين من صدر الإسلام إلى الآن على ترتيب آثار العيديّه على يوم رؤيه الهلال ويجعلون يوم الرؤيه أو يوم بعد يوم الشكّ أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من الشهر السابق يوم (١) الأوّل وثانيه الثاني وهكذا، لا من جهة أنّ موضوع الحكم الشرعي غير الموضوع الواقعي، فإنّه ضروري البطلان، بل لأنّ هذا حكم ظاهري ثابت من الصدر الأوّل إلى الآن من غير إشكال في جميع الطبقات.

وبالجملة: لا- إشكال في أنّ الشهر والعيد ويوم النحر وغير ذلك من الأيام في موضوع الأحكام ليس إلّا الأيام الواقعيّه، كما لا إشكال في أنّ بناء المسلمين على العمل بالظاهر وترتيب آثار الواقع على اليوم الواحد والثلاثين من رؤيه هلال شهر شعبان أو شهر رمضان وترتيب آثار الأوّل عليه والثاني على ما بعده وهكذا (٢)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه» ملخصاً.

خاتمه

يذكر فيها مطالب:

في حجّيه آثار العنوان المنطبق على المستصحب

الأوّل: أنّ القدر المتيقّن من جريان الاستصحاب في الموضوعات ما إذا كان الأثر الشرعي لنفس الموضوع المستصحب بلا واسطه أصلاً، فإذا قال المولى:

ص: ٢٥٨

١- (١) «اليوم الأوّل» صحيح ظاهراً. م ح - ي.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٦.

«أكرم زيدا» فلا- إشكال في جواز استصحاب بقاء زيد لترتب وجوب الإكرام عليه، كما أنه لا- إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيها إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على لازمها أو ملزومها أو ملازمها كما تقدم.

إنما الإشكال فيما إذا كان الأثر لعنوان منطبق على المستصحب، فهل يجرى الاستصحاب فيه أم لا؟

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في ذلك

قال المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية: إن كان العنوان ذاتياً من ذاتيات المستصحب - كالنوع والجنس والفصل - جرى الاستصحاب، فإن الأثر يكون لنفس المستصحب حقيقة حيث لا يكون العنوان الكلي موجوداً إلا بوجود أفراد.

وأما إذا كان من عوارضه، فإما أن يكون من قبيل الخارج المحمول - كالملكيه والغصبيه - أو من قبيل المحمول بالضميمه - كالسواد والبياض (١) - فيجرى الاستصحاب في الأول دون الثاني، وذلك لأن الملكيّه والغصبيّه ونحوهما امور اعتباريّه وانتزاعيّه (٢) لا- وجود لها إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعها ومحلّ اعتبارها، فالأثر يكون حقيقة لمنشأ الانتزاع ومحلّ الاعتبار، فاستصحاب الفرد لترتيبه لا- يكون بمثبت، بخلاف مثل السواد والبياض، فإن لهما وجوداً حقيقياً خارجياً، فلا يجرى استصحاب معنونهما ليرتب عليه

ص: ٢٥٩

-
- ١- (١) من هنا يعلم أنّ مراده ب «الخارج المحمول» هو الأمور الانتزاعيّه والاعتباريّه التي لا- وجود لها في الخارج إلا بمنشأ انتزاعها ومحلّ اعتبارها، و ب «المحمول بالضميمه» هو الأعراض المتأصله التي لها حقيقه خارجيه. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) التعبير ب «الانتزاع» ليس بجيد، إذ الملكيّه ونحوها من الأمور الاعتباريّه لا الانتزاعيّه. منه مدّ ظلّه.

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد نظريته الشيخ رحمه الله في المقام

ونسب إلى الشيخ الأعظم رحمه الله أن ظاهر كلامه في الرسائل عدم حجّيه الاستصحاب في جميع هذه الصور، حيث قال: لا فرق فيما ذكرنا بين كون العنوان الذي يكون واسطه متّحد الوجود مع المستصحب أو مغايره(٢).

وفيه: أنه يستلزم إنكار حجّيه الاستصحاب في الموضوعات رأساً، لأنه لا يكون لنا حكم شرعى إلا أن متعلّقه عنوان كلى.

نقد كلام صاحب الكفايه في المقام

وأما ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فللبحث عنه مقامان:

المقام الأوّل: فيما ذكره أولاً- من أن العنوان إذا كان منتزعاً من مرتبه ذات المستصحب - كالنوع والجنس والفصل - يجرى الاستصحاب ويترتب عليه أثر العنوان، ولا يكون بمثبت.

ويرد عليه أن الأصل المثبت لا يكون إلّا ترتيب الأثر على المستصحب بواسطة عقليته، والمقام من هذا القبيل، حيث إنك تجرى الاستصحاب في الفرد وترتب عليه أثر العنوان الكلى المنطبق عليه.

ودعوى أن الأثر يكون للفرد حقيقة، لعدم وجود الكلى في الخارج إلّا

ص: ٢٦٠

١- (١) كفايه الأصول: ٤٧٤.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٢٣٥.

بوجوده غير مسموعه، لما عرفت سابقاً (١) من أنّ استصحاب الفرد لا يغنى عن استصحاب الكلّي وبالعكس، فإذا تعلق حكم على الإنسان فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت آثار الإنسان، لأنّ حيثيه الإنسانيه في عالم الاعتبار وتقدير موضوعيه الموضوع للأحكام غير حيثيه الفرديّه، وإن كان الفرد متّحداً مع الطبيعي خارجاً، ولأجل لحاظ حيثيه في عالم تقدير موضوعيه الموضوع قلنا بعدم اتّحاد موضوع الحرمة والوجوب فيما إذا صلّى في الدار المغصوبه، فإنّ متعلّق الوجوب هو عنوان الصلاه، ومتعلّق الحرمة هو عنوان الغصب، ولا يسرى حكم أحدهما إلى الآخر وإن اتّحدا خارجاً.

فما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله دفعاً لإشكال المثبتيه غير تامّ.

كلام المحقّق الخوئي في دفع الإشكال ونقده

وسلك بعض الأعلام طريقاً آخر لدفعه، وهو أنّ قوله: «الخمير حرام» مثلاً، قضيه حقيقيه، لا طبيعته، فمعناه «كلّ مايع وجد وكان خميراً فهو حرام» فمتعلّق الحكم هو الوجودات الخارجيه وأفراد الخمير، فإذا استصحبنا بقاء خمريه مايع يترتّب عليه الحرمة، لأنّها أثره، لا أثر كلّي الخمير.

نعم، لا دخل للخصوصيات الفرديّه - مثل كونه في هذا الزمان أو في ذلك الظرف أو مصنوع هذا الشخص - في تعلق الحكم به (٢).

وفيه: أنّه خلاف ظاهر الأدلّه الشرعيه، فإنّ ظاهرها أنّ الطبايع هي موضوعات الأحكام لا المصاديق الخارجيه، إذ اللام في مثل قوله: «الخمير

ص: ٢٤١

١- (١) راجع ص ١٤٩.

٢- (٢) مصباح الأصول ٣: ١٧١.

حرام» للجنس لا للاستغراق، والمراد من مدخولها - أعنى «خمر» - أيضاً طبيعه الخمر وماهيتها، لا أفرادها الخارجيه.

الحق في دفع الإشكال

وقال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» لدفع إشكال المثبته ما حاصله:

أن هاهنا اموراً ثلاثة: أحدها: عنوان الكلّي بما أنه كلّي، كالإنسان، والثاني:

عنوان الفرد الذي يتحد معه خارجاً ومختلف اعتباراً وحيثه، كزيد، والثالث:

عنوان الكلّي المتحقّق في الخارج المتشخّص في العين، كالإنسانيه المتحقّقه في الخارج في ضمن أحد أفرادها، ويجرى الاستصحاب في الأوّل والثالث لترتيب آثار العنوان الكلّي دون الثاني، أمّا في الأوّل فلا ينبغي الإشكال فيه، إذ الأحكام في لسان الأدلّه وإن تعلّقت بالعناوين الكلّيه بما أنّها كلّيه، إلّا أنّ العرف يحكم بسرابتها إلى العناوين المتحقّقه في الخارج المتشخّصه في العين، فإذا قال الشارع: «الخمر حرام» كان الموضوع هو الخمر بعنوانها الكلّي، إلّا أنّ الحكم يسرى عند العرف إلى مصداقها الخارجى، لأنّ العناوين الطبيعيه موجوده بوجود المصاديق عندهم، فإذا شكّ في بقاء خمره مايع يستصحب بقائه ويترتب عليها أثرها، وهو الحرمة والنجاسه.

وبالجملة: فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلّي، كاستصحاب بقاء زيد عند الشكّ في بقائه لترتيب آثار الإنسان عليه، واستصحاب بقاء المايح الخارجى عند الشكّ في بقائه لترتيب آثار الخمر عليه، وبين استصحاب العنوان المنطبق على الخارج، كاستصحاب إنسانيه زيد مثلاً- وخمره هذا المايح لترتيب آثار الإنسان والخمر عليهما، فالثاني يجرى، لأنّه استصحاب نفس العنوان المتحقّق في الخارج، فهو كاستصحاب نفس الكلّي لترتيب آثاره، وأمّا

الأول فلا يجرى عندنا(١)، لكونه مثبتاً، لأنّ بقاء زيد يلزم عند العقل بقاء الإنسان، وبقاء المايح الخارجى يلزم عنده بقاء الخمر، فترتيب الآثار لا يكون بلا واسطه، بل بواسطه الملازمه العقليّه، فيكون مثبتاً(٢).

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام، وهو دقيق متين.

المقام الثانى: فيما ذكره صاحب الكفايه من التفصيل بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمه، فقال بجريان الاستصحاب فى الأول دون الثانى.

وفيه - مع قطع النظر عن صحّه تفسير الخارج المحمول بالأعراض الاعتباريّه، والمحمول بالضميمه بالأعراض الحقيقّيّه، وعدمها(٣) - إشكال مهمّ أوردّه عليه بعض الأعلام، وهو أنّه إن أراد من هذا التفصيل أنّ استصحاب الفرد يجرى فى الأول لترتيب آثار الكلّي عليه دون الثانى، فهو باطل؛ لأنّ الاستصحاب كما يجرى فى ملكيه زيد لمال لترتيب آثار الملكيه من جواز تصرّفه فيه وعدم جواز تصرّف الغير فيه بدون إذنه، فكذلك إذا شكّ فى بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمه، كعداله زيد مثلاً، فباستصحاب هذا الفرد تترتب آثار مطلق العداله، كجواز الاقتداء به ونحوه، فلا وجه للفرق بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمه فى ذلك.

وإن كان مراده أنّ الاستصحاب يجرى فى منشأ الانتزاع ويترتب عليه أثر الأمر الانتزاعى الذى يكون لازماً له على فرض بقائه فيما إذا كان هذا الأمر

ص: ٢٤٣

١- (١) وإن كان قضيه كلام المحقّق الخراسانى وبعض الأعلام جريانه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٧.

٣- (٣) راجع - للاطلاع على فساد هذا التفسير - الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٨.

الانتزاعى اعتبارياً، لا فيما إذا كان له حقيقه وما يازاء خارجى، فهو مثبت فى كليهما، بل هو من أوضح مصاديق الأصل المثبت، فإذا علمنا بوجود جسم فى مكان، ثم علمنا بوجود جسم آخر فى أسفل من المكان الأول، مع الشك فى بقاء الجسم الأول فى مكانه، لم يكن ترتيب آثار فوقيته على الجسم الثانى باستصحاب وجوده فى مكانه الأول، فإنه من أوضح أنحاء الأصل المثبت، وكذلك لا يمكن إثبات زوجيه امرأه خاصه لزيد مع الشك فى حياتها، وإن علم أنها على تقدير حياتها تزوجت به يقيناً (١).

القول فى استصحاب الجزء والشرط وعدم المانع

المطلب الثانى: قال المحقق الخراسانى رحمه الله: لا تفاوت فى الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه، كالتكليف وبعض أنحاء الوضع، مثل الملكيه والزوجيه والحريه والرقيه ونحوها، أو بمنشأ انتزاعه، كبعض أنحاء (٢)، كالجزئيه والشرطيه والمانعيه، فإنه أيضاً ممّا تناله يد الجعل شرعاً، ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه، ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً كما لا يخفى (٣).

أقول: هذا كلام متين، لكنّه رحمه الله فرّع عليه جواب إشكال فى المقام، مع أنه لا يكون متفرعاً عليه.

حاصل الإشكال: أنه لا يمكن جريان الاستصحاب فى الشرط أو الجزء

ص: ٢٤٤

١- (١) مصباح الأصول ٣: ١٧١.

٢- (٢) أى بعض أنحاء الوضع. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٤٧٤.

أو المانع، لأنها لا تكون من المجعولات الشرعيه، ولا من الموضوعات التي لها أثر شرعى.

وحاصل الجواب: أنّ الاستصحاب يجرى فيها لترتب الشرطيه والجزئيه والمانعيه عليه، لأنها آثار شرعيه لها ولو كان جعلها بتبع جعل منشأ انتزاعها، فلا إشكال فى استصحاب بقاء الوضوء مثلاً لترتيب شرطيته للصلاه(1).

نقد كلام صاحب الكفايه فى ذلك

ويرد عليه أنّ الأثر المترتب على المستصحب لابدّ من أن يكون مشكوكاً فيه، كما أنّا إذا شككنا فى بقاء خمريه مايع شككنا فى حرمه هذا المايح أيضاً، والمقام ليس كذلك، لأننا لا نشكّ فى بقاء شرطيه الوضوء للصلاه، فإنّه معلوم لنا، والمشكوك هو بقاء الوضوء.

نعم، لو احتملنا نسخ شرطيته لها لكان الشكّ فى بقاء الشرطيه، لكنّه لا يرتبط بالمقام كما لا يخفى.

إشكال مهمّ فى استصحاب بقاء الشرط

ويشكل أيضاً استصحاب بقاء الشرط أو عدم المانع ليرتّب عليه كون المأمور به مقيّداً بالشرط أو بعدم المانع، فإذا شككنا فى بقاء الوضوء أو فى كون الثوب الذى لبسناه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه يشكل استصحاب الوضوء لإحراز وقوع الصلاه مع الوضوء، واستصحاب عدم لابسئيه غير المأكول لإحراز كون الصلاه بلا مانع، لأنّ وقوع الصلاه مع الوضوء لازم

ص: ٢٤٥

عقلی للمستصحب، فيكون الأصل مثبتاً، وهكذا استصحاب عدم المانع.

بل لو قلنا بحجّيه الأصل المثبت لم يكن أيضاً لوقوع الصلاه مع الوضوء أثر شرعى كى يترتب على الاستصحاب، لأن موافقه الأمر الموجبه لسقوطه لازم عقلى له، لا أثر شرعى.

فعلى هذا استصحاب بقاء الشرط يكون مثبتاً، مع أنّا لو قلنا بعدم جريانه للزم خروج مورد الصحيحه الأولى والثانيه لزاره، فإنّ مورد الأولى هو الوضوء، لأنّه عليه السلام قال: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» (١) ومورد الثانيه طهاره الثوب، لأنّه عليه السلام قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» (٢) ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» (٣) وكلاهما - أعنى الوضوء وطهاره الثوب - شرطان للصلاه.

على أنّ القول بعدم جريان استصحاب الشرط مخالف للفتاوى أيضاً.

هذه مشكله مهمّه، وملخصها أنّا لو قلنا بجريان الاستصحاب فى الشرط يكون مثبتاً، ولو قلنا بعدم جريانه للزم خروج مورد الصحيحتين ومخالفه الفتاوى.

على أنّهم قالوا بجريان استصحاب مثل الوضوء دون استصحاب مثل عدم لابسّه غير المأكول، ولا يتضح وجه الفرق بينهما.

ولا- يمكن أن يقال: إنّ الطهاره من شرائط المصلّى لا الصلاه، وعدم المأكوليه من موانع الصلاه بحسب الأدلّه، فإحراز طهاره المصلّى بالاستصحاب

ص: ٢٤٤

١- (١) وسائل الشيعه ١: ٢٤٤، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

٢- (٢) يعنى: من طهاره ثوبك. م ح - ي.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٣: ٤٦٦، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

يكفى لصحة صلاته، لكن استصحاب عدم لابسية المصلي غير المأكول لا يثبت تقيد الصلاة بعدم كونها مع المانع إلبالأصل الميث.

وذلك لأن لسان روايات شرطيه الطهاره هو شرطيتها للصلاه، كما أن لسان روايات مانعيه ما لا يؤكل لحمه هو مانعيها لها، من دون فرق بينهما، فكيف يمكن دعوى كون الوضوء شرطاً للمصلي دون الصلاه؟!

هذا مضافاً إلى أن شرطيته للمصلي لا يكون لها معنى محصل، لأنه إن اريد أنه شرط للمصلي بما هو مصلي فمعناه أنه شرط للصلاه، وإن اريد أنه شرط لذات المصلي فلا يمكن تصوّره، إذ لا معنى للقول بأن الوضوء شرط لزيد مثلاً، على أنه لو كان كذلك للزم صحة الصلاه مع عدم الطهاره ولو عمداً، ولم يلتزم به أحد.

جواب الإمام الخميني مدّ ظلّه عن الإشكال

وقال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» دفعاً لإشكال الميثيه ما حاصله:

أنّ الميزان في التخلّص عن الأصل الميث أن يصير المستصحب مندرجاً تحت كبرى شرعيه، فإذا استصحب الطهاره الخبيثه أو الحديثه يصير الموضوع مندرجاً تحت الكبرى المستفاده من قوله: «لا صلاه إلباطهور»^(١)، فإنّ المستفاد منه أن الصلاه متحقّقه بالطهور بعد حفظ سائر الجهات.

وبعباره اخرى: لا إشكال في استصحاب الوضوء مثلاً، لأنه وإن لم يكن حكماً شرعياً إلاّ أنه ذو أثر شرعي، وهو قوله: «لا صلاه إلباطهور» لأنّ معناه أن الصلاه تتحقّق مع الطهور، فتحقّق الصلاه مع الطهور أثر شرعي

ص: ٢٤٧

١- (١) وسائل الشيعه ١: ٣٦٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١ و ٦.

مترتب على استصحاب الوضوء (١).

ثم أورد على نفسه أن مثل قوله: «لا- صلاة إلا بطهور» إنما هو في مقام جعل شرطية الطهور للصلاة أو الإرشاد إليها، لا في مقام الإخبار عن أمر خارجي، وهو تحقق الصلاة إذا كانت مع الطهور (٢).

وهذا الإيراد متين لا جواب عنه، وإن كان «مدّ ظلّه» أراد أن يجيب عنه.

وبالجملة: كلام سيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» مع اضطرابه لا يدفع إشكال المثبتية في المقام.

التحقيق في جواب الإشكال

والحق في الجواب أن يقال: إن إشكال المثبتية ناشٍ عن الالتزام بلزوم كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، ولا وجه للالتزام به، لعدم ورود آية أو روايه على ذلك (٣)، وإنما التزموا به لأن الاستصحاب الذي جعله الشارع حجّة لا بدّ من أن يكون مرتبطاً بالشارع بما هو شارع، فما لا يكون حكماً شرعياً ولا ذا أثر شرعي - كالجدار - لا يجرى الاستصحاب فيه، لعدم كونه مربوطاً بالشارع، فتمام الملاك في صحّحه الاستصحاب وعدمها هو كونه مربوطاً بالشارع وعدمه، وكما يحصل الارتباط بكون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي قد يحصل بأمر ثالث أيضاً، واستصحاب الشرط إنما يجرى لتوسعه دائره الشرطية، فهو مرتبط بالشارع.

ص: ٢٤٨

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٩.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) ولذا صرح بعدم لزوم كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي بعض من التزم به، كالمحقق الخراساني رحمه الله، فإن في كلامه تضاداً كما سيحيىء الإشارة إليه في الصفحة ٢٧٢. منه مدّ ظلّه.

توضيح ذلك: أن قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» يدل على كون الطهارة شرطاً للصلاة، وظاهره أن الشرط منحصر في الطهارة الواقعيه القطعيه ولا يشمل الطهارة الاستصحابيه، فإذا ضمنا إليه قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» كان شارحاً له وموسعاً لدائرته الشرط ليشمل الطهارة الاستصحابيه.

والحاصل: أن الاستصحاب تارة يجرى لكون المستصحب حكماً شرعياً، وأخرى لكونه ذا أثر شرعي، وثالثه لأمر آخر، كتوسعه دائره الشرط في المقام، وبكل واحد منها يحصل ارتباطه بالشارع ويخرج عن كونه مثبتاً.

ويمكن أن يقال: بعض الشروط - مثل الطهارة عن الحدث التي كانت مورد الصحيحه الأولى، وطهاره الثوب عن الخبث التي كانت مورد الصحيحه الثانيه - حكم شرعي وضعي، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه مع قطع النظر عن الجواب الذي ذكرناه آنفاً.

لا يقال: مورد الصحيحه الأولى هو الوضوء، لا الطهارة، فلا يكون حكماً شرعياً وضعياً.

فإنه يقال: لا- يتصور الشك في بقاء الوضوء، لأن الغسلتين والمسحيتين انعدمت قطعاً، فلا- يتصور الشك فيها حتى يجرى استصحابها، فالمراد بالوضوء إنما هو الطهارة الحاصله منه التي تكون باقية إلى عروض أحد النواقض.

وبالجملة: يمكن دفع الإشكال عن مورد الصحيحتين بأن الطهارة عن الحدث والخبث حكم شرعي وضعي، فلا- مانع من استصحابها.

لكن الجواب الصحيح الذي يقطع الإشكال من أصله هو ما قدمناه (1) آنفاً،

ص: ٢٤٩

١- (١) لا- يقال: كيف جعلتم استصحاب وجود الشرط الذي هو من الأصول شارحاً وحاكماً على دليل الشرطي الذي هو من الأمارات؟ فإنه يقال: الحاكم هو دليل الاستصحاب، أعني قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» لا نفس الاستصحاب، فالحاكم أيضاً أماره، كالمحكوم. منه مدّ ظلّه.

لأنّ البحث في جميع الشروط، لا في الطهاره عن الحدث والخبث خاصّه، مع أنّ بعضها - كالأستقبال - أمر خارجي تكويني، لا حكم شرعي.

كلام المحقق الخوئي في حلّ الإشكال

وقال بعض الأعلام دفعاً للإشكال: والذي ينبغي أن يقال في دفعه أنّ الإشكال المذكور إنّما نشأ ممّا هو المعروف بينهم من أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه مجعولاً شرعياً أو موضوعاً لمجعول شرعي، فيتوجّه حينئذٍ الإشكال في جريان الاستصحاب في الشرط، لعدم كونه مجعولاً بالجعل التشريعي، وليس له أثر جعلي.

والتحقيق في الجواب: أنّه لا- ملزم لاعتبار ذلك، فإنّه لم يدلّ عليه دليل من آيه أو روايه، وإنّما المعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب قابلاً للتعيّد، ومن الظاهر أنّ الحكم بوجود الشرط قابل للتعيّد، ومعنى التعيّد به هو الاكتفاء بوجوده التعبدي وحصول الامتثال، فإنّ لزوم إحراز الامتثال وإن كان من الأحكام العقليه، إلّا أنّه معلق على عدم تصرّف الشارع بالحكم بحصوله، كما في قاعدتي الفراغ والتجاوز، فإنّه لو لا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتى به المكلف فيما إذا كان الشكّ بعد الفراغ، أو بعد التجاوز، لحكم العقل بوجوب الإعادته، لإحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، لكنّه بعد تصرّف الشارع وحكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به ارتفع موضوع حكم العقل، لكونه مبيّناً على دفع الضرر المحتمل، ولا يكون هناك احتمال

ضرر، فكذا الحال في المقام، فإن معنى جريان الاستصحاب في الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالي في مقام الامتثال بالتعبّد الشرعي، فلا محذور فيه أصلاً، وتكون حال الاستصحاب حال قاعده الفراغ والتجاوز في كون كلّ منهما تصرّفاً من الشارع، غاية الأمر أنّ الاستصحاب لا يختصّ بمقام الامتثال، فيجرى في ثبوت التكليف تارة، وفي نفيه اخرى، وفي مقام الامتثال ثالثه، بخلاف قاعده الفراغ والتجاوز، فإنّها مختصّه بمقام الامتثال(1)، إنتهى كلامه.

نقد نظريه المحقق الخوئي «مدّ ظله» في المقام

وهذا الكلام وإن كان صدره الذي ذكره تمهيداً للجواب صحيحاً، إلّا أنّ ما ذهب إليه من أنّ معنى التعبّد بوجود الشرط هو الاكتفاء بوجوده التعبّدي في مقام الامتثال ليس بصحيح، لأنّ التعبّد بوجود الشرط في خصوص مقام الامتثال من غير أن يكون له دخل بمقام الجعل لا- يكون معقولاً، إذ معناه أنّ قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» لا يوسّع دائره الطهور بحسب مقام الجعل بحيث يشمل الطهور الاستصحابي، بل يوسّع دائرته بحسب مقام الامتثال فقط، ومقتضاه أن يكون المراد بالطهور في قوله: «لا صلاحه إلّا بطهور» خصوص الطهور الواقعي، مع حكمه في قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» بكفايه الطهور الاستصحابي في مقام الامتثال، والجمع بينهما غير معقول.

وكذا الكلام في قاعدتي الفراغ والتجاوز، لأنّنا إذا شككنا بعد الفراغ من الصلاه في إتيان الركوع وعدمه لا يمكن للشارع أن يحكم بصحّه الصلاه في

ص: ٢٧١

مقام الامتثال من دون أن يتصرّف في مقام الجعل، إذ معناه أنّ صلاه من شكّ في إتيان الركوع بعد الفراغ مقبوله مع أنّ الركوع يكون جزءاً وركناً مطلقاً حتّى مع الشكّ في إتيانه بعد الفراغ، والجمع بينهما محال، لأنّ جزئيته المطلقة تقتضى بطلانها لو كانت في الواقع بلا ركوع، فكيف يحكم بمقبوليتها وصحتها؟!

فلابدّ من أن تكون قاعده الفراغ شارحه لدليل الجزئيه، بأنّ الركوع لا يكون جزءاً للصلاه بالنسبه إلى من شكّ في إتيانه بعد الفراغ منها.

فالحقّ هو الجواب المختار المتقدّم ذكره.

القول في استصحاب بقاء المانع أو عدمه

ويجرى أيضاً استصحاب بقاء المانع كما يجرى استصحاب بقاء الشرط، لأنّ دليل الاستصحاب كما يوسّع دائره الشرط يوسّع دائره المانع أيضاً.

ولكن لا- يجرى استصحاب عدم المانع، لأنّ عدم المانع لا- يكون حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعي ولا يكون مربوطاً بالشارع من جهه اخرى، مثل توسعه دليل آخر أو تضييقه، فلو قلنا بجريان الاستصحاب فيه يكون مثبتاً.

القول في الاستصحابات العدميه

المطلب الثالث: قال المحقّق الخراساني رحمه الله: لا فرق في المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون وجود الحكم أو عدمه، فكما يجرى استصحاب الوجوب يجرى أيضاً استصحاب عدم الوجوب، وكما يجرى استصحاب الخمرية لترتيب الحرمة عليه يجرى أيضاً استصحاب عدم الخمرية لترتيب

عدم الحرمة، ضروره أنّ أمر نفي الحكم بيد الشارع، كثبوته.

وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس ما دلّ على اعتبار كون المستصحب حكماً أو موضوعاً يترتب عليه حكم بعد صدق نقض اليقين بالشكّ برفع اليد عنه، كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح (١).

وهذا كلام متين، وإن كان مغايراً لما صرّح به في غير موضع من كلامه من لزوم كون المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعى.

ثمّ فرّع عليه إشكالاً على الشيخ الأعظم، لكنّ البحث فيه قليل الجدوى، فلا نطيل بذكره.

توضيح حول عدم ترتّب الآثار غير الشرعيّة على المستصحب

المطلب الرابع: قال المحقّق الخراساني رحمه الله: لا يذهب عليك أنّ عدم ترتّب الأثر الغير الشرعى ولا الشرعى بوساطه غيره من العادى أو العقلى بالاستصحاب إنّما هو بالنسبه إلى ما للمستصحب واقعاً (٢)، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلّا أثره الشرعى الذى كان له بلا-واسطه أو بوساطه أثر شرعى آخر حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبه إلى ما كان للأثر الشرعى مطلقاً، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإنّ آثاره - شرعيّه كانت أو غيرها - تترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، وذلك لتحقّق موضوعها حينئذٍ حقيقه، فما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب

ص: ٢٧٣

١- (١) كفايه الأصول: ٤٧٥.

٢- (٢) يعنى: للمستصحب بوجوده الواقعى، لا للأعمّ منه ومن وجوده الاستصحابى. م ح - ي.

الموافقه وحرمة المخالفه واستحقاق العقوبه أو غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهه ولا ارتياب (١)،
إنتهى كلامه رحمه الله.

وهو صحيح بحسب الظاهر كما أشرنا إليه كراراً (٢).

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسأله

لكن أورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه مبنيّ على التسامح، لأنّ حرمة المخالفه ووجوب الموافقه واستحقاق العقوبه كلّها من آثار الحكم الواقعي عقلاً، وأمّا الأحكام الظاهريّه فليست (٣) في موافقتها ولا مخالفتها من حيث هي شيء، لأنّها أحكام طريقيّه للتحفّظ على الواقع، فخطاب «لا- تنقض» كخطاب «صدّق العادل» مثلاً ليس من الخطابات النفسيه التي يحكم العقل بوجوب موافقتها وحرمة مخالفتها من حيث هي، ولا- يكون في موافقتها ثواب ولا- في مخالفتها عقاب إلّا انقياداً وتجزيّاً، وإنّما يحكم العقل بلزوم الإتيان بمؤدّيّاتها، لكونها حجّه على الواقع، فيحكم العقل من باب الاحتياط بلزوم موافقتها، لا لكونها أحكاماً ظاهريّه، بل لاحتمال انطباقها على الواقع، فاستحقاق العقوبه إنّما هو على مخالفه الواقع، لا الحكم الظاهري (٤)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

هذا تمام الكلام في الأصل المثبت وفروعه.

ص: ٢٧٤

١- (١) كفايه الأصول: ٤٧٥.

٢- (٢) راجع ص ٢٠٧ و ٢١٤.

٣- (٣) «ليس» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

٤- (٤) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩١.

التنبيه الثامن: قال المحقق الخراساني رحمه الله: إنه قد ظهر ممّا مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك، لكنّه لا يخفى أنّه لا بدّ أن يكون كذلك بقاءً، ولو لم يكن كذلك ثبوتاً، فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك - أي حكماً أو ذا حكم - يصحّ استصحابه، كما في استصحاب عدم التكليف، فإنّه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا- ذا حكم، إلّا أنّه حكم مجعول فيما لا- يزال، لما عرفت من أنّ نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاءً (١)، وذلك لصدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عنه والعمل كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً ووضوح عدم دخل أثر الحاله السابقه ثبوتاً فيه وفي تنزيلها بقاءً، فتوهم اعتبار الأثر سابقاً كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم فاسد قطعاً (٢).

إنتهى كلامه رحمه الله، وهو صحيح متين.

ص: ٢٧٥

١- (١) وذلك مثل الشكّ في حياه الولد عند موت الوالد، فيستصحب بقائها كذلك ليرتّب عليه انتقال تركه الوالد إليه، فإنّ انتقال التركة لم يكن أثراً لثبوت حياته، إلّا أنّه أثر لبقائها عند موت والده كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٧٤.

فى أصله تأخر الحادث

أصله تأخر الحادث

إشاره

التنبیه التاسع: إذا شككنا فى أصل تحقق حكم أو موضوع فلا إشكال فى جریان استصحاب عدمه، وأما إذا شككنا فى تقدمه وتأخره بعد القطع بتحقيقه وحدوثه فى زمان فتارةً: يلاحظ التقدم والتأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، وأخرى: بالإضافة إلى حادث آخر.

فينبغى البحث فى مقامين:

لحاظ التقدم والتأخر بالنسبه إلى أجزاء الزمان

المقام الأول: فيما إذا لوحظ التقدم والتأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، كما إذا شككنا فى أن موت زيد هل حدث يوم الخميس أو الجمعة، فهل يجرى الاستصحاب فيه أم لا؟

أقول: لا إشكال فى استصحاب عدم تحققه فى الزمان الأول وترتيب آثاره، وأما آثار تأخره عن الزمان الأول فلا تترتب، لكون الاستصحاب بالنسبه إليها مثبتاً، حيث إن التأخر لازم عقلى للمستصحب.

اللهم إلمأ أن يدعى خفاء الواسطه، لكنه خلاف الظاهر، لما عرفت من أن الواسطه الخفيه ما لا يراها العرف، مع أن التأخر ليس كذلك.

ص: ٢٧٧

فالتعبير عن هذا الاستصحاب ب «أصالة تأخر الحادث» كما في كلماتهم مبني على التسامح، لعدم كون التأخر ذا حاله سابقه متيقنه، بل هو لازم عقلي لما كان كذلك، أعني عدم التحقق في الزمان الأول.

وكذلك لا تترتب آثار حدوثه في الزمان الثاني، لكونه بالنسبة إليها أيضاً مثبتاً، لأن حدوثه في الزمان الثاني لازم عقلي لعدم حدوثه في الزمان الأول.

نعم، لو كان الحدوث عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان الثاني وعدم الوجود في الزمان الأول لترتب آثاره بذاك الاستصحاب، لثبوت كلا جزئيه، أحدهما - أعني الوجود في الزمان الثاني - بالوجدان، والآخر - أعني عدم الوجود في الزمان الأول - بالاستصحاب، ولا يجب أن يكون المستحصب نفسه ذا أثر شرعي، بل يكفي كونه أحد أجزاء مركب ذي أثر إذا احرز سائر الأجزاء من طريق آخر، ألا ترى أننا إذا علمنا أن زيدا عادل ثم صار مجتهداً وشككنا في بقاء عدالته يجرى استصحاب العدالة لترتيب جواز تقليده، مع أن موضوع جواز التقليد مركب من الاجتهاد والعدالة، لا العدالة فقط.

هذا، ولكن كون معنى الحدوث مركباً خلاف الظاهر، لأنه عبارة عن أمر بسيط مقيد ظاهراً، وهو الوجود المقيد بكونه مسبقاً بالعدم.

فالحاصل: أننا إذا علمنا بحدوث شيء وشككنا في تقدمه وتأخره بالنسبة إلى أجزاء الزمان يجرى استصحاب عدمه في الزمان الأول لترتيب آثاره، أعني آثار هذا العدم، لا آثار تأخره عن الزمان الأول، ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني.

لحاظ التقدّم والتأخّر بالنسبه إلى حادث آخر

المقام الثانى: فيما إذا لوحظ الحادث بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشكّ فى تقدّم ذلك عليه وتأخّره عنه.

وللمسأله صور كثيره، لأنّ الحادثين إمّا أن يكونا مجهولى التاريخ أو يكون تاريخ أحدهما معلوماً، وفى كلّ منهما إمّا أن يكون الأثر للوجود بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر أو التقارن، أو للعدم كذلك، وفى كلّ منها إمّا أن يؤخذ الوجود أو العدم بنحو كان التامّه وليس التامّه موضوعاً للأثر أو بنحو كان الناقصه وليس الناقصه، وفى كلّ من هذه الصور إمّا أن يكون أحد الحادثين موضوعاً للأثر، أو كلاهما، فهنا مسائل.

صور مجهولى التاريخ

المسأله الأولى: فيما إذا كان تاريخ كليهما مجهولاً مع كون الأثر لوجود أحد الحادثين بنحو خاصّ مع أخذ هذا الوجود بنحو كان التامّه موضوعاً للأثر، مثاله ما إذا علمنا بموت زيد وعمرو وشككنا فى المتقدّم والمتأخّر منهما وكان الأثر مترتباً على تقدّم موت زيد على موت عمرو(١).

ففى هذه الصوره يجرى استصحاب عدم التقدّم لمنع الأثر.

لا- يقال: عدم تقدّم موت زيد على موت عمرو لم يكن متيقناً إلّا بنحو القضيّه السالبه بانتفاء الموضوع، ولا يجرى الاستصحاب فيها.

ص: ٢٧٩

١- (١) كما إذا فرضنا أن يكون زيد كافراً، وابنه عمرو مسلماً، فتقدّم موت زيد موضوع للأثر وهو الإرث، دون العكس، لأنّ المسلم يرث من الكافر شرعاً ولا يرث الكافر من المسلم، لأنّ الكفر من موانع الإرث. م ح - ٥.

فإنه يقال: تقدّم موت زيد على موت عمرو لا يكون قضيه، بل مفرد، لأنه مفاد كان التامه، لا الناقصه.

هذا إذا كان الأثر مترتباً على تقدّم أحدهما على الآخر فقط، أو على تأخره عنه، أو على تقارنه معه، وأمّا إذا كان كلّ من وجوداته الخاصّه موضوعاً للأثر - كأن يترتب على تقدّمه عليه أثر وعلى تأخره عنه أثر آخر وعلى تقارنه معه أثر ثالث - فاستصحاب عدم كلّ منها وإن أمكن جريانه في حدّ نفسه، إلّا أنّها لا تجرى، لكونها متعارضه، لأننا نعلم بكذب أحدها واقعاً.

وأمّا إذا كان الأثر لاثنين منها - كأن يترتب على تقدّمه أثر وعلى تأخره أثر آخر من غير أن يكون تقارنه معه ذا أثر - فلا إشكال في جريان استصحاب عدم كليهما، لعدم العلم بكذب أحدهما، فلا تعارض.

نعم، لو شككنا في التقدّم والتأخر ولم نحتمل التقارن أصلاً لكانا متعارضين.

ومن هنا علم حال صورته كون كلّ من الحادثين بوجوده الخاصّ ذا أثر، كما إذا كان تقدّم كلّ منهما على الآخر ذا أثر شرعي، فإن احتملنا التقارن أيضاً يجرى استصحاب عدم تقدّم كلّ منهما لنفي أثره، وإن لم نحتمله فلا، لتحقق التعارض.

وبالجمله: إذا استلزم جريان الاستصحابين كذب أحدهما في الواقع أو في علمنا فلا يجرى الاستصحاب، وإلّا فهو يجرى.

المسأله الثانيه من صور مجهولى التاريخ: ما إذا كان الأثر لوجود أحد الحادثين أو كليهما بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخر أو التقارن، مع أخذه موضوعاً للأثر بنحو كان الناقصه، كما إذا كان الأثر في المثال المتقدّم مترتباً

على كون موت زيد متصفاً بتقدمه على موت عمرو، ففي هذه الصورة لا يجرى استصحاب وجود الموضوع لترتيب الأثر، ولا استصحاب عدمه لمنع الأثر.

أما الأول فواضح، فإن اتصاف موت زيد بتقدمه على موت عمرو لم يكن متيقناً، وكذلك الثاني، لأن عدم اتصاف موت زيد بتقدمه على موت عمرو أيضاً لم يكن متيقناً إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، إذ عدم الاتصاف بالتقدم سابقاً إنما هو لأجل عدم تحقق الموت، ولا يجرى الاستصحاب في هذا النوع من السالبة، لعدم اتحاد القضيتين، فإن القضية المتيقنه سالبه بانتفاء الموضوع، والمشكوكه - التي نريد إثباتها بالاستصحاب - سالبه بانتفاء المحمول، وإن كان لفظهما واحداً، حيث نقول: لم يكن موت زيد متقدماً على موت عمرو، والآن نشكك في كونه متقدماً عليه، فلفظ القضيتين واحد، إلا أن الأولى سالبه بانتفاء الموضوع، والثانية بانتفاء المحمول، كما هو واضح.

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام مع توضيح منّا (١).

وهو متين، إلا أنه ينافي ما ذهب إليه في مبحث العام والخاص، فإنه قال هناك: إذا ورد الدليل بأن النساء يحضن إلى الخمسين إلا القرشيّه، فهي تحيض إلى الستين، يجرى استصحاب عدم القرشيّه لنفي حكم المخصّص (٢)، مع أن القضية المتيقنه - وهو عدم قرشيّه المرأه - سالبه بانتفاء الموضوع، فكيف تستصحب لإثبات السالبة بانتفاء المحمول؟!

ص: ٢٨١

١- (١) كفايه الأصول: ٤٧٧.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٤١.

وبالجملة: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله فيما نحن فيه صحيح متين، لا ما ذهب إليه في مبحث العام والخاص، وناقشنا في كلامه هناك أيضاً، فراجع (١).

المسألة الثالثة من صور مجهولى التاريخ: ما إذا كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان حدوث الآخر مع أخذه موضوعاً بنحو مفاد ليس الناقصه (٢)، الذى يعبر عنه بالعدم النعتى (٣)، فى مقابل مفاد ليس التامه الذى يعبر عنه بالعدم المحمولى.

ولا- يجرى الاستصحاب فى هذه الصوره أيضاً؛ لانتفاء القضية المتيقنه إلّا بنحو السالبه بانتفاء الموضوع التى عرفت عدم جريان الاستصحاب فيها.

المسألة الرابعة من صور مجهولى التاريخ: ما إذا كان الأثر لعدم الحادث فى زمان حدوث الآخر مع أخذه موضوعاً بنحو مفاد ليس التامه الذى يعبر عنه بالعدم المحمولى.

وهذا على قسمين: لأنه إما أن يكون عدم كل منهما فى زمان حدوث الآخر موضوعاً للأثر، أى يكون عدم هذا الحادث فى زمان حدوث الآخر موضوعاً للأثر، وعدم ذاك الحادث كذلك موضوعاً للأثر آخر، وإما أن يكون عدم أحدهما كذلك فقط موضوعاً له.

ص: ٢٨٢

١- (١) راجع ص ٣١٧-٣٢٧ من الجزء الثالث.

٢- (٢) ظاهرهم أنّ «ليس» قسم واحد، وهو ليس الناقصه فقط، لكن كونها مقابله ل «كان» يوجب أن تكون هى أيضاً على قسمين، فإذا قلنا: «ليس زيد» تكون تامه، كما أنّ «كان» فى قولنا: «كان زيد» تامه، وإذا قلنا: «ليس زيد صائماً» تكون ناقصه، كما أنّ «كان» فى قولنا: «كان زيد صائماً» ناقصه. منه مدّ ظله.

٣- (٣) كما إذا كان الأثر مترتباً على كون موت زيد غير متقدّم على موت عمرو، وبتعبير آخر: كان الأثر مترتباً على عدم كون موت زيد متصفاً بالتقدّم على موت عمرو. م ح - ى.

قال المحقق الخراساني والشيخ الأعظم الأنصاري • بعدم جريان الاستصحاب في القسم الأول، إلّا أنّهما اختلفا في وجهه، فقال الشيخ: وجهه أنّ الاستصحاب وإن أمكن أن يجري في عدم كلّ منهما في زمان حدوث الآخر، إلّا أنّهما يتساقطان لأجل التعارض (١).

وقال المحقق الخراساني رحمه الله: وجهه عدم تماميه أركان الاستصحاب (٢).

ولا ثمره بين القولين في هذا القسم، لكن تظهر الثمره في القسم الثاني، أعني ما إذا كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما فقط في زمان حدوث الآخر، وله أمثله كثيره:

منها: ما إذا علم حدوث الكريه والملاقاه وشكّ في المتقدّم منهما، فعدم الكريه في زمان حدوث الملاقاه موضوع للأثر وهو الانفعال والتنجس، وأما العكس - أعني عدم الملاقاه في زمان حدوث الكريه - فلا أثر له أصلاً.

ومنها: ما إذا علم موت الوالد وإسلام الولد، وشكّ في المتقدّم منهما، فإنّ عدم إسلام الولد في زمان موت الوالد موضوع للأثر، وهو المنع من الإرث، بخلاف العكس، إذ لا أثر لعدم موت الوالد في زمان إسلام الولد.

ففي هذا القسم يجري الاستصحاب بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله، لانتفاء التعارض هاهنا، ولا يجري على مذهب المحقق الخراساني قدس سره.

وينبغي ذكر مقدمتين ليّتضح كلامه في الكفايه:

ص: ٢٨٣

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٢٤٩.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٧٨.

اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين في الاستصحاب

الأولى: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين (1)، لعدم صدق الشك في البقاء لو كان منفصلاً عنه، فإذا قطعنا بالطهاره، ثم بالحدث، ثم شككنا فيهما لا يجرى إلا الاستصحاب بالحدث، لانفصال الشك فيهما عن اليقين بالطهاره واتصاله باليقين بالحدث.

عدم جواز التمسك بالدليل في شبهه المصادقيه

الثانيه: أنهم وإن اختلفوا في جواز التمسك بالعام في شبهه المصادقيه للمخصّص، فقال صاحب العروه بالجواز، وكثير من المحققين بعدمه، إلّا أنهم اتفقوا على عدم جواز التمسك بالدليل في شبهه المصادقيه لنفسه، سواء كان عاماً أو غير عام، فلا يجوز التمسك بقوله: «أكرم العلماء» فيما إذا شك في عالميه زيد، ولا بقوله: «لا تشرب الخمر» فيما إذا شك في خمرية مايع، فلا بد في جواز التمسك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» من إحراز صدق نقض اليقين بالشك، وأما إذا شككنا في مورد أنه هل هو من مصاديقه أم لا؟ وبعبارة اخرى: إذا شككنا في أن زمان الشك هل هو متصل بزمان اليقين أم لا؟ فلا يجوز التمسك بدليل الاستصحاب، لأنه شبهه مصادقيه له، وقد عرفت اتفاقهم على عدم جواز التمسك بالدليل في شبهه المصادقيه لنفسه.

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المسأله

إذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم أن حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في

ص: ٢٨٤

١- (١) المراد من الشك واليقين هاهنا المتيقن والمشكوك، لجواز تحقق الشك واليقين في باب الاستصحاب في آن واحد، بل قد يكون حصول الشك قبل حصول اليقين. منه مدّ ظله.

المقام أنه لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

ولابد من توضيح كلامه في ضمن مثال:

إذا علمنا بعدم كزّيّه ماء الحوض مثلاً يوم السبت، ثم علمنا بصيرورته كزّاً وملاقاته للنجس، لكن شككنا في أنّ الكزّيّه حدثت يوم الأحد والملاقاه يوم الاثنين أو بالعكس، فزمان اليقين بعدم كزّيّته هو يوم السبت وزمان الشك فيه - الذي اريد استصحابه إليه لترتيب الأثر - هو زمان الملاقاه المرّد بين الأحد والاثنين، إذ الأثر يترتب على عدم الكزّيّه في زمان الملاقاه، وحيث إنّه مرّد بين هذين اليومين فإن كان في الواقع يوم الأحد فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، وأما إن كان يوم الاثنين فلا، لانفصاله عنه بيوم الأحد الذي هو زمان الكزّيّه لا محاله، فلم يحرز كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوث الكزّيّه بهذا الشكّ من قبيل نقض اليقين بالشكّ.

نعم، إذا لوحظ إضافته إلى أجزاء الزمان فلا إشكال في استصحابه، لأننا نعلم بعدم الكزّيّه يوم السبت ونشكّ في بقائه يوم الأحد، فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، إلّا أنّه خلاف الفرض، لأنّ المفروض أنّ موضوع الأثر هو عدم الكزّيّه في زمان الملاقاه، لا عدمها يوم الأحد (1).

هذا حاصل كلامه رحمه الله لإثبات اختلال أركان الاستصحاب في المقام.

نقد نظريّه صاحب الكفايه رحمه الله في المسأله

وفيه: أنّ ما نحن فيه لا يكون من قبيل الشبهه المصادقيه؛ لأنها لا تتصوّر إلّا فيما إذا كان عنوان الدليل منطبقاً على أحد طرفي الاحتمال، فإنّ الشكّ في

ص: ٢٨٥

عالمية زيد ينحلّ إلى احتمال عالميته واحتمال عدمها، وعلى الأوّل ينطبق عليه قوله: «أكرم العالم» بخلاف ما نحن فيه، إذ بناءً على احتمال حدوث الملاقاه في يوم الاثنين في المثال الملازم لحدوث الكزيه يوم الأحد يكون رفع اليد عن اليقين من قبيل نقض اليقين باليقين لا بالشك، وبناءً على احتمال حدوثها في يوم الأحد الملازم لحدوث الكزيه يوم الاثنين يكون رفع اليد عنه من قبيل نقضه في زمان بقائه لا في زمان الشك في البقاء حتى يصدق عليه نقض اليقين بالشك، فلا مجال لتصوير الشبهه المصداقيه في المقام.

وبهذا ظهر أساس الإشكال في كلامه، وهو أنه يتحصّل من هذين اليقينين التعليقين الشك في بقاء عدم الكزيه إلى زمان الملاقاه، ويكون رفع اليد عن اليقين بهذا الشك من مصاديق نقض اليقين بالشك، فإنّ الشك غالباً يحصل من لحاظ اليقينين التعليقين معاً، ألا ترى أنّك إذا أيقنت بقتل كلّ من كان في سياره بسبب تصادمها مع سياره اخرى وشككت في أنّ صديقك كان فيها أم لا، يكون لك يقينان تعليقيان:

أحدهما: يقينك بقتل صديقك إن كان فيها، والثاني: يقينك بسلامته إن لم يكن فيها، ويحصل منهما الشك في بقاء سلامته، فيجرى استصحابها.

هذا ما خطر ببالي ردّاً على كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام، ولم أرَ أحداً استشكل به عليه.

إشكال المحقّقين على كلام المحقّق الخراساني رحمه الله

نعم، ناقش فيه كثير من المحقّقين - منهم سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» - بوجه آخر، وهو أيضاً إشكال مهمّ، وإليك بيانه:

قالوا: لا يتصوّر الشبهه المصداقيه في المقام، لأنّ عناوين الموضوعات على

قسمين: واقعِيه خارجِيه، كالخمر والعداله (١)، ووجدانيه، كالعلم والشك ونحوهما، وإنما يتصوّر الشبهه المصدقيه في القسم الأول، لا- الثاني، إذ لا- يشكّ أحد في أنّه هل هو شاكّ في أمر كذائي أم لا؟ ولا في أنّه هل هو متيقّن أم لا؟ إلّا بعض أهل الوسوسه الشاكّ في وجدانيّاته، وهو خارج عن محلّ الكلام.

نعم، يمكن أن يشكّ في وجدانيّات غيره، أو في أنّه كان شاكّاً أو متيقّناً أمس مثلاً، أو في أنّ شكّه هل تعلّق بهذا الشيء أو بذاك الشيء، كأن يشكّ في الصلاه في أنّ شكّه هل يكون بين الا-ثنين والثلاث، أو بين الثلاث والأربع، أمّا الشكّ في وجدانيّات نفسه فعلاً مع تشخّص متعلقاتها فلا يتصوّر أصلاً.

فإذا شكّ ابتداءً في أنّ شكّه هل هو متّصل باليقين أم لا؟ رجع إلى وجدانه، فإن كان له يقين بالضدّ متخلّل بين اليقين السابق والشكّ اللاحق فزمان الشكّ منفصل عن زمان اليقين، وإلّا فلا، فأين الشبهه المصدقيه لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»!

إن قلت: لنا موارد قالوا بعدم جريان الاستصحاب فيها، ولا وجه له إلّا كونها من قبيل الشبهه المصدقيه:

منها: ما إذا علم المكلف بأنّه كان جنباً في أوّل النهار وصار متطهراً منها جزءاً، ثم رأى في ثوبه متيّاً وعلم إجمالاً بأنّه إمّا من جنابته التي قطع بارتفاعها بال غسل أو من جنابه جديده، فإنّه عالم بأنّه صار جنباً عقيب خروج هذا المنى، ومع هذا لا يجرى استصحاب هذه الجنابه المقطوعه، ولا- وجه له إلّا عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّ الجنابه أمرها دائر بين التي قطع زوالها وبين التي قطع بقائها، فيحتمل الفصل بين زمان الشكّ

ص: ٢٨٧

١- (١) واقعِيه كلّ شيء بحسبه، فالعداله أمر واقعي، كما أنّ الخمر كذلك. منه مدّ ظله.

واليقين بحصول الجنابه بيقين بزوالها، فهذا من قبيل عدم إحراز الاتصال.

قلت: مجرد وجدان المنى - الذى حصل عقيب الجنابه - فى الثوب مع العلم بكونه منه لا يكون منشأ للأثر، لأن الأثر للجنابه، لا لوجدان المنى فى الثوب، والمفروض أنه يعلم بحصول جنابه له أول النهار وزوالها بالغسل بعده، ويشكك بدوياً فى حصول جنابه جديده له، فعدم جريان الاستصحاب فيه ليس لعدم إحراز الاتصال، بل لعدم اليقين السابق.

لا يقال: هذا خلط واضح، لأن المراد استصحاب الجنابه المقطوعه بعد خروج هذا المنى المردد الذى وجد فى الثوب ولم يعلم بارتفاعها، فإننا نسلم أن المنشأ للأثر هو الجنابه، وندعى كونها فى المقام ذات حاله سابقه متيقنه.

فإنه يقال: إن أردتم جريان الاستصحاب الشخصى - أعنى استصحاب الجنابه الشخصيه - فلا نسلم كونها ذات حاله سابقه متيقنه، لأن جنابه أول النهار مقطوعه الزوال، والتى بعده مشكوكه الحدوث، فأين اليقين السابق؟!

وإن أردتم جريان القسم الثانى من استصحاب الكلى، فالمقام ليس منه، لأن مجرى هذا النوع من الاستصحاب أن يتحقق الكلى فى ضمن فرد مردد بين ما هو مقطوع البقاء لكونه طويل العمر، ومقطوع الارتفاع لكونه قصير العمر، والمقام ليس كذلك (1)، لعدم تصوّر تحقق كلى الجنابه فى ضمن فرد مردد بين طويل العمر وقصيره فى المثال، فإن حالات المكلف لا تزيد على ثلاث: اليقين بالجنابه أول النهار، واليقين بارتفاعها بالغسل فى الزمان الثانى، والشك فى حدوث جنابه جديده بعده.

ص: ٢٨٨

١- (١) للعلم بفرد من الجنابه وارتفاعه، وهو جنابه أول النهار، والشك فى حدوث فرد آخر منها، وأين هذا من القسم الثانى من استصحاب الكلى؟! منه مدّ ظله توضيحاً لكلام الإمام «مدّ ظله».

نعم، لو احتمال حدوث جنابه جديده عند ارتفاع الأولى لكان من القسم الثالث من استصحاب الكلّي، وعلى القول بجريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّي لا بأس بجريانه فى كلّي الجنابه هاهنا أيضاً (١).

هذا حاصل ما أجاب به سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» عن الإشكال.

ومنها (٢): ما إذا علمنا بعدم عداله زيد، ثم شككنا فيه بعد عام، واحتملنا كوننا فى وسط هذا العام عالمين بعدالته، فإنّ هذا شبهه مصداقيه لدليل الاستصحاب، لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بزمان الشكّ، حيث احتملنا عروض يقين فى أثناء العام على ضدّ الحاله السابقه، ولو كان كذلك واقعاً لكان رفع اليد عمّا علم قبل العام من قبيل نقض اليقين باليقين لا بالشكّ.

وفيه: أنّ الشكّ إذا تعلّق بعين ما تعلّق به اليقين حتّى من حيث الزمان يرفعه رأساً (٣)، ولا يضرّ بالاستصحاب القطع به فضلاً عن احتمالها، فلو كنت محدثاً أوّل النهار ثمّ أيقنت فى الظهر بصيرورتك متطهراً ثمّ شككت بعد العصر فى الطهاره فى الظهر التى كانت متيقّنه يجرى استصحاب الحدث، لاتّصال زمان المشكوك - أعنى الظهر - بزمان المتيقّن - أعنى أوّل النهار - واليقين الذى تبدّل بالشكّ كأن لم يكن، فلا أثر له أصلاً.

نعم، لو قلنا بحجّيه قاعده اليقين لكان اليقين المرفوع بالشكّ السارى منشأً للأثر، لكننا لا نقول بحجّيتها.

ص: ٢٨٩

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٣.

٢- (٢) أى من الموارد التى ادّعى عدم جريان الاستصحاب فيها، لكونها شبهه مصداقيه لدليله. م ح - ي.

٣- (٣) لاستحاله اجتماع اليقين والشكّ السارى. م ح - ي.

والحاصل: أنّ الشكّ إذا كان سارياً لا يضرّ القطع بتخلّل اليقين بالصدّ بينه وبين اليقين السابق في جريان الاستصحاب، فضلاً عن كونه محتملاً.

ولو كان احتمال التخلّل مضرّاً لكان جريان الاستصحاب في أشهر موارد ممنوعاً، لأنّ من كان متطهراً مثلاً ثمّ شكّ في صيرورته محدثاً يكون منشأ شكّه احتمال خروج البول مثلاً، ولو بال لكان حين البول قاطعاً بصيرورته محدثاً، فاحتمال خروج البول يستلزم احتمال اليقين بالمحدثيه، وأيضاً من كان محدثاً ثمّ شكّ في بقاءه كان منشأ احتمال تحقّق الوضوء منه، وهذا الاحتمال يستلزم احتمال اليقين بالطهاره، فهو يحتمل التخلّل بين الشكّ واليقين باليقين بالطهاره.

وبالجملة: لا يكون المثال من قبيل الشبهه المصادقيه لدليل الاستصحاب، بل أركان الاستصحاب فيه تامّه، ونحن نلتزم بجريانه.

كلام للمحقّق النائيني رحمه الله مربوط بالمقام

ومنها: ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله ردّاً على ما ذهب إليه السيّد محمّد كاظم صاحب العروه في الإنائين المشتبهين:

توضيحه: أنّ صاحب العروه رحمه الله قال فيها ما حاصله: أنّه لو كان عندنا إناثان علم نجاستهما تفصيلاً ثمّ علمنا بصيروره أحدهما طاهراً لكنّه اشتبه بالنجس فله ثلاث صور:

الأولى: أن يكون الطاهر معلوماً بالتفصيل ابتداءً ثمّ صار مشتبهاً لأجل الظلمه ونحوها.

الثانيه: أن يكون معلوماً بالإجمال ذاتاً، أي حصل لنا العلم بصيروره أحد النجسين - لا على التعيين - طاهراً، من غير سبق علم تفصيلي به أصلاً.

الثالثة: أن يحصل العلم بطهاره أحدهما معنوياً بعنوان، كالعلم بطهاره إناء زيد مثلاً، إلّا أنه غير معلوم لنا.

فيجری الاستصحاب في كل من الطرفين في جميع هذه الصور، فيجب الاجتناب عن كليهما (1).

هذا توضيح ما أفاده السيد رحمه الله في العروه.

واستشكل عليه المحقق النائيني رحمه الله بأن الاستصحاب لا يجرى في هذه الصور أصلاً.

أمّا في الصورة الثانية: فلائن جريانه في كليهما مستلزم للتناقض في أدلته، حيث إنّ صدر دليل الاستصحاب - أعنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» - يقتضى نجاسه كل من الإنائين، وذيله - أعنى قوله: «انقضه بيقين آخر» - يقتضى طهاره المعلوم بالإجمال، وهذا تناقض واضح، فاستصحاب نجاسه كل منهما وإن كان جارياً في نفسه، إلّا أنّهما يتعارضان ويتساقطان بسبب العلم الإجمالي، ولو لاه لكان جارياً فيهما، لتماثيه أركانه.

وأما في الصورة الأولى: فلاختلال أركان الاستصحاب فيها، لكونها شبهه مصداقيهً لدليله، توضيحه: أنّا إذا علمنا تفصيلاً بطهاره أحدهما، كالإناء الواقع في الجانب الشرقي مثلاً انتقض اليقين بنجاسته بقين آخر، فإذا اشتبه

ص: ٢٩١

١- (١) العروه الوثقى ١: ١٠٣، المسألة ٢ من الفصل المعقود في آخر المطهّرات لبيان طرق ثبوت التطهير. وجريان الاستصحاب هاهنا مبني على أن يكون عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه، فلا مانع من الجريان إذا لم يكن كذلك، كما في المقام، وأما إن كان لاستلزامه التناقض في أدلتها، فلا مجال لاستصحاب النجاسه في هذه الصور الثلاث أصلاً، لشمول التناقض جميع موارد العلم الإجمالي، سواء كان جريان الأصل مستلزماً للمخالفه القطعيه أم لا. منه مدّ ظله.

بالآخر بعد ذلك بسبب عروض الظلمه ونحوها يصدق في كل منهما أنه كان معلوم النجاسه والآن شكّ فيها، إلّا أنه لم يحرز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنه يحتمل في كل منهما أن يكون هو الذي صار طاهراً، فانفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين بتخلّل اليقين على ضدّ اليقين السابق بينهما، ويحتمل أن يكون الذي بقي نجساً، فاتّصل زمانهما ولم يتخلّل بينهما شيء، فلم يحرز الاتّصال، بل يكون شبهه مصداقيه، لاحتمال أن يكون رفع اليد عن النجاسه المعلومه سابقاً من قبيل نقض اليقين باليقين واحتمال أن يكون من قبيل نقض اليقين بالشكّ.

وكذلك الحال في الصورة الثالثه، لأنّ معلوم الطهاره وإن لم يتشخّص فيها تشخّصاً تاماً، إلّا أنه مشخّص بعنوانه، فيحتمل في كلّ منهما أن يكون هو إناء زيد، فانفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين، ويحتمل أن يكون هو الإناء الآخر، فاتّصل زمانهما، فيكون هذا أيضاً شبهه مصداقيه لدليل الاستصحاب(1).

هذا حاصل كلام المحقّق النائيني رحمه الله هاهنا.

نقد نظريّه المحقّق النائيني رحمه الله

تتصوّر إلّا فيما انطبق عليه الدليل على أحد الاحتمالين، والمقام ليس كذلك، لأنّ كلّاً من الإنائين إذا أردنا استصحابه إن كان هو إناء زيد كان معلوم الطهاره، وإن كان هو الآخر كان معلوم النجاسه، فليس لنا احتمال ينطبق عليه دليل الاستصحاب، وكذلك الحال في الصورة الأولى.

ص: ٢٩٢

لكن يحصل من هذين اليقينين التعليقيين شك في بقاء نجاسه كل منهما، فيجرب استصحابهما، لتاميه أركانه.

على أن اليقين التفصيلي في الصورة الأولى صار بعد عروض مثل الظلمه يقيناً إجمالياً، فليس لنا حين الشك يقين تفصيلي أصلاً، فزمان الشك متصل بزمان اليقين، وبعبارة أخرى: إذا علمنا بنجاسه الإنائين أول النهار ثم علمنا بعد ساعه بصيروره أحدهما معيناً طاهراً ثم اشتبهها بعد ساعه أخرى يكون كل منهما بعد الاشتباه مشكوك الطهاره والنجاسه، ولا يكون هذا الشك متعلقاً بما بعد الاشتباه فقط، بل يشمل ما قبله، أعنى الزمان الذي حصل اليقين التفصيلي بطهاره أحدهما، فيكون الشك متصلاً باليقين بالنجاسه، فأين الشبهه المصدقيه لدليل الاستصحاب؟! فلا- إشكال - مع قطع النظر عن العلم الإجمالي - في الالتزام بجريان الاستصحاب في هذه الصورة، وإذا جرى فيها ففي الصورة الثالثه يجرى بطريق أولى، لعدم علم تفصيلي فيها أصلاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أن الموارد التي ادّعى كونها من قبيل الشبهه المصدقيه لقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» ليست كذلك.

فما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من عدم إحراز الاتصال في الصورة الرابعه من صور مجهولي التاريخ غير تام.

واحتمل أن يكون مراده إحراز الانفصال في هذه الصورة.

توضيحه: أن عدم الكريه وعدم الملاقاه متيقنان يوم السبت في المثال السابق، وفي يوم الأحد الذي علمنا بحدوث أحد الحادثين فيه لا يكون عدم الكريه حين الملاقاه - الذي هو موضوع للأثر لا عدم الكريه فقط - معلوماً،

أما عدم كونه معلوماً فلاحتمال أن يكون الحادث يوم الأحد هو الكريته.

وأما عدم كونه مشكوكاً فلأنّ الشكّ فيه (1) لم يتحقّق قبل يوم الاثنين الذى هو ظرف حدوث الآخر، فإذا جاء يوم الاثنين علم حدوث الكريته والملاقاه وشكّ فى عدم الكريته حين الملاقاه، فيوم الأحد متخلّل بين زمان الشكّ وزمان اليقين قطعاً.

ولكنّه خلاف ما هو ظاهر كلامه رحمه الله، فإنّه عبّر بعدم إحراز الاتّصال، فكيف يحمل على إحراز عدم الاتّصال؟!

وكيف كان، فلا- يصحّ الامتزام بهذا الاحتمال، لما عرفت سابقاً، من أنّ الملاك فى اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين هو حين جريان الاستصحاب، لا قبله، وفى هذا الزمان الذى هو يوم الاثنين فى المثال يكون زمانهما متّصلين، لأنّنا وإن لم نكن يوم الأحد شاكين فى عدم الكريته حين الملاقاه، إلّا أنّه فى زمان القطع بتحقّق كلا الحادثين - أعنى يوم الاثنين - يصير يوم الأحد أيضاً كما بعده زمان الشكّ فى عدم الكريته فى زمان الملاقاه وإن لم يكن كذلك قبل مجى الاثنين، فزمان اليقين هو يوم السبت، وزمان الشكّ هو ما بعده، وهما متّصلان كما هو واضح.

وعلم من مطاوى ما ذكرنا أنّ المراد باتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين كون المورد مصداقاً لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» والمراد بعدمه عدم كونه مصداقاً له، والمراد بعدم إحرازه الشكّ فى كونه مصداقاً له، ونحن استظهرنا هذا الأخير من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ولكن وقع التهافت في كلام سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» حيث فسّر الاتّصال بصدق نقض اليقين بالشكّ (١) أولاً، ثمّ ذكر كلام المحقّق الخراساني رحمه الله (٢) وذكر له احتمالين لم يكن واحد منهما منطبقاً على ما استظهرناه من كلامه، بل أحدهما هو الاحتمال الذي ذكرناه آنفاً وقلنا بأنّه خلاف ظاهر كلامه، والثاني احتمال آخر غيرهما.

وظاهره أنّ عدم إحراز الاتّصال مغاير لما ادّعاه صاحب الكفاية، وهو الشكّ في صدق نقض اليقين بالشكّ، وإلا فلم يكن للإعراض عن تفسير كلامه بما استظهرناه منه وجه.

بل نقل (٣) عن شيخه العلّامة الحائري رحمه الله كلاماً يصرّح بتغايرهما وتلقّاه بالقبول.

ثمّ احتمل (٤) عند البحث عمّياً إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً أن يكون مراد المحقّق الخراساني رحمه الله من عدم إحراز الاتّصال عدم إحراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشكّ.

وهذا الكلام كما ترى مضطرب كمال الاضطراب، لاستنزاه القطع بكون عدم إحراز الاتّصال عبارة عن عدم إحراز نقض اليقين بالشكّ مرّه، والقطع بتغايرهما اخرى، واحتمال اتّحادهما ثالثه.

ص: ٢٩٥

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٣.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٦.

٣- (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٧.

٤- (٤) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٩.

وحاصل جميع ما تقدّم في هذه الصورة الرابعه: أنّ الأثر لو كان لعدم أحد الحادثين في زمان الآخر يجرى الاستصحاب، وأمّا لو كان عدم كلّ منهما في زمان الآخر موضوعاً للأثر فالاستصحابان يتعارضان ويتساقطان.

هذا تمام الكلام في مجهولى التاريخ.

صور ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً

وأما إذا كان تاريخ أحد الحادثين معلوماً فله أيضاً صور كثيره عين ما تقدّم في مجهولى التاريخ طابق النعل بالنعل.

وحكم ثلاث صور منها - أعنى ما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود الخاص، من المتقدّم أو المتأخّر أو المقارن، بنحو مفاد كان التامه، أو عليه بنحو مفاد كان الناقصه، أو على عدمه بنحو مفاد ليس الناقصه المعبر عنه بالعدم النعتى في زمان الآخر - حكم مجهولى التاريخ، فلا نطيل الكلام بتكرار البحث هاهنا.

إنّما الإشكال فيما إذا كان الأثر مترتباً على عدمه بنحو مفاد ليس التامه المعبر عنه بالعدم المحمولى في زمان الآخر.

كلام صاحب الكفايه فى المسأله

فالمحقّق الخراسانى رحمه الله فصل في هذه الصوره بين ما إذا كان الأثر مترتباً على عدم مجهول التاريخ وبين ما إذا كان مترتباً على عدم معلومه، فقال بجريان الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى.

أمّا الجريان فى الأوّل فلا حراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

توضيحه: أنّا إذا علمنا بعدم الكريه وعدم الملاقاه يوم السبت مثلاً وعلمنا

بحدوث الملاقاه يوم الاثنين، وفي الثلاثاء علمنا أيضاً بتحقق الكزّيّه، لكن نشكّ في أنّها هل حدثت يوم الأحد حتّى يكون الماء معتصماً حين الملاقاه، أو يوم الثلاثاء حتّى لا يكون كذلك، فزمان الشكّ هو يوم الاثنين الذى علم حدوث الملاقاه فيه، فلا فرق بين أن نعبّر عنه بزمان الملاقاه أو بيوم الاثنين، وحيث إنّنا قلنا بجريان الاستصحاب فيما إذا لو حظ تقدّم الحادث وتأخّره بالإضافة إلى أجزاء الزمان فلا إشكال في استصحاب عدم الكزّيّه إلى زمان الملاقاه، لأنّ الشكّ في بقاءه إلى زمان الملاقاه عباره اخرى عن الشكّ في تقدّم الكزّيّه على يوم الاثنين وتأخّرها عنه، فيجرى استصحاب عدمها إلى يوم الاثنين الذى هو عباره اخرى عن زمان الملاقاه.

وأما عدم الجريان في الثانى فلعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

توضيحه: أنا إذا علمنا بعدم الكزّيّه وعدم الملاقاه يوم السبت، وعلمنا بحدوث الكزّيّه يوم الاثنين، وفي الثلاثاء علمنا أيضاً بتحقق الملاقاه، لكن نشكّ في أنّها هل حدثت يوم الأحد حتّى يكون الماء حين الملاقاه قليلاً منفعلاً بها أو الثلاثاء حتّى يكون حين الملاقاه كزّاً معتصماً، فلم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّ زمان الشكّ الذى هو زمان الملاقاه إن كان يوم الأحد اتّصل بزمان اليقين الذى هو يوم السبت، وإن كان يوم الثلاثاء انفصل عنه بيوم الاثنين، وبعباره اخرى: إن كان زمان الملاقاه يوم الأحد فيكون المثال مصداقاً لدليل الاستصحاب، وإن كان يوم الثلاثاء فلا، لصدق نقض اليقين باليقين، لا بالشكّ، فالمثال من قبيل الشبهه المصداقيه لدليل الاستصحاب.

فلا- يجرى الاستصحاب في هذا القسم على مبنى المحقق الخراسانى رحمه الله من إمكان تصوير الشبهه المصداقيه في الوجدانيات، ولا يجرى أيضاً عند المحقق

النائبي رحمه الله، لأنه تلقى هذا المبني بالقبول، حيث استشكل على السيد صاحب العروه كما عرفت (١).

ولا يخفى أنّ عبارته المحقق الخراساني رحمه الله في المقام ناقصه جداً، لأنه اكتفى عند بيان العلة بقوله: لانتفاء الشك فيه في زمان، وإنما الشك فيه بإضافه زمانه إلى الآخر (٢).

ولا يفهم مراده وهو عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين من هذه العبارة كما ترى.

نظريته الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة ونقدها

والشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله مع ذهابه في مجهولي التاريخ إلى جريان الاستصحاب ذهب هنا إلى عدمه، وعلمه بأنّ تاريخ حدوث الكزيه معلوم، فهي قبله متيقن بعدمه وبعده متيقن الوجود، فلم نشك فيها في زمان حتى يجري الاستصحاب (٣).

وفيه: أنّ العلم بالتاريخ يوجب معلوميتها بالإضافة إلى أجزاء الزمان، لا- بالإضافة إلى الحوادث الآخر - أعني الملاقاه - والأثر مترتب على الثاني، لا الأول.

فالحق هو جريان الاستصحاب في عدم معلوم التاريخ في زمان الآخر أيضاً.

نعم، لو كان عدم كل منهما في زمان الآخر موضوعاً للأثر لتعارض الاستصحابان وتساقطا، كما في مجهولي التاريخ.

ص: ٢٩٨

١- (١) راجع ص ٢٩٠-٢٩٢.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٨٠.

٣- (٣) فرائد الأصول ٣: ٢٥٠.

البحث حول تعاقب الحالتين المتضادتين

ثم إنهم ذكروا عقيب هذه المسألة الأصولية فروض الحالتين المتضادتين، ونحن أيضاً نذكرها، لكثرة الابتلاء بها، فنقول:
إذا كان الأثر مترتباً على وجود الحالتين المتضادتين، وشك في المتقدم منهما، كما لو تيقن الحدث والطهارة وشك في المتقدم منهما، فاختلفا في حكمه:

نظريته المشهور وصاحب الكفاية في المسألة

ذهب المشهور إلى جريان استصحابهما وتساقطهما بالتعارض، فلا بد له من تحصيل الطهارة، لأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم جريان الاستصحاب أصلاً، لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لأننا إذا أردنا استصحاب الطهارة مثلاً نحتمل وقوع الحدث بعدها، فيكون من قبيل نقض اليقين باليقين، ووقوعه قبلها، فيكون من قبيل نقض اليقين بالشك، فلم يحرز كونه مصداقاً لدليل الاستصحاب، وكذلك إذا أردنا استصحاب الحدث، فلا يجرى الاستصحاب في المقام، لاختلال أركانه، فلا بد من تحصيل الطهارة، لقاعده الاشتغال (١).

كلام المحقق الحلي والإمام الخميني في المقام

وقال المحقق في المعبر: نحكم على ضد الحالة السابقة عليهما، فإن كانت طهاره نحكم بكونه محدثاً، وإن كانت حدثاً نحكم بكونه متطهراً (٢).

ص: ٢٩٩

١- (١) كفاية الأصول: ٤٨٠.

٢- (٢) المعبر في شرح المختصر ١: ١٧٠.

واختاره سيّدنا الأستاذ الإمام «مدّ ظله» في مجهولى التاريخ، وفصل فيما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً بأنه إن كان معلوم التاريخ هو ضدّ الحاله السابقه فكالمحقق، وإلا فكالمشهور، وإن ينطبق المسألان نتيجةً أحياناً (١).

ومنه يعلم أنّ للمسأله صورتين:

إحدهما: ما إذا لم يعلم الحاله السابقه، ففيها قولان: قول المشهور بجريان الاستصحابين وتساقطهما بالتعارض، وقول المحقق الخراسانى رحمه الله بعدم الجريان، لاختلال أركانه، ونتيجه القولين فى هذه الصوره واحده، وهى لزوم تحصيل الطهاره، لقاعده الاشتغال، وإن كان ملاكه على ما ذهبنا إليه تعارض الاستصحابين، وعلى ما ذهب إليه المحقق الخراسانى عدم جريانهما.

الثانيه: ما إذا علم الحاله السابقه، وفيها ثلاثه أقوال: قول المشهور، وقول المحقق الخراسانى، وقول المحقق الحلّى بالحكم على ضدّ الحاله السابقه.

بيان الحقّ فى موارد الجهل بتاريخ الحالتين المتضادتين

ولابدّ قبل التحقيق فى المسأله من ذكر امور مقدّمه:

أ - أنّ البحث فعلاً فى مجهولى التاريخ، وأمّا ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً فسيأتى البحث فيه.

ب - أنّ البحث فيما إذا كانت الحاله السابقه على الحالتين مساويه فى الأثر مع إحدى الحالتين العارضتين، فإن كان الحدث العارض حدثاً أصغر مثلاً كان السابق أيضاً كذلك، وإن كان حدثاً أكبر كان السابق أيضاً أكبر.

نعم، لا يعتبر الوحده النوعيه، فإن كان السابق بولاً والعارض نوماً مثلاً كفى.

ص: ٣٠٠

ج - أنهم اتفقوا في أنّ الحدث أمر واحد له أسباب كثيرة، وإذا تعاقب اثنان منها أو أكثر كان الأثر الفعلي للمتقدم منها، فإذا كان متطهراً ثم خرج منه البول ثمّ الريح من دون أن يتوضأ بينهما كان البول ناقضاً للطهارة السابقة وموجباً عليه طهاره جديده، وأمّا الريح فلا يكون له أثر فعلي هاهنا. نعم، له اقتضاء التأثير، بمعنى أنه لو حدث عقيب الطهارة لكان مؤثراً.

لا يقال: دعوى الاتفاق على ذلك ممنوعه، لأنهم اختلفوا في أنّ القاعده في الأسباب المتعاقبه هل هي التداخل أو عدمه؟

فإنه يقال: نعم، ولكنهم اتفقوا في خصوص الطهارة والحدث أنّ التأثير الفعلي لا يكون إلّالسبب الأوّل.

إذا عرفت هذا فنقول:

الحقّ ما ذهب إليه المحقّق رحمه الله في المعتبر، لأنّ المكلف إذا كان محدثاً في أوّل النهار فعلم بحدوث طهاره وحدث بين النهار وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما يكون استصحاب الطهارة المتيقنه مما لا إشكال فيه، ولا يجرى استصحاب الحدث، أمّا الحدث السابق فلكونه مقطوع الزوال، وأمّا اللاحق فلأنّ أمره دائر بين حدوثه قبل الطهارة وبعدها، وعلى الاحتمال الأوّل لا تأثير له أصلاً، وإنّما هو مؤثّر على الاحتمال الثاني، والعلم الإجمالي لا يكون منجزاً إلّافيمّا إذا كان مؤثراً على جميع أطرافه، مثلاً إذا كان لنا إنانان: أحدهما نجس، والآخر طاهر، ثمّ تيقننا بوقوع قطره من الدم في أحدهما إجمالاً يجرى استصحاب طهاره ما كان طاهراً، لعدم تأثير العلم الإجمالي لو وقعت في الإناء النجس.

وكذلك الحال لو كان متطهراً في أوّل النهار فعلم بحدوث طهاره وحدث بين النهار وشكّ في المتقدّم منهما، فيكون استصحاب الحدث جارياً،

لا استصحاب الطهارة، لأنها لو حدثت قبل الحدث لا تأثير لها في رفع الحدث، بل هي طهاره تجديديه استجابيه فقط، فلا يكون العلم الإجمالي بحدوثها إما قبل الحدث أو بعده مؤثراً، فهذا العلم كلاً علم، فلا يجرى استصحاب المعلوم بالإجمال كذلك.

والحاصل: أنّ الحقّ هو الأخذ بضدّ الحاله السابقه كما قال المحقّق في المعبر.

مقتضى التحقيق فيما إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً

وأما إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً، فإما أن تكون الحاله السابقه عليهما هي الحدث أو الطهاره، وفي كلّ منهما إما أن يكون تاريخ الحدث معلوماً أو تاريخ الطهاره، فهنا صور أربع لا بدّ من ملاحظه حكم كلّ منها.

الصوره الأولى: ما إذا كانت الحاله السابقه هي الحدث وكان تاريخ الطهاره معلوماً، كأن تيقن كونه محدثاً في أوّل النهار وعلم بصيرورته متطهراً في أوّل الزوال وعلم بعد ساعه بخروج حدث آخر منه، ولكنّه شكّ في خروجه قبل الزوال أو بعده، ففي هذه الصوره يجرى استصحاب الطهاره فقط، للعلم بتاريخ حدوثها تفصيلاً، ولكونها مؤثّره سواء وقع الحدث قبلها أو بعدها كما هو واضح، بخلاف الحدث، فإنّه لا يكون معلوماً تفصيلاً ولا مؤثراً على كلّ حال، لأنّه يكون مؤثراً لو وقع بعد الطهاره، وأما لو وقع قبلها فلا، فلا يجرى استصحابه، ففي هذه الصوره أيضاً نأخذ بضدّ الحاله السابقه كما قال المحقّق رحمه الله.

الصوره الثانيه: ما إذا كانت الحاله السابقه هي الحدث وكان تاريخ الحدث الجديد معلوماً، كأن تيقن كونه محدثاً في أوّل النهار وعلم بخروج حدث آخر أيضاً في أوّل الزوال وعلم بعد ساعه بتحقيق طهاره إما قبل الزوال أو بعده، ففي هذه الصوره يجرى استصحاب الحدث والطهاره كليهما ويتساقطان

بالتعارض، أمّا استصحاب الطهارة فلكونها مؤثره على كلّ حال، وأمّا الحدث فإنه وإن لم يكن مؤثراً لو وقع قبل الطهارة إلّا أنّ تاريخ حدوثه معلوم تفصيلاً، وهو أوّل الزوال، ونشكّ في ارتفاعه، فيستصحب ويعارض استصحاب الطهارة، فيتساقطان، فيجب تحصيل الطهارة، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينيّة، ففي هذه الصورة نأخذ بنفس الحالة السابقة، لكنّه لأجل قاعده الاشتغال، لا لاستصحاب الحدث المتحقّق في أوّل الزوال.

الصورة الثالثة: ما إذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة وكان تاريخ الطهارة الجديد معلوماً، كأن تيقن كونه متطهراً في أوّل النهار وعلم بأنه توضاً أوّل الزوال وعلم بعد ساعه بخروج حدث منه إمّا قبل الزوال أو بعده، ففي هذه الصورة أيضاً يجرى استصحاب الطهارة والحدث كليهما، أمّا الأوّل فلأنّ تاريخ وقوعها معلوم تفصيلاً وهو أوّل الزوال، ونشكّ في ارتفاعها، فتستصحب، وأمّا الثاني فلكونه مؤثراً على كلّ حال، فيجرى استصحابه، ويعارض استصحاب الطهارة ويتساقطان، فنرجع إلى قاعده الاشتغال، ففي هذه الصورة أيضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة بمقتضى قاعده الاشتغال.

الصورة الرابعة: ما إذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة وكان تاريخ الحدث معلوماً، كأن تيقن كونه متطهراً في أوّل النهار وعلم بخروج حدث منه في أوّل الزوال، وعلم بعد ساعه بتحقيق طهاره منه إمّا قبل الزوال أو بعده، ففي هذه الصورة يجرى استصحاب الحدث فقط، لمعلوميته تفصيلاً أولاً- ولكونه مؤثراً مطلقاً ثانياً، بخلاف الطهارة، فإنّها لا تكون معلومه بالتفصيل ولا مؤثراً على كلّ حال، فلا أثر للعلم الإجمالي بها، ففي هذه الصورة أيضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة لأجل الاستصحاب.

التنبية العاشر: أنهم اختلفوا فى جريان الاستصحاب فى الاعتقاديّات.

ومنشأ الشبهه فى جريانه أمران:

أحدهما: أنهم قالوا: إنّ الاستصحاب أصل عملى، فتخيّل بعضهم عدم شموله للاعتقاديّات التى هى من الأمور القلبيّه لا العمليّه.

الثانى: احتجاج الجائليق على الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام باستصحاب النبوه لإثبات بقاء شريعته.

والحقّ جريان الاستصحاب فيها إذا كان أركانها موجوده، ولا يضرّ تعبيرهم بأنّه أصل عملى، لأنّ معناه أنّه وظيفه للشاكّ تعبداً فى قبال الأمارات الحاكيه عن الواقعيّات، فيعمّ الأعمال الجوانحيّه، كالجوارحيّه.

على أنّ التعبير بكونه أصلاً عملياً لم يرد فى آيه أو روايه، فالملاك فى جريان الاستصحاب إنّما هو صدق قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وأركانه هى اليقين بالحدوث والشكّ فى البقاء مع كونه مرتبطاً بالشارع، يعنى قابلاً للتعبّد الشرعى، سواء كان حكماً أو موضوعاً ذا حكم أو مربوطاً به بوجه ثالث، ولا- يخفى أنّ المراد بالشكّ فى البقاء ما يقابل اليقين، لا الشكّ المتساوى طرفاه فقط، فإذا تحقّق هذه الأمور يجرى الاستصحاب، سواء كان من الأعمال الجوارحيّه أو من الأمور الاعتقاديّه.

والمحقق صاحب الكفايه رحمه الله فصل في المقام تفصيلاً متيناً، وهو أنّ الأمور الاعتقاديّه على قسمين:

الأول: ما يكون المطلوب به هو الانقياد والتسليم والاعتقاد، بمعنى عقد القلب عليه من الأعمال القلبيّه الاختياريّه (١)، كالالتزام القلبي بوجوب الصلاه وحرمة الخمر، فيجرى استصحاب الحكم، وكذا استصحاب الموضوع، مثلاً إذا تيقن أنّ الالتزام بوجوب صلاه الجمعه كان واجباً وشكّ في بقاءه يجرى استصحاب وجوب الالتزام بذلك (٢).

الثاني: ما يكون المطلوب به هو القطع به ومعرفته، فيجرى الاستصحاب في الحكم، لا الموضوع، فلو كان متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء - كتفاصيل القيامه - في زمان، وشكّ في بقاء وجوبه يستصحب، وأما لو شكّ في بقاء حياه إمام زمان مثلاً فلا تستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفه إمام زمانه، لأنّ الواجب هو تحصيل القطع بحياه الإمام المعصوم أو بموته، ولا يكفى الاستصحاب (٣).

هذا حاصل كلام صاحب الكفايه رحمه الله، وهو تامّ متين.

ص: ٣٠٦

١- (١) وبعباره اخرى: يكون المطلوب في هذا القسم مجرد التبانى القلبي، لا القطع واليقين. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام المحقق الخراساني رحمه الله.

٢- (٢) إنّ الأستاذ «مدّ ظله» لم يذكر مثلاً لاستصحاب الموضوع، ويمكن التمثيل له بما إذا تيقن أنّ صلاه الجمعه كانت واجبه وشكّ في بقاء وجوبها، فيستصحب ويترتب عليه وجوب الالتزام به لو قلنا بوجوب الموافقه الالتزاميه كالعمليه في الأحكام. وهذا المثال وإن كان قابلاً للمناقشه - لأنّ استصحاب وجوب صلاه الجمعه يكون جارياً، سواء ترتب عليه وجوب الالتزام به أم لا - إلّا أنّه يوجب تقريب المطلب إلى الذهن. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٤٨١.

وأما النبوه فلو قلنا بكونها ناشئه من كمال النفس قهراً بلا- جعل - كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله (١) - فلا- وجه لاستصحابها، لأنها على هذا من الصفات الخارجيه التكوينيّه، فلا تكون حكماً شرعياً ولا يترتب عليها أيضاً أثر شرعي مهم ولا يرتبط بالشارع من وجه آخر، فلا مجال لاستصحابها.

وإن قلنا بكونها مجعوله من قبل الله تعالى بعد كونه أهلاً لها، كالإمامه (٢) - وهو الأظهر، خلافاً للمحقق الخراساني رحمه الله - فهي وإن كانت مورداً للاستصحاب بنفسها لأجل كونها من المجعولات الشرعيّه، فيكون وضعها ورفعها بيد الشارع، فلا تحتاج في استصحابها إلى أثر شرعي مترتب عليه، إلّا أنه لا يجري لوجه أخرى.

نقد استصحاب الكتابي نبوه النبي السابق

وهي أنّ الكتابي إن أراد استصحاب نبوه موسى أو عيسى لتشخيص وظيفه نفسه يرد عليه أنه إن لم يكن شاكاً فيها فلا مجال للاستصحاب، وإن كان شاكاً فيها فلا محاله يكون منشأ شكّه احتمال صدق نبينا صلى الله عليه وآله، فلا بد له من الفحص، لعدم جريان الأصول العمليّه في الأحكام قبله، وإن كان جارياً في

ص: ٣٠٧

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) استفاد من قوله تعالى: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ وَبَكَلِمَةٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»، البقره: ١٢٤. أنّ الإمامه تكون أمراً مجعولاً من قبل الله تعالى، إذ لو كانت توجد عقيب أهليّه تكويناً لكان إبراهيم عليه السلام بعد الابتلاء إماماً قهراً ولا أثر لجعل الله تعالى الإمامه له، فمن فيه شرائط الإمامه وهو أهل لها لا يكون قبل الجعل إماماً بالفعل، نعم، له شأنه الإمامه. منه مدّ ظلّه.

الموضوعات، فأهمّيه النبوه لا تكون بأقلّ من أهمّيه الأحكام الفرعيّه، فإذا كان الفحص لازماً قبل جريان الأصول فيها ففي النبوه بطريق أولى، ونحن نقطع بأنّه لو بحث عن دين الإسلام لقطع بحقائتيه وارتفاع النبوه السابقه، ولا يبقى مجال لاستصحابها. هذا أولاً.

وثانياً: لا يكون الاستصحاب حجّة ذاتاً، فلا بدّ له من دليل على اعتباره، مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» وليس في الأديان السابقه دليل عليه.

سلمنا وجود الدليل عليه فيها، لكنّ النبوه من الأمور التي لا بدّ من القطع بها، فلا يكفي استصحابها، على أنّ الشكّ في بقاء دينه يستلزم الشكّ في اعتبار هذا الدليل أيضاً.

سلمنا كفايه الظنّ لإثبات النبوه، لكنّ الاستصحاب لا يفيد الظنّ بالبقاء أولاً، ولا دليل على اعتبار الظنّ الحاصل منه ثانياً، والأصل العقلاني حرمة العمل بالمظنّه إلّما ثبت حجّيته كما حقّق في محلّه.

فلا يمكن للكتابي استصحاب نبوه النبيّ السابق لتشخيص وظيفته.

وإن أراد استصحابها لإلزام المسلمين عليها(1)، ففيه أولاً: أنّ المسلم لا يكون شاكّاً في بقاء نبوه النبيّ السابق، بل يكون قاطعاً بارتفاعها، وإلّا فلم يكن مسلماً، فلا مجال لتحميل الاستصحاب عليه.

وثانياً: أنّ التمسّيك بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لإثبات بقاء النبوه السابقه أمر يلزم من وجوده عدمه، حيث إنّ الإقرار ببقائها يستلزم عدم تحقّق الإسلام، ولازمه عدم حجّيته «لا تنقض اليقين بالشكّ» رأساً، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

ص: ٣٠٨

١- (١) كأنّه يقول للمسلمين: لا بدّ لكم بمقتضى ما ورد في شريعتكم من «لا تنقض اليقين بالشكّ» من الاعتراف بنبوه النبيّ السابق. منه مدّ ظلّه.

وثالثاً: جعل النبوه لموسى وعيسى عليهما السلام لا يثبت عندنا إلبامن طريق إخبار القرآن بها، لعدم تحقّق التواتر فيها فى جميع الطبقات، وتحريف التوراه والإنجيل قطعاً، ألا ترى أنّ فيهما نسبة الزنا وشرب الخمر إلى الأنبياء العظام؟! ونحو ذلك من الأباطيل الواضحه.

سَلّمنا عدم تحريفهما، لكنّهما لا- يكونان معجزه، فإنّ معجزه موسى وعيسى عليهما السلام أشياء اخر غير التوراه والإنجيل، فالطريق إلى العلم بنبوتهما منحصر بالقرآن الذى لم يحرف مع كونه معجزه.

ولا يقول بتحريفه إلبامن فى قلبه مرض أو من ليس له اطلاع عليه.

وبالجملة: لابدّ فى الاستصحاب من اليقين بالحدوث، وطريقه فى المقام منحصر فى القرآن، والتمسك به لاستصحاب النبوه السابقه أمر يلزم أيضاً من وجوده عدمه.

فلا يتمكّن الكتابى أيضاً من استصحاب نبوه النبي السابق لإلزام المسلمين عليها.

ولعلّ المراد بقول الرضا عليه السلام: «إنّا نؤمن بنبوه كلّ موسى وعيسى أقرّ بنبوه نبينا صلى الله عليه وآله وكافر بنبوه كلّ من لم يقرّ بذلك»^(١) هذا الجواب الأخير المتقدم منّا، أى طريق العلم بنبوتهما إنّما هو القرآن.

وعلى هذا فلا- وجه لإيراد الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عليه بأنّ هذا الجواب بظاهره مخدوش، لأنّ موسى بن عمران أو عيسى بن مريم ليس كلياً حتّى يصحّ الجواب المذكور، بل شخص واحد وجزئى حقيقى اعترف

ص: ٣٠٩

١- (١) هذا مضمون كلامه عليه السلام لا عينه. راجع عيون أخبار الرضا ١: ١٥٧، والاحتجاج ٢: ٤١٧. م ح - ى.

المسلمون وأهل الكتاب بنوّته، فعلى المسلمين إثبات نسخها(١).

نعم، ما احتملناه في معنى الحديث خلاف ظاهر كلامه عليه السلام.

ص: ٣١٠

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٢٦١.

فى حكم الخاصّ فىما بعد زمان تخصّصه

حكم الخاصّ فىما بعد زمان تخصّصه

إشاره

التنبیه الحادى عشر: أنه إذا كان لنا عامّ بحسب الأفراد والأزمان كليهما، ثم خرج عنه بعض الأفراد فى بعض الأزمنة، فشكّ فى حكم هذا الفرد بالنسبه إلى ما بعد ذلك الزمان، فهل يرجع إلى العموم، أو إلى استصحاب حكم المخصّص؟

مثال ذلك، أن يقول المولى: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثم قال: «لا تكرم زیداً العالم يوم الجمعة» فشكّنا فى وجوب إكرامه يوم السبت.

نظريه الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسأله

فصّل الشيخ رحمه الله فى الرسائل بين ما إذا كان العموم الأزمانى استغراقياً وبين ما إذا كان مجموعياً، ففى الأول لا بدّ من الرجوع إلى العامّ، لأنّ لزيد فى المثال فى كلّ يوم وجوب إكرام مستقلاً، خرج منه يوم الجمعة، والشكّ فى خروج يوم السبت من قبيل الشكّ فى تخصّص الزائد، ومرجعه العموم، وفى الثانى لا بدّ من الأخذ باستصحاب حكم المخصّص، لأنّ لزيد - على هذا - وجوب إكرام واحد مستمرّ فى طول الزمان، فإذا انقطع فى زمان فإثباته بعد ذلك الزمان يحتاج إلى دليل غير العامّ الذى انقطع حكمه، فلا بدّ من استصحاب

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

وقال المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية: لا بدّ من ملاحظه المنخصص أيضاً، فإنّ الزمان قد يؤخذ فيه ظرفاً وقد يؤخذ قيماً، فللمسألة أربع صور:

الأولى: ما إذا كان العموم مجموعياً وأخذ الزمان في الخاصّ ظرفاً، فالمرجع هو استصحاب حكم الخاصّ في غير مورد دلالتّه، لعدم دلالة للعامّ على حكمه، لعدم دخوله على حده في موضوعه، وإتّما كان داخلياً في موضوعه بحسب استمرار حكمه، وقد انقطع الاستمرار بعد مجيء الخاصّ، فإذا شككنا في وجوب إكرام زيد يوم السبت لا يجوز التمسك للعامّ، لانقطاع استمرار حكمه بالدليل الدالّ على عدم وجوب إكرامه يوم الجمعة، ولا بالخاصّ، لأنّ مورده يوم الجمعة فقط، فلا بدّ من التمسك بديل الاستصحاب، ونتيجته عدم الوجوب يوم السبت.

هذا إذا كان التخصيص من الوسط، بأن قال ليله الخميس مثلاً: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» وأمّا إذا كان الخاصّ منحصراً للعامّ من الأوّل فلا بدّ بعد زمان الخاصّ من الرجوع إلى العامّ، فلو قال ليله الجمعة: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» لوجب إكرامه يوم السبت بحكم العامّ، وذلك لأنّ الخاصّ غير قاطع لحكم العامّ، فإنّ أوّل زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة الخاصّ،

ص: ٣١٢

فلا يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً إلى دليل غير دليل العام.

مثال ذلك في الشرعيات قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) فإنه عامّ مجموعى بحسب الزمان، وقد خصّص تارةً بخيار المجلس، وأخرى بخيار الغبن، فإذا شككنا في بقاء خيار المجلس بعد الافتراق (٢)، فلا بدّ من الرجوع إلى عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

لأنّ خيار المجلس كان ثابتاً من أوّل البيع، وأمّا إذا شككنا في بقاء خيار الغبن (٣) فلا يجوز فيه الرجوع إلى العموم إذا علمنا بالغبن بعد يوم مثلاً وقلنا بكون مبدأ الخيار زمان الالتفات إليه؛ لأنّ البيع كان لازماً بحكم العامّ قبل الالتفات إلى الغبن، فانقطع استمراره بمجرد الالتفات، فهانها يجرى استصحاب الخيار، ولا يجوز التمسك بالعامّ.

الثانية: ما إذا كان العموم استغراقياً وأخذ الزمان في الخاصّ قيدياً، فالمرجع هو العامّ بلا كلام، ولا يجرى استصحاب حكم الخاصّ وإن فرضنا عدم جواز التمسك بالعامّ، وذلك لتغاير القضيّة المتيقّنه مع المشكوكه، فإنّ القضيّة المتيقّنه هي عدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة، والمشكوكه هي عدمه يوم السبت.

الثالثة: ما إذا كان العامّ مجموعياً وأخذ الزمان في الخاصّ قيدياً، فلا مورد للاستصحاب، ولا مجال أيضاً للتمسك بالعامّ، فلا بدّ من الرجوع إلى سائر الأصول، ففي المثال يجرى أصاله البراه من وجوب الإكرام يوم السبت.

ص: ٣١٣

١- (١) المائدة: ١.

٢- (٢) هذا مع قطع النظر عن النصّ الدالّ على لزوم البيع بعد الافتراق، وهو قوله عليه السلام: «فإذا افترقا وجب البيع». وسائل الشيعة ١٨: ٦، كتاب التجاره، الباب ١ من أبواب الخيار، الحديث ٤. م ح - ي.

٣- (٣) وذلك مثل أن يقع البيع ثمّ علم بالغبن بعد يوم، لكنّه لم يفسخ فوراً، ثمّ شكّ في بقاء الخيار، لاحتمال كونه فورياً. م ح - ي.

الرابعة: ما إذا كان العام استغراقياً وأخذ الزمان في الخاص ظرفاً، فلا بد من التمسك بالعام، ولكنه لو فرض عدم دلالة العام لكان الاستصحاب مرجعاً (١).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

نظريته الإمام الخميني «مدّ ظله» في المسألة

وذهب سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» إلى أنّ المرجع هو العام في جميع الصور، وذكر لتقريب مراده اموراً:

الأول: أنه يتصور ورود العام على أنحاء ثلاثة:

أ - أن يلاحظ المتكلم الأزمنة بنحو الاستغراق.

ب - أن يلاحظها بنحو العام المجموعى.

ج - أن يلاحظ الزمان مستمراً (٢)، كقوله: «أوفوا بالعقود مستمراً أو دائماً» لا بمعنى وجوب الوفاء في كل يوم مستقلاً، ولا بنحو العام المجموعى، حتى لو فرض عدم الوفاء في زمان سقط التكليف بعده، بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مستمراً، بحيث لو وفى المكلف إلى آخر الأبد يكون مطيعاً إطاعه واحده (٣)، ولو تخلف في بعض الأوقات تكون البقية مطلوبة (٤) لا بطلب مستقل، بل بالطلب الأول.

وكذلك لو قال المولى: «لا تهن زيدا» فترك العبد إهانتة مطلقاً، كان مطيعاً

ص: ٣١٤

١- (١) كفايه الأصول: ٤٨٣.

٢- (٢) أراد الإمام «مدّ ظله» بالاستمرار غير ما أراد به المحقق الخراساني رحمه الله، فإنه أراد منه العموم المجموعى، لكن الإمام «مدّ ظله» أراد منه قسماً ثالثاً من العموم لا يكون استغراقياً ولا مجموعياً. م ح - ي.

٣- (٣) وهذا دليل على عدم كونه عاماً استغراقياً. م ح - ي.

٤- (٤) وهذا دليل على عدم كونه عاماً مجموعياً، وإلا سقط التكليف بمجرد التخلف في زمان. م ح - ي.

له إطاعه واحده، ولو أهانه يوماً عصاه، ولكن تكون إهانتة محرّمة عليه بعده أيضاً، لا بنحو المطلويّيه المتكثّره المستقلّه، بل بنحو استمرار المطلويّيه.

الثانى: أنّ العموم الاستمرارى قد يستفاد من أداه العموم، نحو «أكرم كلّ عالم دائماً» وقيد يستفاد من الإطلاق، كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

الثالث: أنّ العموم الأزمانى متفرّع على العموم الأفرادى، فإنّ قولنا: «أكرم العلماء كلّ يوم» ينحلّ إلى قضيتين:

إحدهما: «يجب إكرام العلماء» وهى مفاد العموم الأفرادى، الثانیه:

«وجوب إكرام العلماء ثابت فى كلّ يوم» وهى مفاد العموم الأزمانى، وتفرّعها على الأولى واضح، لكونها بمنزله الكبرى، والأولى بمنزله الصغرى، وبعبارة اخرى: الحكم المتعلّق بالعموم الأفرادى موضوع للعموم الأزمانى، فهذا فرع، وذلك أصل، أى كما أنّ الموضوع متقدّم رتبه على الحكم، فكذلك العموم الأفرادى متقدّم على الأزمانى.

الرابع: أنّ لازم تفرّع العموم الأزمانى على الأفرادى أنّ التخصيص الوارد على كلّ منهما لا يرتبط بالآخر، فإذا قال: «أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثم قال:

«لا تكرم زيدا العالم» فالتخصيص مربوط بالعامّ الأفرادى فقط، وأمّا العموم الأزمانى فإنّه وإن لم يشمل زيدا إلّا أنّه خارج عنه موضوعاً، فلا يرتبط التخصيص به.

ولو قال عقيب قوله: «أكرم العلماء فى كلّ يوم»: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» فالتخصيص مربوط بالعامّ الأزمانى فقط.

لا يقال (1): ظاهر هذا المخصّص أنّه مخصّص لكلا العمومين، لاشتماله على

ص: ٣١٥

١- (١) هذا الإشكال والجواب لا يكون موجوداً فى كلام الإمام «مدّ ظلّه» إلّا أنّ الأستاذ «مدّ ظلّه» ذكره توضيحاً لكلام الإمام. م

ح - ٥

زيد كما أنه مشتمل على يوم الجمعة.

فإنه يقال: لو كان كذلك لكان «لا- تكرم العلماء يوم الجمعة» مضاداً للعموم الأفرادى، لعدم إمكان كونه مخصّصاً كما هو واضح، ولا يمكن الالتزام بمضادته له (١).

هذا حاصل ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» مقدّمه.

ثم قال:

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إذا ورد عامّ أفرادى يتضمّن العموم أو (٢) الاستمرار الزمانى بدلاله لغويّه أو بمقدّمات الحكمه وورد دليل مخرج لبعض أفراده عن حكم العموم فى زمان معين، كقوله: «أكرم العلماء فى كلّ يوم أو مستمرّاً» وانعقد الإجماع على عدم وجوب إكرام زيد فى يوم الجمعة، أو قوله:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وانعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء عند ظهور الغبن ساعةً وشكّ بعد يوم الجمعة وبعد الساعه فى حكم الفرد المخرج، لا- يجوز التمسّك بالاستصحاب مطلقاً، سواء لوحظ الزمان أفراداً وعلى نحو العامّ الأصولى، أو ذكر القيد لبيان استمرار الحكم أو المتعلّق أو دلّت مقدّمات الحكمه على ذلك.

أمّا إذا لوحظ الزمان مستقلاً فواضح، لأنّ خروج الفرد فى يوم تصرّف فى العموم الأفرادى التحتانى، فأصالة العموم محكمه بالنسبه إلى التخصيص الزائد، وأمّا إذا جعل «مستمراً» أو «دائماً» أو «أبداً» ظرفاً للحكم فلائّن خروج بعض الأفراد فى بعض الأيام ليس تخصيصاً فى العموم

ص: ٣١٦

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٠٥.

٢- (٢) «و» صحّ ظاهراً. م ح - ى.

الأفرادى، بل تقييد وتقطيع للاستمرار الذى قامت الحجّه عليه وتردد أمره بين الأقل والأكثر ولا بدّ من الاكتفاء بالأقلّ، ويكون ظهور الاستمرار فى البقيّه حجّه.

وإن شئت زياده توضيح فاعلم أنّه إذا ورد: «أكرم العلماء» ولا يكون له إطلاق بالنسبه إلى الزمان، وورد دليل منفصل بأنّ وجوب إكرام العلماء مستمرّ، فحينئذٍ قد يدلّ دليل على عدم وجوب إكرام زيد، فيكون مخصّصاً لقوله: «أكرم العلماء» ولا يكون تصرّفاً فى قوله:

«وجوب إكرام العلماء مستمرّ» لما عرفت فى المقدمات أنّ إخراج الموضوع عن الموضوعيّة ليس تصرّفاً فى العموم أو الإطلاق، وقد يدلّ على عدم وجوب إكرام زيد فى يوم الجمعة، فيكون تصرّفاً فى قوله:

«وجوب إكرامهم مستمرّ» لا- فى قوله: «أكرم العلماء» لأنّ المفروض أنّ قوله: «أكرم العلماء» متعرّض للعموم الأفرادى، لا الاستمرار الزمانى، فتقطع زمان من وجوب إكرامهم تصرّف فيما يتعرّض للاستمرار الزمانى، فإذا كان ذلك فى كلام واحد ودليل متصل، كقوله: «أكرم العلماء مستمرّاً» ينحلّ إلى عموم أفرادى يدلّ عليه الجمع المحلّى باللام وإلى استمرار الحكم الذى يدلّ عليه ظهور القيد الذى قام مقام مقدمات الحكمه فى بعض المقامات، فيكون قوله: «لا- تكرم زيدا» تخصيماً للعموم الأفرادى، و «لا تكرمه يوم الجمعة» تقطيعاً لاستمرار الحكم، وكما يكون العموم حجّه فى البقيّه لدى العقلاء يكون ظهور القيد فى استمرار الحكم حجّه فيما عدا مورد التقطيع القطعى لديهم.

ومما ذكرنا يعلم حال الإطلاق المستفاد من دليل الحكمه، فلو فرض أنّ

قوله: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» كما يدلّ بالعموم اللغوي على الشمول للأفرادى يدلّ على الاستمرار الزماني بمقدمات الحكمه أو مناسبة الحكم والموضوع، بمعنى أنّ لزوم الوفاء بكلّ عقد مستمرّ، لا- من قبيل العامّ المجموعى، بل بحيث تكون المخالفه فى بعض الأزمان لا- توجب سقوط المطلوبيه بالنسبه إلى البقيّه، ثمّ دلّ دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد - كالعقد الربوى - يكون مخصّصاً للعموم للأفرادى، ولا يكون مقيداً للإطلاق، بل رافعاً لموضوعه.

وأما لو دلّ دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد فى زمان - كما لو انعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء بالعقد إذا ظهر الغبن إلى ساعه مثلاً- - يكون هذا تقييداً لإطلاقه، لا- تخصيصاً لعمومه، لأنّ التخصيص عباره عن إخراج ما يشمله العموم إخراجاً حكماً، والعموم اللغوي يدلّ على دخول تمام أفراد العقود فى وجوب الوفاء من غير تعرّض لحالات الأفراد وأزمانها، ودليل المخرج لا- يدلّ على خروج فرد من العامّ رأساً حتّى يكون تخصيصاً، بل يدلّ على خروجه فى زمان، وهذا مخالف لظهور الإطلاق فى الاستمرار، فإذا شكّ فيما بعد الساعه فى لزوم العقد يرجع إلى الشكّ فى زياده القيد لا التخصيص، فالمرجع هو أصاله الإطلاق.

فقول الشيخ الأعظم قدس سره: «إنّه لا يلزم من ذلك زياده تخصيص إذا خرج الفرد فى ساعه أو بعد الساعه مستمرّاً» خلط بين التخصيص والتقييد، لأنّ خروج الفرد فى ساعه تقييد لا تخصيص، وخروجه فى الزائد عن الساعه تقييد زائد يدفع بالأصل (1)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

ثمّ إنّه أجاب عن إشكالين، نذكر حاصل كلامه فيهما.

ص: ٣١٨

فإنه قال: إن قلت: فرق بين المطلق في سائر المقامات والمطلق الزمانى الذى نحن فيه، فإن قوله: «أعتق رقبته» يعم جميع أفراد الرقبه بإطلاقه، لأن أفرادها فى عرض واحد، وكلهم موجود فى الخارج بالفعل، فإذا خرج عنه الرقبه الكافره بدليل آخر، فإن شككنا فى خروج الأسود أيضاً فلا بد من التمسك بالإطلاق، وأما فى الاستمرار الزمانى فإن الزمان أمر واحد مستمر يوجد جزء منه وينعدم ثم يوجد جزء آخر وهكذا، وليس جامعاً لأفراد كثيره، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد يوم الجمعة مثلاً فليس لهذا العام دلالة على دخول ذلك الفرد يوم السبت؛ إذ لو كان داخلياً لم يكن هذا الحكم استمراراً للحكم السابق.

هذا إذا استفيد الاستمرار الزمانى من مقدمات الحكمه.

نعم، إذا كان الاستمرار بالدليل اللفظى، كأن يلاحظ الزمان قطعاً مستقلة وجعل كل قطعه منها ملحوظاً فى القضية، كأن يقول: «أكرم العلماء كل يوم، أو مستمراً» ثم قال: «لا- تكرم زيدا يوم الجمعة» كان المرجع هو التمسك بالعموم فيها بعد مورد المخصص، أعنى يوم السبت.

قلت: نعم، هذا ما أفاده شيخنا العلامة (1) أعلى الله مقامه.

وفيه أولاً: أن المطلق فى سائر المقامات أيضاً لا يفيد الحكم للأفراد ولا يكون الحكم بلحاظ الأفراد الخارجيه استغراقاً وبدلاً، ولم يكن المطلق بعد تماميه مقدمات الإطلاق كالعامة مفاداً، بل ليس مقتضى الإطلاق بعد تماميه

ص: ٣١٩

١- (١) يعنى به المحقق الحائرى اليزدى مؤسس الحوزه العلميه بقم المقدسه قدس سره. راجع درر الفوائد: ٥٧٠. م ح - ى.

المقدمات إلّا أنّ ما اخذ في الموضوع - كالرقبه - تمام الموضوع للحكم، وأما السريان والشيوخ فهو مفاد العام، لا المطلق، كما هو المقرّر في محلّه.

وثانياً: ما الفرق بين كون الاستمرار الزماني مستفاداً من قوله: «مستمراً» وبين كونه مستفاداً من مقدمات الحكمه، حيث ذهبت إلى بقائه في الزمان المشكوك فيه في الأوّل دون الثاني؟ فإنّ كون الزمان المستمرّ أمراً واحداً مشترك بينهما، فإذا استلزم خروج جزء منه انقطاع الاستمرار في الثاني استلزم أيضاً في الأوّل، فالفرق بينهما تحكّم.

الفرق بين كون العموم الأزمانى قيّداً للحكم وبين كونه قيّداً لمتعلّقه

ثمّ قال: فإن قلت (١): إنّ العموم الأزمانى على قسمين: لأنّه إمّا أن يلاحظ قيّداً (٢) للحكم، أو لمتعلّقه.

والفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أنّه إن كان قيّداً للمتعلّق يمكن بيانه في نفس دليل الحكم، كأن يقال: «أكرم العلماء في كلّ يوم أو أبداً أو مستمراً» فكان معناه «إكرام العلماء في كلّ يوم أو أبداً أو مستمراً واجب» بخلاف ما إذا كان قيّداً للحكم، فلا بدّ من بيانه في دليل مستقلّ، لكون الحكم بمنزله موضوعه، وحيث إنّ الموضوع متقدّم على الحكم فلا يمكن بيانهما في دليل واحد، فلا بدّ له من أن يقول أوّلاً:

«أكرم العلماء» ثمّ يقول بدليل منفصل: «هذا الوجوب يكون في كلّ يوم أو مستمراً».

ص: ٣٢٠

١- (١) القائل هو المحقّق النائيني رحمه الله. راجع فوائد الأصول ٤: ٥٣٥-٥٤٢. م ح - ي.

٢- (٢) أى راجعاً إلى الحكم، ولا يراد منه القيد المقابل للظرف. م ح - ي.

الثانى: أنه إن كان قيدهً للمتعلق يمكن التمسك بالعموم فى موارد الشك، فلو قال: «أكرم العلماء فى كل يوم» ثم قال: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» وشك فى وجوب إكرامه يوم السبت يتمسك بعموم وجوب إكرام العلماء فى كل يوم، لأن الموضوع - وهو الإكرام فى كل يوم - محرز بالنسبة إلى زيد، وإنما الشك فى خروجه عن الحكم فى يوم السبت، وهو الشك فى تخصيص الزائد، فيرجع إلى الحكم - أعنى وجوب الإكرام - كسائر موارد الشك فى تخصيص الزائد.

بخلاف ما إذا كان قيدهً للحكم، إذ لا يمكن التمسك بالدليل الثانى الميّن للاستمرار، لأن الموضوع فى قوله: «هذا الوجوب يكون مستمرًا أو فى كل يوم» هو الوجوب، وإنما الشك فى تحقق أصل الوجوب بالنسبة إلى يوم السبت، فكيف يتمسك بهذا الدليل بدون إحراز موضوعه؟

فالحاصل: أن العموم الأزمانى إن كان قيدهً لمتعلق الحكم يرجع فى موارد الشك فى التخصيص إلى العموم، وإن كان قيدهً لنفس الحكم فلا، ولا فرق فى ذلك بين أن يستفاد العموم الأزمانى والاستمرار بدليل لفظى، أو بمقدمات الحكمة كما فى قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» على فرض إطلاقه بالنسبة إلى الأزمان.

قلت: هذا صحيح لو كان الدليل الثانى بنحو القضيّة الضرورية بشرط المحمول، أى كان قوله: «الحكم بالوجوب مستمر» بمعنى «الحكم بالوجوب المستمر مستمر» لكن الظاهر أن الموضوع اخذ بالنسبة إلى المحمول على نحو قضيّة مهملة، لعدم ترتب فائده على الضرورية بشرط المحمول، ووجوب الإكرام المستمر (1) وإن لم يحرز بالنسبة إلى زيد، إلا أن أصل الوجوب بالنسبة

ص: ٣٢١

إليه محرز، وقد عرفت أنّ الموضوع فى الدليل الثانى هو أصل الوجوب بنحوالمهمله، لا المستمره، فموضوع هذا الدليل محرز، وإنّما الشكّ فى محموله - أعنى الاستمرار - فيتمسك به لإثباته (١).

هذا حاصل ما أجاب به سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» عمّا أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام.

ويمكن المناقشه أيضاً فى قوله بعدم إمكان بيان الحكم والعموم الأزمانى فى دليل واحد إذا كان العموم الأزمانى راجعاً إلى الحكم، إلّا أنّ الإمام «مدّ ظلّه» لم يكن بصدد بيان جميع إشكالات كلامه رحمه الله.

فى تقرير التفصيل بين الخروج من الأوّل والأثناء

ثمّ إنّه «مدّ ظلّه» أورد على نفسه إشكالاً آخر وأجاب عنه حيث قال:

نعم، قد يقال: إنّ مقتضى ما ذكرت من أنّ العموم والإطلاق الزماتيين - سواء كان مستفاداً من مثل قوله: «أكرم العلماء فى كلّ زمان» أو «أوفوا بالعقود مستمراً» أو من مقدّمات الحكمه - متفرّع على العموم الأفرادى، وأنّ محطّ التخصيص الأفرادى غير محطّ التخصيص والتقييد الزماتيين: هو التفصيل بين ما إذا خرج فرد فى أوّل الزمان وشكّ فى خروجه مطلقاً أو فى زمان، وبين ما إذا خرج فى الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج، فيتمسك بالاستصحاب فى الأوّل، وبعموم (٢) الدليل أو إطلاقه (٣) فى الثانى؛ لأنّ

ص: ٣٢٢

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٠٩.

٢- (٢) أى العموم أو الإطلاق الزماتيين. م ح - ى.

٣- (٣) أى العموم أو الإطلاق الزماتيين. م ح - ى.

الأمر في الأوّل دائر بين التخصيص الفردى وبين التخصيص الزمانى أو تقييد الإطلاق، فيكون من قبيل العلم الإجمالى بورود تخصيص إمّا فى العامّ فوقانى، فلا يكون مخالفه للعامّ التحتانى، وإمّا فى العامّ التحتانى، فلا يكون مخالفه للعامّ فوقانى، أو يكون من قبيل العلم الإجمالى بورود تخصيص فى العامّ مع بقاء الإطلاق على ظاهره، لأنّ الإخراج الموضوعى ليس مخالفه للإطلاق، أو تقييداً فى الإطلاق مع حفظ ظاهر العموم، لأنّ تقييد إطلاق دليل العامّ ليس تخصيصاً حتى يخالف أصله العموم، فبعد تعارض الأصلين يتمسك بالاستصحاب(١).

ويلحق به ما إذا علم خروجه من الأثناء فى الجملة ولا يعلم أنّه خارج مطلقاً أو من الأثناء فقط، فيدور الأمر بين التخصيص الفردى والزمانى، أو التخصيص والتقييد.

وأمّا الخارج من الأثناء مع العلم بدخوله تحت حكم العامّ قبل زمان القطع بخروجه، كخيار التأخير(٢)، وخيار الغبن، بناءً على كون ظهور الغبن شرطاً شرعياً له، فيتمسك بالعموم أو الإطلاق، للقطع بعدم التخصيص الفردى، بل الأمر دائر بين قلّه التخصيص وكثرته أو قلّه التقييد وكثرته، فيؤخذ بالقدر

ص: ٣٢٣

١- (١) حاصله: أنّا نعلم إجمالاً بورود تخصيص فى العموم الأفرادى مع بقاء الإطلاق أو العموم الأزمانى على ظاهره، أو بورود تخصيص فى العموم الأزمانى إذا دلّ العموم على استمرار الحكم أو تقييد فى الإطلاق إذا ثبت الاستمرار بمقدمات الحكمه، وذلك لأنّه إذا قال ليله الجمعة: «أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» ثمّ شكّ فى وجوب إكرامه يوم السبت وما بعده فالأمر دائر بين كونه غير واجب الإكرام فى السبت وما بعده أيضاً فلا يكون إكرامه واجباً أصلاً، لا فى الجمعة التى هى أوّل زمان وجوب الإكرام، ولا بعدها، فيكون تخصيصاً للعامّ الأفرادى - أعنى «العلماء» - وبين كونه واجب الإكرام فى السبت وما بعده، فيكون تخصيصاً للعامّ الأزمانى - أعنى «كلّ يوم» - فيتعارض الأصلان ويتساقطان، ثمّ يرجع إلى استصحاب حكم الخاصّ. م ح - ى.

٢- (٢) أى تأخير إقباض الثمن والمثمن عن ثلاثه أيام. م ح - ى.

المتيقن ويتمسك في المشكوك فيه بأصالة العموم أو الإطلاق.

وهذا التفصيل تقريباً عكس التفصيل الذي اختاره المحقق الخراساني وشيخنا العلامة في مجلس بحثه (١)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه» في تقرير الإشكال.

ثمّ أجاب عنه بثلاثة أوجه، لكنّه ناقش في اثنين منها:

توقف التعارض على اتحاد رتبة المتعارضين

الأوّل: قوله: ويمكن أن يقال: إنّ أصالة العموم جاريه في العموم الأفرادي الفوقاني ولا يعارضها أصالة العموم في العامّ التحتاني الزماني ولا- أصالة الإطلاق، لأنّ التعارض فرع كون المتعارضين في الرتبة الواحده، والعموم الأفرادي في رتبة موضوع العموم والإطلاق الزمانيين، ففي الرتبة المتقدمه تجرى أصالة العموم من غير معارض، فيرجع التخصيص أو التقييد إلى الرتبة المتأخره.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ العقلاء في إجراء الأصول لا ينظرون إلى أمثال هذه التقدّمات والتأخرات الرتبيّه، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ لزوم كون المتعارضين في الرتبة الواحده في التعارض بالعرض (٢) في حيز المنع، فإنّ العلم الإجمالي بوقوع خلاف ظاهر إمّا في العامّ الفوقاني أو في العامّ التحتاني موجب لسقوط الأصلين العقلانيين لدى العقلاء (٣)، إنتهى كلامه في الوجه الأوّل وجوابه.

ص: ٣٢٤

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢١٢.

٢- (٢) كما في المقام، فإنّه لا مانع ذاتاً من بقاء العموم الأفرادي والأزماني كليهما على ظاهرهما لو لا العلم الإجمالي. م ح - ي.

٣- (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢١٣.

هل المسأله من مصاديق الدوران بين الأقل والأكثر أم لا؟

الثانى: قوله: ويمكن أن يُقال: إنّه بعد ورود قوله: «أكرم العلماء فى كل يوم» الذى هو الحجّه على مفاده إذا ورد دليل على عدم وجوب إكرام زيد وكان المتيقّن منه هو عدمه يوم الجمعة مثلاً فرفع اليد عن العموم أو الإطلاق فى غير يوم الجمعة رفع اليد عن الحجّه من غير حجّه لدى العقلاء، فالمورد من قبيل دوران التخصيص أو التقييد بين الأقل والأكثر، فلا بدّ من الاكتفاء بالأقلّ فى رفع اليد عن الحجّه الفعلية، والعلم الإجمالى المدعى كالعلم الإجمالى بين الأقل والأكثر المنحلّ عند العقلاء، وبالرجوع إلى الوجدان وبناء العقلاء يظهر صدق ما ادّعينا.

لكنّه أيضاً محلّ إشكال بل منع، لأنّ مورد الأقل والأكثر إنّما هو فيما علم ورود التخصيص على أحد العامين وشكّ فى الأقلّ والأكثر فى أفراد، وأمّا مع العلم بورود التخصيص آنأً (١) فى الفوقانى أو التحتانى فلا، لأنّ أفراد كلّ منهما تباين أفراد الآخر، فلا معنى للأقلّ والأكثر (٢).

إنتهى كلامه فى الوجه الثانى وجوابه أيضاً.

بيان مجرى الأصول اللفظية

الثالث: قوله: والتحقيق عدم جريان إلخ.

وحاصله: أنّ أصله العموم الأفرادى تجرى، بخلاف أصله العموم أو الإطلاق الزماتيين، وذلك لأنّ الأصول اللفظية إنّما تجرى فيما إذا شكّ فى المراد، لا فى كَيْفِيَتِهِ الاستعمال، فإذا قال: «أكرم العلماء» وشكّ فى وجوب إكرام زيد

ص: ٣٢٥

١- (١) «إمّا» صحّ ظاهراً. م ح - ى.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢١٣.

العالم قطعاً يتمسك بأصالة العموم، وأما إذا علم أنه لا يجب إكرام زيد إما لكونه غير عالم، فخروجه عن العلماء بنحو التخصّص، وإمّا لكونه فاسقاً مع العلم بكونه عالمًا، فخروجه بنحو التخصيص، فلا مجال للتمسك بأصالة العموم لإثبات كونه غير عالم، فالأصول اللفظية التي هي أصول عقلائية لا تجرى عندهم إلّا فيما إذا ترتّب عليها أثر عملي.

إذا عرفت ذلك فنقول في المقام: لا يترتب على أصالة العموم أو الإطلاق الزماتين أثر عملي، لأنّ جريانهما لإدخال يوم الجمعة الذي علم خروجه غير معقول، ولو اجريا لإثبات لازمهما وهو ورود التخصيص على العموم الأفرادي (١) فهو باطل، لأنّ إثبات هذا اللازم ليس أثراً عملياً لهما، بخلاف أصالة العموم الأفرادي، فإنّ أثرها هو وجوب إكرام زيد يوم السبت وما بعده، وهو أثر عملي (٢).

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه» في جواب الإشكال، وإن لم يكن بهذا الوضوح.

وتحصّل من جميع ما ذكره أنّ الحقّ في جميع الموارد هو الرجوع إلى دليل العامّ، لكنّ المرجع فيما إذا خرج فرد في الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج هو العموم أو الإطلاق الزماتيان، وفيما إذا خرج في أوّل الزمان هو العموم الأفرادي.

وهو كلام صحيح متين.

ص: ٣٢٤

١- (١) توضيحه: أنّ يوم الجمعة مثلاً الذي علم خروجه إن كان خروجه تخصيصاً للعموم الأفرادي، وهو على تقدير كون زيد غير واجب الإكرام في يوم السبت وما بعده أيضاً، فالعموم الأزمانى أو الإطلاق يكون باقياً على ظاهره، وإن كان خروج زيد في يوم الجمعة بنحو كان واجب الإكرام في يوم السبت وما بعده كان تخصيصاً للعموم الأزمانى أو تقييداً للإطلاق، فجرى الأصل فيهما يستلزم ورود التخصيص على العموم الأفرادي. م ح - ي.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢١٤.

المراد بالشك في أدله الاستصحاب

إشاره

التنبیه الثاني عشر: أنّ الشكّ المقابل لليقين في أدله الاستصحاب ليس بمعنى الاحتمال المساوي بالنسبه إلى البقاء واللبقاء، بل هو خلاف اليقين، فيعمّ الظنّ بالبقاء وبعده أيضاً.

وذلك أولاً: لأنه معناه بحسب اللغة والعرف العامّ.

إن قلت: فكيف اريد منه في قوله عليه السلام: «متى ما شككت فخذ بالأكثر»^(١) وسائر أخبار الشكوك في عدد ركعات الصلاه، الاحتمال المساوي فقط؟

قلت: هذا لأجل القرينه التي تدلّ على اعتبار الظنّ في عدد الركعات، فلا يضرّ بالمدعى، وهو كونه لو خلى وطبعه بمعنى غير اليقين لغه وعرفاً.

وثانياً: لأنّ ذلك مقتضى مقابله باليقين في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» حيث إنّ النهي عن نقض اليقين بالشكّ إنّما هو باعتبار كون اليقين مبرماً ومستحكماً وكون الشكّ غير مبرم، ولا يختصّ هذا بالشكّ المساوي بالنسبه إلى البقاء واللبقاء، بل الظنّ بالبقاء وبعده أيضاً أمر غير مبرم، فلا يجوز نقض اليقين به أيضاً بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وثالثاً: لأنّ ذلك مقتضى قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» حيث إنّ ظاهره

ص: ٣٢٧

١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٢١٢، كتاب الصلاه، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١.

أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنه ليس إلّا اليقين.

ورابعاً: لأن مقتضى قوله: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» عقيب سؤال زواره: «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم» فإن من حاله كذلك فهو يظنّ بتحقق النوم، فقوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» ورد في مورد الظنّ بارتفاع الحاله السابقه، سلّمنا إمكان كونه على حال حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم مع عدم تحقّق الظنّ بالنوم، بل قد يظنّ به من هذا الحال وقد لا يظنّ، إلّا أنّ ترك الإمام عليه السلام الاستفصال يفيد الإطلاق، فقوله: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» يدلّ على جريان استصحاب الوضوء مطلقاً، سواء حصل له الظنّ بالنوم من عدم علمه بتحرك شيء في جنبه أم لا.

فالحاصل: أنّ المراد بالشكّ في أدلّه الاستصحاب هو خلاف اليقين.

وقد عرفت سابقاً (1) أنّ المراد باليقين فيها هو الحجّه، لا خصوص القطع، لقلّه تحقّق القطع بالأحكام وموضوعاتها جدّاً لو لم نقل بعدم تحقّقه، فاختصاص اليقين فيها بالقطع يستلزم كونها قليل المورد، بل بلا مورد.

على أنّ مورد الصحيحه الأولى هو الوضوء، ومورد الصحيحه الثانيه طهاره الثوب، وهما ممّا لا طريق إلى القطع به، فإنّ تحقّق الوضوء صحيحاً مع جميع شرائطه من دون إعمال قاعده أو أصل أو بينه ممّا لا طريق إليه، وهكذا الثوب، لأنّ احتمال تحقّق ذرّات النجس في الماء الذي غسل به وإن كان بحراً ممّا لا دافع له، فأين اليقين بالوضوء وبطهاره الثوب؟

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ مفاد قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا تنقض الحجّه باللاحجه.

ص: ٣٢٨

١- (١) راجع ص ١٤٤.

هذا بناءً على ما اخترناه من أن «اليقين» في أخبار الباب يكون بمعناه، وأما على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أن المراد به هو المتيقن، لكن لا- بما هو متيقن، بل ذاته، ويكون قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» بمعنى «لا تنقض المتيقن بالشك»^(١) فلا وجه للاستدلال على كون الشك في أخبار الباب خلاف اليقين بمقابلته باليقين في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» فإنه على مذهبه يكون مقابلاً للمتيقن، لا لليقين، سيما أنه أراد بالمتيقن ذاته، كالطهاره مثلاً، فلا يكون الشك مقابلاً لليقين.

نعم، له أن يستدل على كون المراد بالشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين بالوجه الثلاثة الآخر المتقدّمه.

نقد ما استدّل به الشيخ رحمه الله في المقام

واستدلّ الشيخ أيضاً بوجهين آخرين^(٢) ذكرهما المحقق الخراساني رحمه الله وناقش فيهما^(٣):

الأول: الإجماع التقديرى، فإنّهم وإن اختلفوا في حجّيه الاستصحاب على أزيد من عشره أقوال واختلف القائلون بالحجّيه أيضاً في أن مدركه هل هو الأخبار أو بناء العقلاء أو إفادته الظنّ، إلّا أنّهم اتّفقوا على أنّه لو كان حجّه من باب الأخبار لكان حجّه مطلقاً، أى ولو ظنّ بالخلاف، فضلاً عن الظنّ بالوفاق.

وفيه أولاً: أنّه إجماع منقول، وهو ليس بحجّه.

ص: ٣٢٩

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٧٩.

٢- (٢) راجع فرائد الأصول ٣: ٢٨٥ و ٢٨٦.

٣- (٣) راجع كفايه الأصول: ٤٨٥.

وثانياً: أنّ مدرّكهم معلوم لنا، فإنّ كلّ واحد منهم ذكر دليل مذهبه.

وثالثاً: لا يكون هذا الإجماع كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام؛ فإنّ الرأى التقديرى لا يعقل بالنسبه إليه؛ لأنّه عالم بالواقع.

الثانى: أنّ الظنّ بخلاف الحاله السابقه إن كان من الظنون التى علم بعدم اعتبارها - كالظنّ القياسى - فوجوده كعدمه عند الشارع، فكما يجرى الاستصحاب لو لم يكن هذا الظنّ يجرى أيضاً مع وجوده، وإن كان من الظنون التى شكّ فى اعتبارها فرفع اليد عن الحاله السابقه به يكون نقضاً لليقين بالشكّ.

وفيه: أنّ عدم حجّيه الظنّ القياسى ونحوه يكون بمعنى عدم إثبات الحكم الشرعى به، لا أنّ وجوده كعدمه رأساً، والشاهد على هذا أنّه لو نذر تصدّق عشره دراهم مثلاً إن ظنّ بعدم وجوب صلاه الجمع ثم حصل له الظنّ به من طريق القياس وجب عليه التصدّق، وإن لم يثبت به عدم وجوب صلاه الجمع، فقولُه: «الظنّ القياسى ليس بحجّه» يكون بمعنى عدم ثبوت الحكم به، ولا يدلّ على أنّ وجوده كعدمه رأساً.

وكون الظنّ بالخلاف من الظنون التى شكّ فى اعتبارها لا يوجب صدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن الحاله السابقه، لأنّ شرطه وحده متعلّقتهما، مع أنّ متعلّق اليقين فى المقام هو الطهاره مثلاً ومتعلّق الشكّ هو الحجّيه وعدم الحجّيه، فلا تتحد القضيتان.

فى اتّحاد القضيّه المتيقّنه والمشكوك فيها

خاتمته: فيما يعتبر فى جريان الاستصحاب

اشاره

وهو أمران:

الأول: فى اتّحاد القضيّه المتيقّنه والمشكوك فيها

اشاره

وقد يعبر عنه ببقاء الموضوع، وهل معناه أنّه لا بدّ من إحراز وجود الموضوع خارجاً؟ فإذا كان قيام زيد متيقّناً ثمّ شككنا فى بقائه فلا بدّ من إحراز وجود زيد خارجاً حتّى يجرى استصحاب قيامه؟

فى هذا المعنى إشكال واضح، لأنّ اعتبار بقاء الموضوع بهذا المعنى لا يعقل فى استصحاب وجود الموجودات عند الشكّ فى بقائها، فإنّ زيدا إذا كان موجوداً سابقاً ثمّ شككنا فى وجوده فلا معنى لأن يقال: يشترط فى استصحاب وجوده إحراز وجوده خارجاً، لأنّه لو كان محرز الوجود لم يعقل استصحابه.

كلام الشيخ رحمه الله فى معنى اعتبار بقاء الموضوع

ولأجل هذا عدل الشيخ الأعظم رحمه الله عن هذا المعنى إلى معنى آخر، فإنّه بعد القول باعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب، قال:

المراد به معروض المستصحب، فإذا اريد استصحاب قيام زيد أو وجوده

ص: ٣٣١

فلا بدّ من تحقّق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهنياً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي وللوجود بوصف تقرّره ذهنياً لا وجوده الخارجي (١)، (٢)، إنتهى كلامه.

نقد كلام الشيخ رحمه الله في معنى اعتبار الموضوع

وفيه: أنّه لا- يمكن أن يكون بوصف وجوده الذهني أيضاً معروضاً للوجود، لما ثبت في الحكمه من تضادّ الوجود الخارجي مع الذهني، فما هو موجود في الذهن لا- يمكن أن يوجد في الخارج بوصف تقرّره ذهنياً، وما هو موجود في الخارج لا يمكن أن يوجد في الذهن بوصف وجوده الخارجي، فكيف يمكن أن يقال: قولنا: «زيد موجود» يكون بمعنى «زيد المتقرّر في الذهن موجود في الخارج»؟!!

فالموضوع في هذه القضية هو ذات زيد ونفسه مع قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي، فإنّ ذات زيد كذلك قد يكون موجوداً وقد لا يكون موجوداً، كما هيّة الإنسان مثلاً، فإذا قلنا: «زيد موجود» لا يكون زيد بوجوده الخارجي موضوعاً حتّى يستلزم كون القضية ضروريّه بشرط المحمول، ولا بتقرّره الذهني حتّى يلزم الاستحاله العقليّه.

على أنّ قوله رحمه الله: «المراد بالموضوع معروض المستصحب» ظاهر في أنّ

ص: ٣٣٢

١- (١) وذلك لأنّه لو كان معروضاً للوجود بوصف وجوده الخارجي لكانت القضية ضروريّه بشرط المحمول. م ح - ي.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٢٨٨.

المستصحب هو محمول القضية فقط، مع أنه تمام القضية لا المحمول فقط، وذلك لأن الدليل على اعتبار الاستصحاب هو قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» واليقين والشك ونحوهما من الأوصاف القائمة بالنفس - كالظن والوهم - لا تتعلق بالتصورات، فإذا قلنا: إنني متيقن بزيد، أو بقيامه، أو بالطهاره مثلاً، يكون فيه تسامح في التعبير، ومعناه «إنني متيقن بأن زيداً موجود، وبأن قيام زيد موجود، وبأنني متطهر» وإلما فمجرد «زيد، أو قيامه، أو الطهاره» بمعناها التصوري لا يكون موجوداً ولا معدوماً، ولا يعقل تعلق اليقين به، وكذلك الأمر في الشك والظن والوهم.

فلا- يمكن أن يكون المستصحب الذي هو متعلق اليقين والشك بمقتضى أخبار الاستصحاب من التصورات، بل لا بد من أن يكون أمراً تصديقياً، وهو القضية (1) بتمامها، لا خصوص محمولها، كما هو ظاهر كلام الشيخ الأعظم رحمه الله.

فتحصل ممّا تقدّم أنّ متعلق اليقين في الاستصحاب يكون قضية، وكذلك متعلق الشك، فلنا قضيتان: متيقنه، ومشكوكه، ولا بد من وحدتهما موضوعاً ومحمولاً- بمقتضى أخبار الباب، إذ لا- معنى لتحريم نقض اليقين بقيام زيد بالشك في قيام عمرو، وكذلك لا- معنى لتحريم نقض اليقين بقيام زيد بالشك في عدالته، فإنّ النقض لا يتعقل فيهما، فالأخبار بسبب اشتمالها على كلمه «النقض» تدلّ على اشتراط وحده القضيتين.

فالتعبير عن هذا الشرط باشتراط بقاء الموضوع ليس في محله.

ص: ٣٣٣

١- (١) سواء كانت بنحو مفاد «كان التامه» مثل «زيد موجود» أو «الناقصه» مثل «زيد قائم» أو «ليس التامه» مثل «زيد ليس بموجود» أو «الناقصه» مثل «زيد ليس بقائم». م - ح - ي.

ومن هنا ظهر فساد كلام المحقق الخراساني رحمه الله، فإنه قال باعتبار اتحاد القضية المتيقنه مع المشكوكه موضوعاً (١).

إذا لا يكفي الاتحاد في خصوص الموضوع في الاستصحاب، بل لابد من الاتحاد بين القضيتين.

نعم، إنه بعد قوله بلزوم الاتحاد موضوعاً قال: «كأتحداهما حكماً».

لكنه يدل - بمقتضى التشبيه - على كون الاتحاد في المحمول أوضح من الاتحاد في الموضوع في نظره، وهو فاسد، فإن الاتحاد في الموضوع والمحمول يستفاد من قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» كما عرفت، فلا- يكون الاتحاد في المحمول مقدماً على الاتحاد في الموضوع، بل هما في رتبة واحده، والدليل عليهما واحد، فلا يكون أحدهما أوضح والآخر أخفى.

دليل الشيخ على ما اختاره في المسأله ونقده

ثم إن الشيخ رحمه الله استدلل على ما ذهب إليه من اعتبار بقاء الموضوع في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق بوجه عقلي:

وهو أنه لو لم يعلم تحققه لاحقاً فإذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به فإما أن يبقى في غير محلّ وموضوع، وهو محال، وإما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، فإن اريد إبقاء العرض السابق بشخصه في موضوع آخر فهو أيضاً محال، لاستحاله انتقال العرض، وإن اريد إثبات مثله في موضوع آخر فلا يشمل تعريف الاستصحاب، فإنه عبارته عن «إبقاء

ص: ٣٣٤

ما كان» وإثبات مثل العرض السابق لا يكون منه، فلا بدّ من إحراز وجود الموضوع في الزمان اللاحق(١).

ويرد عليه أولاً: أنّه مبنّى على مذهبه من اشتراط بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب، وقد عرفت بطلانه، فإنّ الشرط هو اتّحاد القضيتين، لإبقاء الموضوع.

وثانياً: أنّه مبنّى أيضاً على ما ذهب إليه من أنّ المستصحب هو خصوص المحمول، وقد عرفت أيضاً بطلانه، فإنّ المستصحب تمام القضية، لا المحمول فقط.

وثالثاً: - وهو الإشكال الأساسى الوارد على قلب هذا الدليل(٢) - أنا سلّمنا كونه خصوص العرض والمحمول، لكنّ الشارع لم يحكم بإبقاء العرض، بل حكم بترتيب آثاره عليه، فإنّا إذا شككنا في بقاء عداله زيد يكون معنى قوله:

«لا- تنقض اليقين بالشك» ترتيب آثار العدالة، لا الحكم بإبقائها، فإنّها أمر تكوينى لا يرتبط بالشارع، وما هو المربوط به إنّما هو ترتيب آثارها الشرعيّة، فأين الحكم ببقاء العرض حتّى يقال: كيف يحكم ببقائه مع عدم إحراز موضوعه؟

ثمّ إنّ بعد ما علم لزوم اتّحاد القضية المتيقّنه والمشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً فلا بدّ من إحرازه وجداناً، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا بأنّ زيداً موجود ثمّ شككنا فيه، وكذلك إذا علمنا بأنّ زيداً عادلاً ثمّ شككنا في بقاء عدالته مع العلم بحياته، فإنّ الاتّحاد في هذين المثالين

ص: ٣٣٥

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٢٩٠.

٢- (٢) لكون الإشكاليين الأوّلين مبنائيين. م ح - ى.

إنّما الإشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا بأنّ زيداً عادلاً مثلاً ثم شككنا في عدالته وحياته كليهما، فاستصحاب العدالة هل يجرى أم لا؟

والحقّ جريانه، لأنّ الموضوع في مثل هذه القضية عند العرف هو نفس زيد وماهيته من غير أن يكون الوجود والحياء دخليلاً فيه، فإنّ وجود الماهية عند العرف من الحثيات التعليلية لعروض العوارض عليها، فكأنه قيل: «زيد عادل لكونه حياً» أو تكون القضية عند العرف من قبيل القضايا الحثية، فكأنه قيل: «زيد عادل حينما كان حياً» فالإتحاد بين القضيتين محرز وجداناً، لأننا علمنا بعداله زيد وشككنا في بقائها، فلا إشكال في استصحابها.

نعم، لو اخذ بعض الأوصاف في لسان الدليل قيداً في الموضوع، كأن يقال:

«إذا كان زيد الحى عادلاً يجوز أو يجب تقليده» ثم شككنا في بقاء عدالته وحياته كليهما، فلا مجال لاستصحاب العدالة، لعدم إحراز الإتحاد، فإنّ القضية المتيقّنه «زيد الحى عادل» بخلاف المشكوك فيها، فإنّ الحياه لم تحرز فيها حتّى يقال: إنّنا نشكّ في بقاء عداله زيد الحى.

لا يقال: يجرى الاستصحاب في حياته أولاً، فإنّ كونه حياً كان متيقّناً أيضاً، وبعد إثباتها بالاستصحاب يجرى في عدالته، لصدق قولنا: «إنّنا نشكّ في بقاء عداله زيد الحى» حينئذٍ.

فإنه يقال: لا يثبت باستصحاب حياته موضوع قضيه «زيد الحى عادل» لعدم كونه (1) أثراً شرعياً للحياه.

على أنّ الوصف اخذ في موضوع القضيه محرزاً بالوجدان، واستصحاب

الحياه لا يثبت إلبقاء «زيد الحى» تعبدًا، فلم يحرز الموضوع وجدانًا باستصحاب الحياه.

فالحاصل: عدم جريان الاستصحاب فيما إذا اخذ بعض الأوصاف قيداً فى الموضوع وشكّ فى بقاء هذا القيد والمحمول كليهما، لعدم إحراز الأتحاد بين القضيتين.

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المقام

ولكنّ المحقق النائنى رحمه الله قال: لا- مانع من جريان الاستصحاب فيه، لأنّه إذا قال: «إذا كان زيد حياً عادلاً يجوز تقليده» وشككنا فى بقاء حياته وعدالته يجوز إحراز الحياه والعداله بالاستصحابين، كما يجوز إحراز أحد جزئى المركّب بالاستصحاب والآخر بالوجدان، فنستصحب فى المثال كلا الوصفين للموضوع الذى هو زيد ونرتّب الأثر - وهو جواز التقليد - على الموضوع المحرز كلا جزئيه بالأصل (١). هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائنى فى المقام

والجواب عنه أنّه وقع الخلط فى كلامه، فإنّه مثل بقضيه لا يكون موضوعها مقيداً بوصف، بل كان الموضوع فيها زيدا فقط، ولكن له محمولان شكّ فى بقاء كلّ منهما، ونحن أيضاً نقول بجريان الاستصحاب فيهما (٢) لترتيب

ص: ٣٣٧

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٥٦٦-٥٧٠.

٢- (٢) لأتحاد القضيتين فى كلا الاستصحابين، فإنّا إذا علمنا بأنّ زيدا حياً ثمّ شككنا فى بقاء حياته كان الموضوع فيها هو نفس زيد وماهيته، وشككنا فى بقاء هذه القضيه كذلك، فالأتحاد بين القضيتين محرز بالوجدان، فيجرى الاستصحاب، وكذلك إذا علمنا بأنّ زيدا عادلاً ثمّ شككنا فى بقاء عدالته، فيجرى الاستصحابان لترتيب الأثر الشرعى، وهو جواز التقليد. م ح - ٥.

الأثر الشرعى.

إلّا أنّه لا يرتبط بالمقام، فإنّ البحث إنّما يكون فيما إذا اخذ أحد الوصفين قيماً للموضوع، كأن يقال: «إذا كان زيد الحي عادلاً يجوز تقليده».

فثبت إلى هنا أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب وحده القضيتين وأنّه لا بدّ من إحرازها وجداناً.

ملاك الاتّحاد بين القضية المتيقّنه مع المشكوكه

بقى الكلام في أنّ الملاك في الاتّحاد هل هو نظر العقل أو نظر العرف أو لسان الدليل الشرعى؟

وتظهر الثمره في أنّ الملاك لو كان نظر العقل لا يجرى الاستصحاب في الأحكام أصلاً، لأنّه كلّما شكّ في بقاء الحكم كان لأجل الشكّ في بقاء موضوعه، ولا يتصوّر كون الموضوع محرزاً بنظره ومع ذلك شكّ في بقاء حكمه، ألا ترى أنّه إذا شكّ في بقاء وجوب صلاه الجمعه يكون هذا الشكّ ناشياً عن تغيير خصوصيّة من خصوصيات الموضوع عقلاً، وهو أنّ موضوع القضية المتيقّنه صلاه الجمعه في زمن حضور المعصوم وموضوع المشكوك فيها صلاه الجمعه في زمان الغيبه.

فلا يعقل أن يجرى الاستصحاب في الشبهات الحكميّة لو كان ملاك الاتّحاد نظر العقل حتّى في باب النسخ، فإنّ العقل لا يحتمل النسخ إلّا إذا تغيّر بعض خصوصيات الموضوع، فلا يجرى استصحاب عدم النسخ أيضاً لو كان الملاك

ص: ٣٣٨

فى الأتحاد نظر العقل.

بل لا- ىجرى على ذلك فى بعض الشبهات الموضوعية أيضاً، كالشك فى بقاء الوضوء الناشى عن عروض الخفقه أو الخفتين الذى هو كان مورد الصحيحه الأولى لزراره، فإن موضوع القضية المتيقنه والمشكوك فيها متغايران فى عقلاً، لتغاير الإنسان الذى عرض عليه الخفقه والخفتان الذى لا يكون كذلك بحسب نظر العقل، وكالشك فى بقاء كزيه الماء، فإن الماء الذى علم بكريته كان أكثر من الذى شك فى بقاء كزيته، فلا تتحد القضيتان عقلاً.

فما يظهر من المحقق الخراسانى رحمه الله من جريان الاستصحاب فى جميع موارد الشبهه الموضوعية لو كان الملاك فى الأتحاد حكم العقل (١)، فاسد.

نعم، الحكم كما قال فى المثال الذى ذكره، وهو استصحاب حياه زيد، فإن القضية المتيقنه فيه «زيد حى» والموضوع فى مثله - كما عرفت (٢) - نفس زيد وماهيته وهو كذلك موجود فى زمان الشك حتى بنظر العقل، فلا إشكال فى استصحاب حياته، لاتحاد القضيتين عقلاً.

فلا- يصح القول بأن المناط فى بقاء الموضوع نظر العقل، وإلا انسد باب الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه وبعض الشبهات الموضوعية.

هذا هو الفرق بين أخذ الموضوع من العقل وغيره.

والفرق بين أخذه من العرف وبين أخذه من لسان الدليل أن الشارع إذا قال: «الماء المتغير نجس» وعلمنا بتغير ماء فى أحد أوصافه الثلاثه، فصار نجساً بحسب هذا الدليل، فإن زال تغيره من قبل نفسه فهل يجرى استصحاب

ص: ٣٣٩

١- (١) كفايه الأصول: ٤٨٧.

٢- (٢) راجع ص ٣٣٢.

النجاسه أم لا؟ تظهر ثمره الفرق بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل فى هذا المثال، فإنّ العرف بعد الشكّ فى بقاء النجاسه لأجل زوال التغير من قبل نفسه يحكم ببقاء الموضوع ويقول: «هذا الماء كان نجساً والآن نشكّ فى بقاء نجاسته» فيجرى الاستصحاب، بخلاف ما لو كان الملاك لسان الدليل، فإنّ النجاسه حملت فى لسان الدليل على الماء المتغير، وبعد زواله لا يبقى هذا الموضوع، فلا مجال لاستصحاب النجاسه.

وهذا هو الفرق بين كون الملاك فى اتّحاد القضيتين نظر العرف أو لسان الدليل.

إشكال ودفع

هاهنا شبهه: وهى أنّا ذكرنا غير مرّه أنّ المتّبع فى مفاد الأدلّه الشرعيّه هو فهم العرف، فكيف يتحقّق الفرق بين لسان الدليل ونظر العرف فى بقاء الموضوع؟!

كلام صاحب الكفايه فى الجواب عن الشبهه

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنها فى الكفايه بأنّ الشارع إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» ثمّ شككنا فى حرمه الزبيب على تقدير الغليان، كان موضوع الدليل الشرعى بحسب فهم العرف هو خصوص العنب، ولكنهم يتخيّلون بحسب ارتكازهم ومناسبات الحكم والموضوع أنّ الموضوع أعمّ من العنب، لكن لا بحيث يصير ذلك الارتكاز وتلك المناسبه موجبين لصرف الدليل عمّا هو ظاهره المتفاهم عرفاً، وهو ترتّب الحرمة على خصوص عنوان العنب.

وبعبارة اخرى: إنّ العرف يرون أنّ موضوع الحرمة هو العنب، لكنهم مع

ذلك يتخيلون بحسب ارتكازهم أنّ الموضوع أعمّ منه ومن الزبيب وأنّ العنبيّه والزبيبيّه من حالاته المتبادله، إلّا أنّهم مع ذلك لا يجترؤون أن يحكموا بشمول نفس الدليل الشرعي للزبيب، لكنّهم يثبتون حكمه بالاستصحاب، لأنّ الزبيب لو لم يكن محكوماً بما حكم به العنب يكون عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه ويصدق نقض اليقين بالشكّ (١).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفايه في ردّ الشبهه

وفيه: أنّ الارتكازات والتخيّلات العرفيه إن كانت بحيث توجب صرف الدليل عمّا هو ظاهره عرفاً وتوجب انعقاد ظهور آخر له حتّى كان قوله:

«العنب إذا غلى يحرم» بمعنى «العنب والزبيب إذا غلى يحرم» فالمتّبع في موضوع الدليل هذا الظهور الثاني لا-الظهور البدوي المتزلزل، فلم يتحقّق فرق بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل، وإن لم تكن بهذه المشابهة (٢). فلا وجه للاستصحاب، لعدم فائده بقاء الموضوع التخيّلي فيه.

فلم يحصل الفرق أيضاً بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل.

فما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في الفرق بينهما غير تامّ.

ولأجل هذا الإشكال التزم المحقّق النائيني رحمه الله بعدم الفرق بينهما، وقال بكون الفرق بينهما بدوياً يزول بعد الدقّه العرفيه، فلا يعتمد عليه (٣).

ص: ٣٤١

١- (١) كفايه الأصول: ٤٨٧.

٢- (٢) وهذا الشقّ الثاني هو ظاهر كلام المحقّق الخراساني رحمه الله. م ح - ي.

٣- (٣) فوائد الأصول: ٤: ٥٨٦.

والحقّ ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ الفرق بين أخذ الموضوع من لسان الدليل الشرعى وبين أخذه من العرف أنّ الموضوع فى قوله: «العنب إذا غلى يحرم» بحسب فهم العرف هو خصوص العنب ولا- يرتبط بالزبيب أصلاً، والشاهد على ذلك أنّك لو اشتريت العنب من زيد مثلاً- لا- يجوز له أن يدفع إليك الزبيب فى مقام تسليم المبيع، فمفهوم العنب عند العرف لا- يشمل الزبيب ولا- يرتبط به أصلاً(1)، لكنّ العنب الخارجى إذا يبس وصار زيبياً يشير العرف إليه ويقولون: هذا الموجود الخارجى كان قبل بيوسته إذا غلى يحرم، والآن نشكّ فى أنّه إذا غلى يحرم أم لا-؟ فيستصحب، وذلك لأنّ العنب والزبيب مع كونهما متغايرين عندهم مفهوماً تكون ماهيتهما واحده، والعنبيّه والزبيبيّه وصفان لهذه الماهيه الواحده.

وبالجملة: إنّ العنب قبل أن يبس وصار زيبياً يكون إذا غلى حراماً عند العرف بمقتضى الدليل الشرعى، وهو «العنب إذا غلى يحرم» وبعد صيرورته زيبياً لا يشمل الدليل، لكن يشمل أخبار الاستصحاب لو كان الملاك فى اتّحاد القضيتين نظر العرف، ولا تشمل لو كان الملاك لسان الدليل، فإنّ الموضوع فى الدليل هو العنب لا الزبيب، وهما متغايران مفهوماً عند العرف.

وكذلك الأمر فى قوله: «الماء المتغيّر نجس» فإنّنا إذا سألنا العرف عن هذا الدليل هل هو يشمل الماء الذى لم يتغيّر أصلاً أو تغيّر ثمّ زال تغيّره من قبل

ص: ٣٤٢

١- (١) بخلاف ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّه قال بكونهما مرتبطين والزبيب يقرب من العنب المأخوذ موضوعاً فى قوله: «العنب إذا غلى يحرم» إلّا أنّ هذا القرب لا يكون بمثابة يدخل فى موضوعه ويشمله، فلا بدّ من استصحاب حرمة منه مدّ ظلّه.

نفسه؟ يقولون: لا، لكنهم مع ذلك يشيرون إلى الماء الخارجى بعد زوال تغيّره من قبل نفسه ويقولون: هذا الماء كان نجساً والآن نشكّ في بقاء نجاسته، فتتحدّ القضية المتيقّنه والمشكوكه في هذا المثال أيضاً بحسب نظر العرف لا- بحسب لسان الدليل (١).

ملاك الاتّحاد

إذا عرفت هذا فالحقّ أنّ الملا-ك في الاتّحاد نظر العرف لا العقل ولا لسان الدليل، لأنّ المتّبع في فهم الأخبار هو نظر العرف، ومن جملتها قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» ففي كلّ مورد حكم العرف باتّحاد القضيتين وصدق عنوان نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن الحاله السابقه فلا بدّ من الاستصحاب بمقتضى أخبار الباب.

وليعلم أنّ أخذ الموضوع من العقل لا يكون دائماً مضيّقاً لدائرته الاستصحاب، ولا أخذه من العرف موسّعاً لها دائماً، بل قد يكون بالعكس، فإنّ الوجوب والندب مثلاً متباينان عند العرف، لكنّ العقل يرى أنّهما وصفان لشيء واحد، فإنّ الوجوب مرتبه شديده من الطلب، والندب مرتبه ضعيفه منه، فكلاهما طلب، والاختلاف في الشده والضعف، كالسواد الشديد والضعيف.

هذا تمام الكلام في هذا البحث.

ص: ٣٤٣

فى ملاك تقدّم الأمارات على الاستصحاب

الأمر الثانى: فى ملاك تقدّم الأمارات على الاستصحاب

إشاره

لا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب مع الأماره المعبره فى مورده، سواء كانت مخالفه له أو موافقه.

وإنّما الكلام فى وجه تقدّمها عليه وأنّه من باب الورد أو الحكومه أو الجمع العرفى بين دليل اعتبارها وبين دليل اعتبارها؟

نظريه المحقق صاحب الكفايه فى المسأله

هذه ثلاثه أوجه ذكرها المحقق الخراسانى رحمه الله بحسب مقام الثبوت، ثمّ اختار الأول - أعنى الورد - بحسب مقام الإثبات، حيث قال ما حاصله: والتحقيق أنّه للورد، فإنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أماره معبره على خلافه ليس من نقض اليقين بالشكّ، بل باليقين، فإذا قامت روايه معبره على عدم وجوب صلاه الجمعه فى عصر الغيبه فلا مجال للتمسك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لأنّه لا مورد له هاهنا مع قوله: «صدّق العادل» الشامل للخبر القائم على عدم وجوب صلاه الجمعه.

وأما إذا كانت الأماره على وفقه فلائذ العمل على طبق الحاله السابقه يكون مستنداً إليها، لا إلى الاستصحاب لئلا يلزم نقض اليقين بالشكّ.

إن قلت: لم لا يؤخذ بدليله ويجب الأخذ بدليلها؟

قلت: ذلك إنما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدليلها، بخلاف الأخذ بدليله، فإنّ تقديم دليل الاستصحاب على دليل الأماره لا يتصوّر إلأعلى وجه التخصيص، والتخصيص هاهنا يستلزم الدور، فإنّ تخصيص قوله:

«صدّق العادل» بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» متوقّف على حجّيه الاستصحاب في مورد الأمارات، وحجّيته في موردها متوقّفه على تخصيص «صدّق العادل» بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وأما الحكومه: فلا أصل لها هاهنا، فإنّها عباره عن ورود دليل بلحاظ دليل آخر لتفسيره وشرحه والنظاره عليه، مثل قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع»^(١) وقوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»^(٢) فإنّ هذا الدليل الثانى ورد بلحاظ الدليل الأوّل، وغرضه نفي أحكام الشكّ التى دلّ عليها الدليل الأوّل عن شكّ كثير الشكّ بلسان نفي موضوعه، ولو لا الدليل الأوّل لا مجال لورود الدليل الثانى أصلاً.

والمقام ليس كذلك، فإنّه لا نظر لدليل الأماره إلى مدلول دليل الاستصحاب ولا بالعكس، فإنّ كلّاً منهما بصدد بيان ما هو الوظيفه للجاهل، ويطرد كلّ منهما الآخر مع المخالفه.

وظاهر القائل بالحكومه كون دليلها حاكماً على دليله حتّى فى صوره الموافقه، مع أنّه لا يمكن الالتزام به، لأنّ الحكومه إمّا أن تكون بنحو تضيق

ص: ٣٤٦

١- (١) ورد مضمونه فى وسائل الشيعه ٨: ٢١٦-٢١٨، كتاب الصلاه، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

٢- (٢) ورد حكم كثير الشكّ فى وسائل الشيعه ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاه، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

الدليل الحاكم لدائره الدليل المحكوم أو بنحو توسعته لها، والمقام ليس كذلك، فإن مفاد الخبر الدال على وجوب صلاه الجمعه مثلاً عين مفاد استصحابه، فكيف يكون قوله: «صدق العادل» حاكماً على قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»؟!!

وأما التوفيق العرفي فإن اريد منه ما ذكرناه - أعنى ورود دليلها على دليله - فلا بحث، إذ الاختلاف إنما يكون في اللفظ والتعبير فقط، وإن اريد به التخصيص، ففيه: أنه كما عرفت لا يبقى المورد لدليل الاستصحاب مع دليل الأماره، لا أن كلاً منهما يشمله حتى يكون تقديم الثاني تخصيصاً للأول(1).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

ملاك تقدم أحد الدليلين على الآخر

ولابد قبل بيان ما هو الحق في المسأله من ذكر مقدمه إجمالاً في بيان ما يمكن أن يكون ملاكاً لتقدم أحد الدليلين على الآخر، وسيجيء تفصيل البحث فيه في مبحث التعادل والترجيح إنشاء الله.

فقول: إن كل دليلين لا يخلو من إحدى حالات ثلاث:

الأولى: أن لا- يتعرض أحدهما بمدلوله لما يتعرضه الآخر، أي لا- ربط بينهما أصلاً، مثل قوله: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام الجهال» فلا إشكال في وجوب العمل بكليهما.

الثانيه: أن يكون كل منهما متعرضاً لما يتعرضه الآخر، ولكن لا- تقدم بينهما بوجه من الوجوه، مثل أن يقول: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام العلماء»

ص: ٣٤٧

فإنَّ كلاً منهما يتعرّض لإكرام العلماء، لكنَّ أحدهما يوجبه والآخر يحرمه، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، فيقع التعارض بينهما.

الثالثة: أن يكون بينهما ربط ويكون أحدهما مقدّماً على الآخر.

وملاك التقدّم قد يكون الأقوائيه في الظهور، كما إذا كان أحدهما ظاهراً والآخر أظهر أو نصّاً، فإذا قال: «رأيت أسداً» ثم قال بكلام منفصل (1): «الذي رأيتَه كان ماهراً في الرمي» يقدّم الثاني على الأول، لأنّ ظهور القرينه أقوى من ظهور ذيهما.

وأما تقدّم الخاصّ على العامّ الذي يعبر عنه بالتخصيص وتقدّم المقيّد على المطلق الذي يعبر عنه بالتقييد، فهل هو من جهه الأقوائيه في الظهور كما هو مقتضى التحقيق، أو من جهه الحكومه كما قال به الشيخ الأعظم، فلبحث عنه محلّ آخر، وهو مبحث التعادل والترجيح، وسيأتى إنشاء الله تعالى.

وبالجملة: قد يكون ملاك التقدّم هو الأقوائيه في الظهور ومصادقه البارز تقدّم ظهور قرينه المجاز على ظهور ذيهما في المعنى الحقيقي.

وقد يكون الملاك هو الحكومه.

توضيح ذلك: أنّ الدليلين قد يكون بينهما ربط من دون أن يكون أحدهما أقوى ظهوراً من الآخر، إلّا أنّ أحدهما متعرّض لجهه من جهات الآخر ممّا لا يتعرّضها نفسه بمدلوله المطابقي، كالتعرّض لموضوعه أو متعلّقه أو جهه اخرى، فإذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «الفساق ليسوا من العلماء» أو «سلام العالم إكرام له» أو «الموسيقى ليس بعلم» فإنّ كلّاً من هذه الأدلّه الثلاثه الأخيره

ص: ٣٤٨

١- (١) التعبير ب «كلام منفصل» لأجل عدم انعقاد الظهور في المعنى الحقيقي إذا اتّصل اللفظ بقرينه المجاز. منه مدّ ظلّه.

مقدّم على قوله: «أكرم العلماء» مع عدم كونه أظهر منه، وذلك لأنّ قوله:

«الفسّاق ليسوا من العلماء» ورد بلحاظ ما للعلماء من الحكم وهو وجوب إكرامهم، وإلّا فلا وجه لوروده لو لم يكن بهذا اللحاظ، فهو مربوط بقوله:

«أكرم العلماء» فى أنه متعرّض لجهه من جهات موضوعه من دون أن يكون نفسه متعرّضاً لها، فإنّه يدلّ على وجوب إكرام العلماء فقط، من دون أن يحكم بأنّ الفاسق عالم أم لا، فقوله: «الفسّاق ليسوا من العلماء» متعرّض لجهه من جهات قوله: «أكرم العلماء» من دون أن يدلّ هذا بمدلوله المطابقى عليها، وهذا هو الوجه لتقديمه عليه، ويسمّى حكومه.

وهكذا الحال فى تقدّم قوله: «سلام العالم إكرام له» و «الموسيقى ليس بعلم» على قوله: «أكرم العلماء».

فعلى هذا قد يتحقّق التعارض بين العامّين من وجه، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق» فإنّ كلّاً منهما بعمومه متعرّض لحكم العالم الفاسق الذى هو مادّة اجتماعهما، فيتعارضان فيه، لأجل تنافيهما فيه.

وقد يتحقّق بينهما الحكومه، كما إذا بدلنا «لا تكرم الفسّاق» بقولنا:

«الفسّاق ليسوا من العلماء» فإنّه كما عرفت متعرّض لجهه من جهات قوله:

«أكرم العلماء» ممّا لا يتعرّضها ذلك، فلا منافاه بينهما أصلاً، فلا وجه للتعارض.

وهكذا لو قال: «ما أردت إكرام الفسّاق» أو «لا صلاح فى إكرامهم» أو «ليس الفسّاق أهلاً للإكرام» أو نحوها، فكلّ واحد من هذه التعبيرات حاكم على قوله: «أكرم العلماء» مع أنّ النسبه بينه وبينها عموم من وجه.

والحكومه قد تنتج نتيجة التخصيص (1)، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «الفساق من العلماء ليسوا منهم» فالدليل الثانى متعزض لجهه من جهات موضوع الدليل الأول من غير أن يتعزض نفسه لها، فهو حاكم عليه.

نعم، لو بدل قوله: «الفساق من العلماء ليسوا منهم» ب «لا تكرم الفساق من العلماء» لكان من قبيل التخصيص الاصطلاحى الذى ملاكه الأقوائيه فى الظهور، فإن كلاً منهما متعزض لحكم العالم الفاسق، إلا أن الثانى أقوى ظهوراً من الأول.

وقد تنتج نتيجة التقييد، مثال ذلك تقدم قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (2) على قوله: «يَأْتِيهَا الدِّينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (3).

فإن هذه الآيه تدل على وجوب الوضوء مطلقاً، سواء كان حرجياً أم لا (4)، وتلك تدل على نفي جعل الحرج فى الدين، فتقيد بها آيه وجوب الوضوء، وحيث كان هذا التقييد بلسان نفي الحرج فى الدين ولا يتعزضه آيه الوضوء بمدلولها المطابقى لا يكون تقييداً اصطلاحياً، بل حكومه نتيجتها

ص: ٣٥٠

١- (١) وما تقدم من حكومه قوله: «الفساق ليسوا من العلماء» على قوله: «أكرم العلماء» كان أيضاً ينتج نتيجة التخصيص. م ح -

ى.

٢- (٢) الحجج: ٧٨.

٣- (٣) المائده: ٦.

٤- (٤) فإن ذيلها وإن أمر بالتيمم عند فقد الماء إلا أنها مطلقه فى صورته وجدان الماء، أى تشمل الوضوء الحرجى وغيره. منه مدّ ظله.

لا يقال: آية الوضوء تدلّ على جعل وجوب الوضوء مطلقاً، حرجياً كان أم لا، فهي مثبتة لجعل الحرج، وآية الحرج نافية له، فكلّ منهما متعرّض له، فلا يكون تقدّم آية الحرج على آية الوضوء من باب الحكومه، بل من باب التقييد الاصطلاحى.

فإنّه يقال: آية الوضوء تدلّ بالمطابقه على وجوب الوضوء، وأما جعل الحرج فهو مدلولها الالتزامى لا المطابقى، فهي لا تكون بلفظها متعرّضه لما تعرّضته آية الحرج.

نعم، لو قيل مكان آية الحرج: «لا يجب الوضوء الحرجى» لكان تقييداً اصطلاحياً (١).

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى الحكومه والورود

والورود أيضاً عند سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» كثيراً ما يكون من نتائج الحكومه وثمراتها، وليس فى عرضها، فإنّ حيثيه تقدّم دليل لفظى على دليل لفظى آخر ليست إلأعلى نحوين: أحدهما: التقدّم الظهورى، والثانى: التقدّم على وجه الحكومه، سواء كانت نتيجتها رفع الموضوع حكماً أو رفعه حقيقه، فالورود ليس من أنحاء تقديم دليل لفظى على دليل آخر فى مقابل التخصيص والحكومه.

وإن شئت قلت: تقسيم تقدّم دليل على آخر بين التقدّم الظهورى وعلى

ص: ٣٥١

١- (١) فتبين أنّ تقدّم الخاصّ على العامّ والمقيّد على المطلق قد يكون ملاكاً الأتوائيه فى الظهور ويسمى تخصيصاً وتقييداً، وقد يكون الملاك تعرّض الخاصّ والمقيّد لما لا يتعرّضه العامّ والمطلق، ويسمى حكومه. م ح - ى.

نحو الحكومه حاصر دائر بين النفي والإثبات، فلا يعقل قسم آخر في الأدلة اللفظية يسمّى وروداً، فإنّ أحد الدليلين إمّا أن يتعرّض لما يتعرّضه الدليل الآخر أو يتعرّض لما لا يتعرّضه، والتقديم في الأوّل من باب الأقايب في الظهور، وفي الثاني من باب الحكومه، ولا ثالث لهما، فليس لنا ملاك آخر للتقدّم كي نسميه وروداً، فإنّ أتمّ مصاديق الورود عندهم أن يقال: «أكرم العالم» و «ليس زيد بعالم» مع أنّ تقدّم الثاني لا يكون إلّا بملاك تعرّضه لما لا يتعرّضه الأوّل، فالورود قسم من الحكومه، لا في عرضها.

نعم، لا بأس بتسميه تقديم بعض الأدلة اللبّيه على بعض - كتقدّم بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة على قبح العقاب بلا بيان - بالورود، كما أنّه لا بأس بتسميه تقدّم بعض الأدلة اللفظية على بعض الأدلة اللبّيه - كتقدّم أدلّه الأمارات والاستصحاب على قبح العقاب بلا بيان - بالورود، وأمّا في الدليلين اللفظيين فلا يعقل الورود في عرض الحكومه (١).

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه العالی» في المقام.

الحقّ في الفرق بين الورود والحكومه

أقول: قوله «مدّ ظلّه»: «تقسيم تقدّم دليل على آخر بين التقدّم الظهوري وعلى نحو الحكومه حاصر دائر بين النفي والإثبات إلخ» صحيح لو جعلنا المقسم في التقسيم الدلاله اللفظية، ولكن يمكن أن يتقدّم دليل على آخر بملاك غير الدلاله اللفظية، فلا محاله يكون ملاكاً ثالثاً غير داخل في ذلك المقسم، وهو أن يكون

ص: ٣٥٢

دليل بوجوده (١) رافعاً لموضوع دليل آخر حقيقةً، وهذا يسمّى وروداً، لا حكومَةً، ولهذا الملاك دائره واسعه، فإنّه قد يتحقّق في تقدّم دليل لبي على لبي آخر، وقد يتحقّق في تقدّم دليل لفظي على لبي، وقد يتحقّق في تقدّم دليل لفظي على دليل لفظي آخر، فإنّ تقدّم الأمارات على أصله البراءة العقليّة لا يكون إلّا بملاك الورد، فإنّ قوله: «شرب التّن حرام» فرضاً نفس وجوده بيان رافع لموضوع البراءة العقليّة من دون أن يكون بحسب دلالتّه متعرّضاً لما لا- يتعرّضه البراءة العقليّة من موضوعها أو حكمها أو غير ذلك، فإنّ مفاده اللفظي حرمة شرب التّن، ومفادها قبح العقاب بلا بيان، وليس لسانه «أنا بيان» حتّى يكون تقدّمه عليها من باب الحكومه، لكن نفس وجوده يكون بياناً، فتقدّمه عليها يكون وروداً، والوارد في هذا المثال دليل لفظي والمورود دليل لبي.

الحقّ في وجه تقدّم الأمارات على الاستصحاب

وتقدّم الأمارات على الاستصحاب أيضاً يكون بنحو الورد، لأنّه إذا قامت روايه معتبره على عدم وجوب صلاه الجمعة مثلاً يكون نفس وجودها (٢) بمقتضى دليل اعتبارها حجّه، فلا مجال للتمسك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» إذ لا مورد له بملاحظه ما عرفت (٣) من أنّ معناه «لا تنقض الحجّه بغير الحجّه» فالأمارات متقدّمه على الاستصحاب بنحو الورد، سواء كان دليل

ص: ٣٥٣

١- (١) لا بدلالته اللفظيه. م ح - ي.

٢- (٢) ولا- يكون مدلولها اللفظي حجّيتها، فإنّها لا- تقول: «أنا حجّه» فلا- تكون بدلالتها متعرّضه لجهه من جهات دليل الاستصحاب حتّى تكون حاكمه عليه، بل نفس وجودها حجّه ورافع لموضوع دليل الاستصحاب، فتقدّمها عليه لا يكون إلّا بنحو الورد. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) راجع ص ١٤٤.

حجّيتها لفظياً أو بناء العقلاء، وكلّ من الوارد والمورود هاهنا دليل لفظي.

فدائرته الورود واسع، بخلاف الحكومه، فإنها لا تتحقّق إلّا بين دليلين لفظيين.

فتحصّل من ذلك أنّ تقدّم الأمارات على الاستصحاب يكون بنحو الورود، وهو لا يكون قسماً من الحكومه كما تخيله سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه».

هذا هو الفرق بين الحكومه والورود.

الفرق بين التخصّص والورود

وأما الفرق بينه وبين التخصّص فهو أنّ التخصّص خروج عن الدليل بنفسه، أي من دون ملاحظه دليل آخر، بخلاف الورود، فإنّه خروج عنه بملاحظه وجود الدليل الوارد، بحيث لو لم يكن لما خرج ما خرج، وبعبارة اخرى: الورود يكون نوعاً من التعبد، بخلاف التخصّص، فإنّه خروج واقعي بلا تعبد أصلاً. في ملاك تقدّم الاستصحاب على سائر الأصول العمليه

ملاك تقدّم الاستصحاب على سائر الأصول العمليه

لا- إشكال في تقدّم الاستصحاب على سائر الأصول العمليه الأخر، ولذا اشتهر بينهم أنّ الاستصحاب عرش الأصول وفرش الأمارات.

وإنّما الإشكال في وجهه.

وحيث إنّ الأصول تنقسم إلى عقليه وشرعيه (1) نعقد لكلّ منهما بحثاً عليحده، فنقول:

ص: ٣٥٤

١- (١) بعض الأصول شرعي وعقلي، كالبرائيه، وبعضها لا- يكون إلّا عقلياً، كالاحتياط والتخير، وبعضها لا- يكون إلّا شرعيّاً، كأصالة الإباحه والطهاره. منه مدّ ظلّه.

الحقّ أنّه وارد على الأصول العقلية.

وذلك لأنّ موضوع البراءة العقلية هو العقاب بلا بيان، فإنّ العقل يحكم بقبحه، وموضوع الاحتياط هو دفع العقاب المحتمل، فإنّه يحكم بوجوبه، وموضوع التخيير دوران الأمر بين المحذورين مع عدم المرجّح في البين.

وقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بيان بالنسبة إلى البراءة العقلية، لأنّا إذا شككنا مثلاً في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبه فلا مورد لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ نفس دليل الاستصحاب الحاكم ببقاء وجوبها بيان.

وهو - أعنى الاستصحاب - مؤمّن من العقاب بالنسبة إلى الاحتياط، لأنّا إذا شككنا يوم الجمعة في أنّ الواجب هل هو صلاة الظهر أو الجمعة يجرى استصحاب عدم وجوب الظهر في يوم الجمعة، فلا يبقى مجال لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، لارتفاع مورده بالاستصحاب.

وهو - أعنى الاستصحاب - مرجّح لأحد الطرفين في أصاله التخيير، لأنّا إذا شككنا في أنّ العمل الكذائي هل هو واجب أو حرام وكان سابقاً واجباً، يكون استصحاب الوجوب مرجّحاً له، فلا يبقى مورد لدوران الأمر بين المحذورين من غير مرجّح في البين.

وحيث إنّ نفس وجود دليل الاستصحاب يكون بياناً ومؤمناً من العقاب ومرجّحاً، لا - دلالة اللفظية، فالاستصحاب وارد على الأصول العقلية (1).

ص: ٣٥٥

١- (١) لما تقدّم من أنّ الدليل إذا كان بنفسه متقدماً على دليل آخر سمى وروداً. م ح - ي.

وأما وجه تقدّمه على الأصول الشرعيّة فلا بدّ قبل التحقيق فيه من ملاحظه مفاد هذه الأصول، فنقول:

إنّ موضوع الأصول الشرعيّة مقتيد بعدم (1) العلم، فإنّ مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» رفع التكليف الذي لا يكون معلوماً، ومفاد قوله: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» كلّ شيء لم يعلم حرمة فهو لك حلال، ومفاد قوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» كلّ شيء لم يعلم نجاسته فهو طاهر.

ومعلوم أنّه لا خصوصيّة للعلم، بل المراد منه هو الحجّج، فمدلول البراءة الشرعيّة هو رفع التكليف الذي لم تقم عليه حجّج شرعيّة أو عقليّة، ومدلول قاعده الحليّة هو إباحه كلّ شيء لم تقم على حرمة حجّج، ومدلول قاعده الطهاره هو طهاره كلّ شيء لم تقم حجّج على قذارته، سواء كانت الحجّج قطعاً أو أمارّة معتبره أو غير ذلك من الحجج.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الحقّ ورود الاستصحاب على الأصول الشرعيّة أيضاً.

ويمكن تقريبه بوجهين:

الأوّل: أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بدلالته اللفظيّة يدلّ على وجود

ص: ٣٥٦

١- (١) لكن هذا التقييد في البراءة الشرعيّة مدلول نفس الموضوع، وفي الحليّة والطهاره استفاد من الغايه المذكوره في دليليهما. منه مدّ ظلّه.

الحجّه في موردّه، لأنّك قد عرفت أنّ مفاده «لا تنقض الحجّه باللاحق» فهو يدلّ على أنّ الحجّه التي قامت على حدوث حكم أو موضوع في السابق حجّيتها باقيه في الزمان اللاحق (١). أيضاً، فعلى هذا لا يبقى موضوع للأصول الشرعيّه، فالاستصحاب وارد عليها.

إن قلت: كيف يكون التقدّم بنحو الوجود؟ مع أنّ أخبار الاستصحاب - على هذا - تعرّضت جهه من جهات أدلّه الأصول الشرعيّه التي لم تعرّض لها نفسها، وبعبارة اخرى: دليل الاستصحاب بدلالته رافع لموضوع هذه الأصول، لا بوجوده، فلا محاله يكون حاكماً عليها، لا وارداً.

قلت: إنّ الحكومه لا تتحقّق إلا إذا كان الدليل الحاكم بدلالته متعرّضاً لجهه لم يتعرّضها الدليل المحكوم وكان صدوره بلحاظ شرح الدليل المحكوم وتفسيره، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم لكان صدوره غير معقول، والمقام ليس كذلك، لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» دليل مستقلّ غير صادر بلحاظ تفسير أدلّه الأصول الشرعيّه، ألا ترى أنّ صدوره معقول ولو لم يكن لنا اصول شرعيّه أصلاً؟

الثاني: أنّ نفس وجود دليل الاستصحاب حجّه ورافع لموضوع هذه الأصول، وعلى هذا كونه وارداً عليها واضح.

والحاصل: أنّ الاستصحاب وارد على الأصول العمليّه الأخرى، عقليّه كانت أو شرعيّه.

وعلم مدياً ذكرنا أنّ الأمارات كما تتقدّم على الاستصحاب تكون متقدّمه على سائر الأصول أيضاً، لأنّ تقدّم الأمارات على الاستصحاب يستلزم تقدّمها على ما يتقدّم عليه الاستصحاب بطريق أولى.

ص: ٣٥٧

١- (١) لكن حجّيتها بالنسبه إلى الحدوث وجدائيه وبالنسبه إلى البقاء تعبدية بمعونه أخبار الاستصحاب. منه مدّ ظلّه.

إنَّ للمحقِّق الخراساني رحمه الله كلاماً في تصوير تعارض الاستصحابين، لكنَّه ناقص يحتاج إلى تكميل، وهو أنَّ التعارض بينهما على أقسام: في تعارض الاستصحابين

الأول: أن لا نعلم بارتفاع الحالة السابقه في أحدهما، بل يحتمل بقائهما، إلَّا أنَّ المكلف لا يتمكّن من العمل بهما، كما إذا وجب عليه أمران مع تمكّنه من العمل بهما ثمّ عرض له الشكّ في بقاء وجوبهما وعرض له أيضاً عدم قدره إلَّا على أحدهما.

قال رحمه الله: فهو من باب تراحم الواجبين، فكما أنّك تكون مخيراً بين الواجبين القطعيين إذا لم تكن قادراً على كليهما، فهنا أيضاً تكون مخيراً بين الواجبين المستصحبين.

الثاني: ما إذا علم انتقاض الحالة السابقه في أحدهما إجمالاً، فتارة لا يكون الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر، كما إذا كان لنا إناء ان طاهران ثمّ وقع قطره من الدم مثلاً في أحدهما لا على التعيين، وتاره اخرى يكون مسبباً عنه، إمّا شرعاً، كما إذا غسلنا الثوب النجس بماء مشكوك الطهاره والنجاسه مع كونه طاهراً سابقاً، فيتعارض استصحاب طهاره الماء واستصحاب نجاسه الثوب، للعلم بكذب أحدهما، أو عادةً، كما إذا شككنا في حياه زيد وفي نبات لحيته، ففي الأول يجرى استصحاب الحياه، وفي الثاني استصحاب عدم النبات، وهما متعارضان، للعلم بكذب أحدهما، إذ الشكّ في الثاني مسبب عن الأول عادةً، فإن كان حياً نبتت لحيته عادةً، وإن لم تنبت فلا- يكون حياً، أو عقلاً، كالشكّ في حياه زيد وفي بلوغه عشرين سنه، فاستصحاب الحياه يعارض

استصحاب عدم بلوغه عشرين سنه، للعلم بكذب أحدهما عقلاً (١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله بتكميل منّا.

ملاك تقدّم الاستصحاب السببي على المسببي

فإن كانت السببيّه شرعيّه فلا إشكال في تقدّم الاستصحاب السببي على المسببي، إنّما الإشكال والنزاع في وجهه وأنّ تقدّمه عليه بنحو الحكومه أو الورود أو غيرهما؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

ذكر الشيخ رحمه الله له وجوهاً نشير إلى أهمّها، وهو اثنان ذكرهما دفعاً لإشكال أورده على نفسه:

فقال في بيان الإشكال: وقد يشكل بأنّ اليقين بطهاره الماء واليقين بنجاسه الثوب المغسول به كلّ منهما يقين سابق شكّ في بقائه وارتفاعه، وحكم الشارع بعدم النقض نسبه إليهما على حدّ سواء، لأنّ نسبه حكم العامّ إلى أفراده على سواء، فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهاره أولاً حتّى يجب نقض اليقين بالنجاسه، لأنّه مدلوله (٢) ومقتضاه.

والحاصل: أنّ جعل شمول حكم العامّ لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو عن الموضوع كما في ما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفرديّه (٣)، إنتهى كلامه رحمه الله في بيان الإشكال.

ص: ٣٥٩

١- (١) كفايه الأصول: ٤٩٠.

٢- (٢) يعنى لأنّ نقض اليقين بالنجاسه مدلول الحكم ببقاء اليقين بالطهاره. م ح - ي.

٣- (٣) فرائد الأصول ٣: ٣٩٧.

ثم أجاب عنه أولاً: بأن السبب مقدّم على المسبب رتبةً، وهذا يوجب شمول دليل الاستصحاب له قبل شموله للمسبب (١).

وثانياً: بأنه لا محذور في شموله للسبب، فإنّ جريان الاستصحاب في الشكّ السببي رافع لموضوع الشكّ المسببي، فلا يبقى له مورد أصلاً، ولا إشكال فيه.

بخلاف جريانه في الشكّ المسببي، لأنه حينئذٍ إما يجرى في ناحيه السبب أيضاً أم لا، فعلى الأول يقع التعارض بينهما، للعلم بكذب أحدهما، وعلى الثاني لا وجه لخروج السبب عنه إلّا بالتخصيص، لوضوح أنّ الشكّ في بقاء طهاره الماء من موارد قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» فلا- محاله يكون خروجه عنه تخصيصاً، والتخصيص وإن لم يكن في نفسه ممنوعاً إلّا أنّه في المقام يستلزم الدور، لأنه يتوقّف على شمول «لا تنقض» للشكّ المسببي، وشموله له يتوقّف على تخصيصه بالنسبه إلى الشكّ السببي، وهذا دور مصرّح.

وبالجملة: لا محذور في جريان الاستصحاب في السبب بخلاف جريانه في المسبب (٢).

هذا حاصل كلامه رحمه الله في الجواب عن الإشكال.

وتبعه المحقق الخراساني رحمه الله في هذا الجواب الأخير وجعله السرّ في تقديم الاستصحاب السببي على المسببي (٣).

ص: ٣٦٠

١- (١) فلو شمل المسبب أيضاً لزم كون المتقدّم متأخراً وبالعكس، وهو محال. وعبارة الشيخ رحمه الله بالنسبه إلى الجواب الأول هكذا: «وإن شئت قلت: إنّ حكم العامّ من قبيل لازم الوجود للشكّ السببي كما هو شأن الحكم الشرعي وموضوعه، فلا يوجد في الخارج إلّا محكوماً، والمفروض أنّ الشكّ المسببي أيضاً من لوازم وجود ذلك الشكّ، فيكون حكم العامّ وهذا الشكّ لا زمان لملزوم ثالث في مرتبه واحده، فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر، لتقدّم الموضوع طبعاً»، إنتهى. م ح - ٥.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٣٩٧.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٤٩٠.

وفيه: أنّ تقدّم السبب على المسبّب رتبةً عقليةً لا يفهمه العرف الذي تكون الخطابات الشرعية ملقاةً إليه، والتقدّم الزماني الذي يدركه العرف لا يتحقّق بينهما، لأنّهما متّحدان زماناً، فهما فردان من «لا تنقض» ويشملهما على حدّ سواء.

وأما ما أفاده من أنّ تخصيص دليل الاستصحاب بالنسبة إلى الشكّ السببي يستلزم الدور، فهو أيضاً ممنوع، لأنّه بعد ما كان الملاك في فهم الخطابات الشرعية هو العرف لا العقل فكلّ من السبب والمسبّب فرد لدليل الاستصحاب وجداناً، وخروج كلّ منهما عنه لا يرتبط بشموله للآخر ولا يتوقّف عليه.

الحقّ في المسألة

والتحقيق أنّ تقدّم الاستصحاب السببي على المسبّبي يكون بنحو الورود.

توضيح ذلك يحتاج إلى مقدّمه:

وهي أنّ قضيه أخبار الباب هو الحكم ببقاء المستصحب، سواء كان من الأحكام أو الموضوعات.

فما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ قضيتها هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام ولأحكامه في استصحاب الموضوعات (1)، غير تامّ.

ص: ٣٦١

إذ مفادها - كما عرفت (١) - هو الحكم بحجّيته اليقين السابق في الزمان اللاحق أيضاً تعديداً، فإن كان متعلق اليقين هو الحكم فأخبار الاستصحاب تحكم ببقائه تعديداً، وإن كان هو الموضوع تحكم ببقاء الموضوع من دون أن تتعرض لحكمه، بل حكمه يستفاد من دليل آخر بعد تنقيح الاستصحاب موضوعه، مثلاً إذا شككنا في بقاء خمره ما يعجزى استصحابها وينقح موضوع قوله: «كلّ خمر حرام» فالاستصحاب حاكم على هذا الدليل الاجتهادى بتوسعه موضوعه (٢).

إذا عرفت هذا فنقول في المقام: استصحاب طهاره الماء في المثال المتقدم ينقح موضوع قوله: «كلّ ماء طاهر مطهر» وحاكم عليه، لكونه متعرضاً لموضوعه توسعاً، فلا مجال لاستصحاب نجاسه الثوب المغسول بهذا الماء المستصحب الطهاره، لأنّ قوله: «كلّ ماء طاهر مطهر» وارد على قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» فإنّ مفاده حرمة نقض الحجّ به غير الحجّ، وقوله: «كلّ ماء طاهر مطهر» بوجوده حجّ رافعه لموضوعه.

وبالجملة: يستفاد طهاره الماء من الاستصحاب، ومطهريته من الدليل الاجتهادى الدالّ على مطهرية الماء الطاهر، فلا يبقى مورد لاستصحاب نجاسه الثوب، فالأصل السببى حاكم على الدليل الاجتهادى، وهو وارد على الأصل المسببى، فالأصل السببى بمعونه الدليل الاجتهادى وارد على الأصل المسببى.

هذا هو مقتضى التحقيق في المقام.

ص: ٣٤٢

١- (١) راجع ص ٣٥٤.

٢- (٢) إن قلت: هذا يناهى القول بتقدم الأمارات على الاستصحاب وكونه فرشها. قلت: لا، فإنّ تقدم الأمارات عليه إنّما يكون فيما إذا كان بينهما معارضة، كما إذا اقتضى الاستصحاب وجوب صلاه الجمعة وقامت روايه معتبره على عدم وجوبها، بخلاف المقام، فإنّ الاستصحاب هنا لا يعارض الدليل الاجتهادى، بل يفسره ويشرحه. منه مدّ ظلّه.

وأما إذا كانت السببيه غير شرعيه فلا وجه لتقدم الاستصحاب السببي على المسببي، لعدم الارتباط بينهما، فإننا إذا استصحبنا حياه زيد يترتب عليه حرمة تزويج زوجته وحرمة التصرف في أمواله ونحوهما من آثار الحياه، وأما آثار نبات لحيته الذي يكون الشك فيه مسبباً عن الشك في الحياه فلا، لأن استصحاب الحياه بالنسبه إليها مثبت، وبعبارة اخرى: إذا استصحبنا حياه زيد فهو ينقح موضوع قوله: «إذا كان زيد حياً يحرم التزويج بزوجه والتصرف في أمواله» وأما نبات لحيته وعدمه فلا يرتبط باستصحاب الحياه، ولا- بهذا الدليل الاجتهادي المترتب عليه، فلو نذر تصدق عشره دراهم على تقدير نبات لحيه زيد لما وجب عليه باستصحاب حياته، لأن الآثار العاديه والعقليه لا تترتب على المستصحب ولا الآثار الشرعيه المترتبه عليهما، فلا يكون استصحاب الحياه مقدماً على استصحاب عدم نبات اللحيه.

وهذا هو السر في إجراء الإمام عليه السلام استصحاب الضوء في الصحيحه الأولى لزراره بقوله: «فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» مع كون الشك في بقاء الضوء في مورد الروايه مسبب عن الشك في النوم، وذلك أن السببيه حيث لا تكون شرعيه بل عقليه لا يكون استصحاب عدم النوم مقدماً على استصحاب الضوء، كما عرفت توضيح ذلك في البحث عن مفاد الروايه، فراجع (١).

ص: ٣٤٣

وأما إذا لم يكن الشك في أحدهما مسبباً عن الآخر أصلاً فلا بدّ قبل التحقيق في المسألة من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

وقع النزاع في وجه عدم جريان الأصول العمليّة في أطراف العلم الإجمالي على ثلاثه أقوال (١):

الأول: ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أنّ وجهه هو لزوم التناقض في أدلّه الأصول على تقدير جريانها في أطراف العلم، فإنّنا إذا علمنا بطهاره إنائين ثمّ علمنا بوقوع قطره من الدم في أحدهما إجمالاً فلو كان الاستصحاب جارياً فيهما لزم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيلها، فإنّ صدرها - أعنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» - يقتضى طهاره كلا الإنائين تعبداً، وذيلها - أعنى قوله: «ولكن تنقضه بقين آخر» - يوجب ترتيب الأثر على العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما، وهذا تناقض ظاهر.

الثاني: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أنّ وجهه لزوم المخالفة العمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال، فإنّنا إذا استصحبنا طهاره كلا الإنائين خالفنا التكليف بالاجتناب عن النجس.

الثالث: ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من أنّ وجهه أنّه لا يمكن جريان دليل الاستصحاب في أطراف العلم، لأنّ من (٢) هو عالم بأنّ المكلف قطع

ص: ٣٦٤

١- (١) تقدّم تفصيل هذا البحث في مبحث الاشتغال، والأستاذ «مدّ ظلّه» أشار هاهنا إجمالاً إلى الأقوال فقط لتشخيص محلّ النزاع في تعارض الاستصحابين، ومن أراد التفصيل فليراجع الصفحه ٥١ وما بعدها من الجزء الخامس. م ح - ي.

٢- (٢) وهو الشارع المقدّس. م ح - ي.

بارتفاع حاله السابقه فى أحد طرفيه ويكون قطعه حجّه ذاتاً كيف يمكن له أن يحكم ببقائها فى كليهما تعبدًا؟!!

وهكذا سائر الأصول.

وما اختاره الشيخ والمحقق النائى رحمهما الله يتحدان نتيجهً، وهى أن الأصول - ومنها الاستصحاب - لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، سواء استلزم جريانها فيها مخالفه عمليه لتكليف معلوم بالإجمال، كالمثال السابق، أم لا، كاستصحاب نجاسه إنائى عند العلم بصيروره أحدهما طاهراً، لكن الشيخ ذهب إليه لأجل مقام الإثبات ودلاله الدليل، والمحقق النائى لأجل مقام الثبوت.

بخلاف ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله، فإنه لا يمنع جريان الأصول فى أطراف العلم إلأفما إذا استلزم المخالفه العمليه للتكليف المعلوم بالإجمال.

محلّ النزاع فى المقام

إذا عرفت هذا فاعلم أن البحث هاهنا إنما هو فى تعارض الاستصحابين بعد الفراغ عن جريانها فى أنفسهما، لا فى جريانها وعدمه فى أطراف العلم.

فعلى هذا لا مجال لهذا البحث على ما ذهب إليه الشيخ والمحقق النائى رحمهما الله من عدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم، لقصور دلاله دليله، أو لعدم إمكانه، وأما بناءً على جريانه فيها ذاتاً وكون المحذور هو المخالفه العمليه - كما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله - فلا مجال لهذا البحث أيضاً لو لم يكن جريانها مستلزماً لها.

فينحصر النزاع فى تعارض الاستصحابين بعد العلم الإجمالى بانتقاض حاله السابقه فى أحدهما فيما إذا كان جريانها مستلزماً للمخالفه العمليه بعد

الفراغ من جريانهما ذاتاً، فإذا كان كذلك فلا بدّ من البحث في حكمه.

فما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام من جريان الاستصحاب في أطراف العلم لو لم يستلزم المخالفه العمليه وعدم جريانه فيها لو استلزمها(١) فهو مشخّص لموضوع البحث في تعارض الاستصحابين، وأمّا حكمه الذي يكون النزاع هاهنا فيه فلم يتعرّض له أصلاً.

فلا بدّ هاهنا من البحث في أنّ الاستصحابين إذا تعارضا في أطراف العلم لأجل المخالفه العمليه فهل القاعده تقتضى تساقطهما أو التخيير بينهما أو ترجيح أحدهما لو كان له مزيه؟

تصوير تعارض الاستصحابين في غير موارد العلم الإجمالي

ويمكن تصوير مورد آخر لمحلّ النزاع غير أطراف العلم الإجمالي، وهو ما إذا دلّ دليل على عدم الجمع بين المستصحبين من دون أن يكون الشكّ في بقاء أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر ومن دون أن يعلم بانتقاض الحاله السابقه في أحدهما إجمالاً.

مثاله: أن يكون لنا ماء قليل نجس بالملاقاه فتّمناه كزاً بماء طاهر، فشككنا في بقاء طهاره المتمّم - بالكسر - وفي بقاء نجاسه المتمّم - بالفتح - فيتعارض الاستصحابان لأجل الإجماع على أنّ الماء الواحد لا يكون له إلّا حكم واحد، فلا مجال للجمع بين استصحاب طهاره المتمّم - بالكسر - ونجاسه المتمّم - بالفتح - بعد صيرورتهما ماءً واحداً، ولولا الإجماع لما تعارضا، لعدم العلم الإجمالي بانتقاض الحاله السابقه في أحدهما، ولا يكون الشكّ في

ص: ٣٦٦

أحدهما مسبباً عن الآخر أيضاً.

وفى هذا المورد يقع التعارض بين الاستصحابيين عند الكلّ.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ محلّ النزاع موردان: أحدهما: ما إذا كان جريانهما مستلزماً للمخالفة القطعيّة العمليّة بعد الفراغ عن جريانهما ذاتاً، وهذا مبنيّ على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في وجه عدم جريان الأصول في أطراف العلم، ثانيهما: قيام دليل من الخارج على عدم جواز الجمع بين الاستصحابيين، ولا فرق في هذا بين مذهب المحقّق الخراساني رحمه الله وبين مذهب الشيخ والمحقّق النائيني رحمهما الله، فإنّه من مصاديق تعارض الاستصحابيين عند الجميع.

حكم الاستصحابيين المتعارضين

إذا عرفت محلّ النزاع فاعلم أنّ حكمه دائر ثبوتاً بين الترجيح والتساقط والتخير، ولا رابع لها.

أمّا الترجيح: فلا طريق إليه هاهنا كما قاله سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»^(١)؛ لأنّه يعتبر في الترجيح أن لا يكون المرجّح حاكماً على ذى الترجيح ولا بالعكس، ويعتبر أيضاً اتّحادهما لساناً، فعلى هذا لا يجوز ترجيح أحد الاستصحابيين بموافقه أماره معتبره له ولا بموافقه أصل من الأصول العمليّة الآخر ولا بموافقه ظنّ غير معتبر، لفقد الشرط الأوّل في الأوّلين، فإنّ الأماره وارده على الاستصحاب وهو وارد على الأصول العمليّة الآخر كما عرفت آنفاً، ولفقد الشرط الثاني في الأخير، فإنّ الاستصحاب يفيد حكماً

ص: ٣٦٧

ظاهرِيّاً عند الشكّ في الحكم الواقعي، بخلاف الظنّ، فإنّه حاكٍ عن الواقع وطريق إليه، فإذا تَمَمنا الماء القليل المنتَجِس كراً بماء طاهر فلو قام دليل اجتهادي على نجاسه ما كان منه نجساً لا- يمكن ترجيح استصحاب النجاسه به، لكونه وارداً على الاستصحاب ورافعاً لموضوعه، فلا- يبقى لنا استصحاب حتّى يترجّح به، ولا- يمكن أيضاً ترجيح استصحاب طهاره المتمّم - بالكسر - بأصالة الطهاره، لأنّ الاستصحاب وارد عليها كما عرفت، فلا تبقى هي معه، ولا يمكن أيضاً ترجيح أحدهما بظنّ غير معتبر، لاختلاف لسانهما، فإنّ الاستصحاب على التحقيق أصل ناظر إلى الظاهر، والظنّ طريق إلى الواقع وحاكٍ عنه، فلم يتحد مضمونهما حتّى يترجّح أحدهما بالآخر.

نعم، لو كان الاستصحاب أماره أو أصلاً محرراً لجاز ترجيحه بالدليل الظنّي غير المعتبر، لوحده مضمونهما، لكنّه خلاف التحقيق.

وبالجملة: ليس لنا شيء يصلح لأن يكون مرجحاً لأحد الاستصحابين المتعارضين.

الحقّ هو تساقط الاستصحابين المتعارضين

وأما وجه تساقطهما فهو أنّ أخبار الباب تشمل كلاّ منهما على سبيل التعيين، لا الأعمّ منه ومن التخيير، أي نسبة الأخبار إلى جميع أفرادها في جميع حالاتها على السواء، ولا تشمل كلّ واحد منها مرّات عديده: مرّه تعيناً، وهو إذا لم يعارض غيره أصلاً، وأخرى تخييراً بين اثنين إذا كانت المعارضه بين استصحابين، وثالثه بين ثلاثه إذا كانت بين ثلاثه استصحابات، وهكذا، وحينئذٍ لا يمكن الأخذ بكلّ واحد من الاستصحابين المتعارضين، للزوم المخالفه العمليّه القطعيّه أو لزوم المخالفه مع الدليل الخارجي الدالّ على

عدم الجمع بينهما، ولا يمكن الأخذ أيضاً بواحد منهما معيّنًا، لعدم الترجيح، ولا مخيّرًا، لعدم شمول الأخبار للأفراد بنحو التخيير، فلا بدّ من الالتزام بسقوطهما.

نقد ما استدلّ به القائل بالتخيير في الاستصحابين المتعارضين

والقائل بالتخيير تمسك بوجهين:

أحدهما: أنه بعد سقوط الدليل بما ذكر يستكشف العقل خطاباً تخييراً، لوجود الملاك التامّ في كليهما، كما في باب التزاحم، فقوله: «أنقذ الغريق» يشمل كلّ غريق على سبيل التعيين، وإذا كان لنا غريقان ولم نتمكن من إنقاذ كليهما سقط الخطاب التعيني - أعنى قوله: «أنقذ الغريق» - لكنّ العقل يستكشف أنّ للشارع هاهنا خطاباً تخييراً، لتحقق الملاك في كلّ منهما، والمقام أيضاً كذلك، لأنّ التعارض وإن كان يوجب سقوط الخطاب التعيني بحرمه نقض اليقين بالشكّ، إلّا أنّ العقل يستكشف أنّ للشارع خطاباً تخييراً، لوجود الملاك في كلّ منهما، فلا بدّ من إجراء الاستصحاب في واحد منهما تخييراً.

وفيه: أنّ قياس المقام بباب التزاحم مع الفارق، فإنّ كشف الخطاب التخييري في مثل «أنقذ الغريق» ممّا لا مانع منه، لوجود الملاك في كلّ من الطرفين، دون مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» وذلك لأنّ الملاك في وجوب إنقاذ الغريق هو حفظ النفس المحترمة، وهو موجود بالنسبة إلى كلّ واحد من الغريقين وإن لم نقدر على إنقاذ كليهما، بخلاف المقام، فإنّ حرمه نقض اليقين بالشكّ ليست تكليفاً نفسياً مشتملاً على الملاك، بل هي تكليف لأجل التحفّظ على الواقع، لا بمعنى كونه طريقاً إليه، بل بمعنى كون ترتيب آثار الواقع بملاك درك الواقع، فاستصحاب الوجوب والحرمه لا يوجب حدوث ملاك في

المستصحب، بل يكون حججه على الواقع لو أصاب، وإلما يكون التخلف تجزياً لا غير، فالنهي عن نقض اليقين بالشك لا يكون إلا بملاك التحفظ على الواقع، وهذا الملاك ليس بموجود في الاستصحابين المتعارضين، للعلم بانتقاض حاله السابقه في أحدهما، أو لقيام دليل خارجي على عدم اجتماعهما، فملاك الاستصحاب لا يكون موجوداً في كليهما، بخلاف باب التراحم، فإنك قد عرفت وجود الملاك في إنقاذ كلا الغريقين، فقياس المقام به مع الفارق.

الثاني: أن المحذور من جريان الاستصحاب في صورته التعارض إنما هو ناش من إطلاق أدلته، فلا بد من رفع اليد منه، لا من أصلها، كما في باب التراحم، فإن إطلاق قوله: «أنقض الغريق» يقتضى وجوب إنقاذ كل من الغريقين مطلقاً، سواء أنقض الآخر أم لم ينقضه، وهذا يستلزم التكليف بما لا يطاق، لعدم قدره على إنقاذ كليهما فرضاً، فلا بد من تقييد هذا الإطلاق، فيصير مفاده وجوب إنقاذ زيد مثلاً بشرط عدم إنقاذ عمرو، وبالعكس، فيكون واجباً تخييرياً، كسائر الواجبات التخيريّة، إلّا أن الحاكم بالتخيير هاهنا هو العقل وهناك هو الشرع.

ومسأله تعارض الاستصحابين أو الاستصحابات أيضاً نظير باب التراحم، فإن إطلاق قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» يقتضى المنع من نقض اليقين بالشك في هذا الإناء مثلاً، مطلقاً، سواء نقض في الآخر أم لا، وكذلك بالنسبه إلى الإناء الآخر، فيجرى استصحاب طهاره كلّ منهما بمقتضى هذا الإطلاق، وحيث إنّه مستلزم لمخالفه قطعيه عمليّه للتكليف المعلوم بالإجمال - وهو وجوب الاجتناب عن النجس - فلا بد من رفع اليد من هذا الإطلاق، فيصير مفاده بعد التقييد حرمه نقض اليقين بالشك في هذا الإناء بشرط النقض في الآخر، وبالعكس، كما في باب التراحم.

وبالجملة: إنَّ المانع من جريان الاستصحاب في صورته التعارض هو إطلاق دليله، لا- أصله، فلا- ملزم لطرحة بالكليته والقول بالتساقط، بل يكفي رفع اليد من إطلاقه، وهو معنى التخيير.

وفيه أولاً: أنَّ ما نحن فيه من موارد العلم الإجمالي، لأننا نعلم بانتفاض حاله السابقه في أحد المستصحبين إجمالاً، ويمكن من بدايه الأمر دعوى عدم تحقّق الإطلاق في دليل الاستصحاب بحيث يعمّ أطراف العلم الإجمالي - لعدم إحراز مقدّمات الحكمه هاهنا التي منها كون المتكلم في مقام البيان - سيّما إذا كان شموله لها مستلزماً للمخالفه القطعيه، بخلاف باب التزاحم الذي ليس من موارد العلم الإجمالي، فلا يصحّ قياس المقام به.

وثانياً: أنا لا نسلّم أن يكون التخيير في باب التزاحم نظير التخيير الشرعي من جميع الجهات، غير أنّ الفرق بينهما في عقليته التخيير وشرعيته فقط، لأنّ المكلف إن عصى في الواجب التخييري لا يستحقّ إلّاعقوبه واحده، بخلاف باب التزاحم، فإنّه لو لم ينقذ زيداً ولا عمراً لاستحقّ عقابين.

إن قلت: كيف يستحقّ عقابين مع عدم قدرته على إنقاذ كليهما؟!

قلت: قوله: «أنقذ الغريق» يشمل كليهما، فهو مكلف بإنقاذ كليهما، إلّا أنّه إذا صرف قدرته في إنقاذ أحدهما كان في مخالفه التكليف بالنسبه إلى الآخر معذوراً عقلاً، وأمّا إن لم يصرف قدرته أصلاً فلا عذر له في المخالفه، فإنّ المولى يمكن أن يحتجّ عليه بأنك كنت مكلفاً بإنقاذ زيد ولا عذر لك في المخالفه، وأيضاً كنت مكلفاً بإنقاذ عمرو ولا عذر لك في المخالفه، وذلك لأنك لم تصرف قدرتك في أحدهما حتّى تكون عاجزاً بالنسبه إلى الآخر، فتكون معذوراً.

بخلاف الواجب التخييري، فإن من أفطر في شهر رمضان يجب عليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين تخيراً بينها، وإن ترك الجميع لا يستحقّ إلعاقوبه واحده.

فلا يمكن استنتاج الوجوب التخييري من دليل الاستصحاب في صورته التعارض قياساً على باب التزاحم، لمنع الوجوب التخييري في المقيس عليه.

فالمحذور في جريان الاستصحاب في صورته التعارض وكذا في باب التزاحم هو أصل دليلهما، لا إطلاقه.

فالحاصل: أن مقتضى القاعده في الاستصحابين المتعارضين هو التساوق.

هذا كله حال الاستصحاب مع الأمارات والأصول.

البحث حول تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّة

بقي الكلام في حاله مع بعض قواعد اخر فقهيّه، كقاعده اليد والتجاوز والفراغ وأصاله الصّحّه في عمل الغير والقرعه. في تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّه

والشيخ الأعظم بسط الكلام في هذه القواعد(١)، لكنّها حيث كانت قواعد فقهيّه فمحلّ التفصيل فيها هو الفقه، فلا بدّ هاهنا من الاكتفاء بالبحث عن تعارضها مع الاستصحاب تبعاً للمحقّق الخراساني رحمه الله(٢).

تعارض الاستصحاب مع قاعده اليد

فنقول: لا- إشكال في تقدّم قاعده اليد على الاستصحاب، سواء قلنا بكونها أماره - كما هو الظاهر - أو أصلاً عقلاً أمضاه الشارع.

ص: ٣٧٢

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٣٢٠-٣٨٦.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٩٢.

أما على الأول فواضح، لما عرفت من ورود الأمارات على الأصول.

وأما على الثاني فلأن النسبه بينهما وإن كانت عموماً من وجه، إلا أنه لا بد هاهنا من تخصيص الاستصحاب بقاعده اليد لوجهين:

الأول: قيام الإجماع على العمل بقاعده اليد مطلقاً، حتى فيما يعارضها الاستصحاب.

الثاني: أنه لو خرج مورد الاجتماع عن قاعده اليد ودخل تحت الاستصحاب لما بقي تحتها إلموارد نادره جداً، لجريان استصحاب عدم الملكيه في أكثر موارد اليد، فكل شيء وجدناه تحت يد شخص وشككنا في ملكيته له يجرى فيه استصحاب عدمها إلأى موارد قليله (١) لا- يعقل تشريع هذه القاعده لأجلها، سيما أن تشريعها علل في الأخبار بأنه «لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق» (٢) فإن هذا التعليل يرشدنا إلى تقدّمها على الاستصحاب في موارد الاجتماع، إذ لو عكس الأمر لما قام أيضاً للمسلمين سوق.

وأما الاستصحاب فله موارد كثيره غير موارد اليد، فإن قاعده اليد تختص بالشك في الملكيه من الشبهات الموضوعيه فيما إذا كان المال تحت يد شخص، فيختص الاستصحاب بجميع الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه غير الملكيه، كالشك في بقاء الخمرية والطهاره ونحوهما والشبهات الملكيه التي

ص: ٣٧٣

١- (١) مثل أن يكون شيء تحت يد شخص وعلمنا ملكيته سابقاً وعدم ملكيته كذلك، لكننا شككنا في أن الملكيه كانت متقدّمه على عدمها أو بالعكس، فيجرى الاستصحاب في كليهما ويتساقطان بالتعارض وتبقى قاعده اليد سليمه عن المعارض، ومثل أن يكون تحت يده ولم نعلم بعدم ملكيته له سابقاً، بل احتملنا كونه ملكاً له من أول وجوده، لاحتمال كونه بنفسه مؤلداً له، مثل البقول، فلا يجرى هاهنا استصحاب عدم ملكيته بناءً على ما اخترناه من عدم جريانه في القضايا السالبه بانتفاء الموضوع. منه مدّ ظله.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧: ٢٩٢، كتاب القضاء، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

لم تثبت فيها يد على المال، كالشك في كون شيء مطروح على الأرض ملكاً لزيد مثلاً فلا - محذور في تقدّم اليد على الاستصحاب في مورد الاجتماع، بخلاف العكس.

تعارض الاستصحاب مع قاعده التجاوز والفراغ وأصاله الصحه

وأما قاعده التجاوز والفراغ (١) وأصاله الصحه في عمل الغير فكلّ منها أخصّ من الاستصحاب، فلا بدّ من تخصيصه بها، سواء قلنا بكونها من الأمارات، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٢) أو من الأصول العقلائيّه المعتمده شرعاً أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ مورد قاعده التجاوز إنّما هو الشكّ حين الاشتغال بالعمل في إتيان شيء منه، كالشكّ في إتيان ركوع الركعه الثالثه حين الاشتغال بالرابعه، ومورد قاعده الفراغ إنّما هو الشكّ في إتيان شيء من العمل بعد الفراغ منه، ولا ريب في جريان استصحاب عدم الإتيان به في كليهما، ومورد أصاله الصحه في عمل الغير، أو في عمل نفسه بعد مضيّ زمان إنّما هو الشكّ في صحه معامله صدرت من الغير أو من نفسه، والشكّ فيها ناشٍ عن الشكّ في إتيان شرط من شروط المعامله (٣)، ولا ريب في جريان استصحاب عدمه، وهو يقتضى فسادها.

فالاستصحاب أعّم من هذه القواعد الثلاث، فلا بدّ من تخصيصه بها.

وبعبارة اخرى: لو قدّم الاستصحاب عليها للزم لغويّتها رأساً، بخلاف

ص: ٣٧٤

١- (١) على تقدير كونه قاعده مستقلّه غير قاعده التجاوز. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٤٧١، كتاب الطهاره، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٣- (٣) كالبيع والنكاح وغيرهما من المعاملات. م ح - ي.

العكس، فإنَّ قاعده التجاوز والفراغ مختصّه بالشبهات الموضوعيّة في بعض العبادات، كالصلاه والصوم ونحوهما، وأصالة الصّحّه مختصّه بالشبهات الموضوعيّة في باب المعاملات، فيختصّ الاستصحاب بجميع الشبهات الحكميّة وكثير من الشبهات الموضوعيّة، فلا محذور في تقدّم هذه القواعد على الاستصحاب، بخلاف العكس.

تعارض الاستصحاب مع قاعده القرعه مجرى قاعده القرعه

وأما القرعه فهي لكلّ أمر مشكل ومجهول ومشتبه على ما في أخبارها(١)، وهذه التعابير بظاهرها تعمّ جميع الشبهات، سواء كانت حكميّة أو موضوعيّة، فإنّ كلّها من مصاديق المشكل والمشتبه والمجهول، وقد اشتهر في ألسنه المتأخّرين أنّ عمومات القرعه قد وردت عليها تخصيصات كثيرة بالغه حدّ الاستهجان، لعدم جواز القرعه في الشبهات الحكميّة ولا في موارد الأصول العمليّة من الشبهات الموضوعيّة ولا في موارد القواعد الفقهيّة(٢)، ولا ريب في أنّ تخصيصها بهذه الموارد تخصيص للأكثر، وهو مستهجن، فيستكشف منه أنّها(٣) كانت محفوفة بقرائن وقيود لم تصل إلينا، فلا يجوز التمسّك بها إلّا في موارد عمل الأصحاب على طبقها.

ص: ٣٧٥

- ١- (١) راجع وسائل الشيعه ٢٧:٢٥٧، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى، وبحار الأنوار ٨٨:٢٣٤، كتاب الصلاه، باب الاستخاره بالرقاع، ذيل الحديث ٧، وعوالي اللثالي ٢:١١٢ و ٢٨٥، و ٣:٥١٢.
- ٢- (٢) ولا في مورد إخلاف المنكر إذا لم يكن للمدعى بينه. منه مدّ ظلّه.
- ٣- (٣) أي عمومات القرعه. م ح - ي.

ولكن يمكن أن يقال: إن استلزام هذا المعنى للتخصيصات الكثيره الموجهه للاستهجان يرشدنا إلى معنى آخر في عمومات القرعه، وهو - على ما أشار إليه المحقق الخراساني رحمه الله - أنها لكل أمر مشكل مشتبه مجهول بقول مطلق، لا في الجملة، فتختص بموارد كان حكمها الواقعي والظاهري مجهولاً (١)، فلا- تعم الشبهات الحكميه أصلاً، إذ ما من شبهه حكميه إلأوفي موردها أصل من الأصول العمليه، ولا موارد الأصول العمليه من الشبهات الموضوعيه، ولا موارد القواعد الفقهيّه، وهو واضح (٢).

هذا توضيح ما أشار إليه المحقق الخراساني رحمه الله.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في مجرى قاعده القرعه

وقال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: إنّ التتبع في أخبار القرعه يوجب القطع بأنّ مصبّ القرعه في الشريعه ليس إلأما لدى العقلاء، وليس بنائهم على العمل بها إلأفي موارد تراحم الحقوق مع عدم الترجيح عندهم، سواء كان لها واقع معلوم عند الله، كتعيين مالك المال الذي ليس في يد واحد من المتخاصمين بالقرعه، أو لا، كتقسيم الإرث والأموال المشتركه بها.

نعم، يبقى مورد واحد في أخبار القرعه ليس من باب تراحم الحقوق، وهو قضيه اشتباه الشاه الموطئه في قطع، فيقسّم القطيع نصفين ويقرع بينهما، ثم يقسّم النصف الذي أصابته القرعه نصفين ويقرع بينهما ويكرّر ذلك حتّى يبقى

ص: ٣٧٤

١- (١) مثل أن يكون مال مردداً بين زيد وعمرو من دون ثبوت يد أحدهما عليه ولا- يكون لواحد منهما بيّنه أو تقوم البيّنه لكليهما. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٩٣.

واحدہ أصابتها القرعہ الآخرہ، فتذبح وتحرق(۱).

فہذا لابد من الالتزام فیہ بالتعبّد فی المورد الخاصّ لا يتجاوز منه إلى غیرہ.

ويمكن أن يُقال: إنّ التعبّد فی هذا المورد أيضاً إنّما يكون لأجل تراحم حقوق الشیاء لنجاء البقیّہ، كما أشار إلیہ فی النصّ بقولہ: «فإن لم يعرفها قسیمها نصفین أبداً حتّى يقع السهم بها، فتذبح وتحرق وقد نجت سائرہا» فالتعبیر بنجاء سائرہا لعلّہ إشارہ إلی أنّ هذا المورد أيضاً من قبیل تراحم حقوق الشیاء فی بقاء حیاتها، وربما یحتمل أن يكون مورده من قبیل تراحم حقوق أرباب الغنم، فإنّ قطع الأغنام يكون من أرباب متفرّقه غالباً، فیتراحم حقوقهم(۲).

هذا حاصل کلام سیدنا الأستاذ «مدّ ظلّہ».

تقدّم الاستصحاب علی قاعدہ القرعہ

إذا تأملت هذا فأتضح لك أنّ الاستصحاب مقدّم علی القرعہ علی جمیع هذه المبانی، إلّا أنّ وجهه علی الأوّل هو التخصیص، وعلی الثانی الذی أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله هو الورود، وهكذا علی ما ذهب إلیہ سیدنا الأستاذ «مدّ ظلّہ»؛ فإنّ الاستصحاب یرفع تراحم الحقوق، فیکون دلیله وارداً علی دلیل القرعہ، وسیدنا الأستاذ وإن عبّر بحکومه دلیله علی دلیلہا، إلّا أنّه مبنی علی ما ذهب إلیہ من إرجاع الورود إلی الحکومه.

ص: ۳۷۷

۱- (۱) الاختصاص: ۹۶، والمناقب ۴: ۴۰۴.

۲- (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۳۴۷.

ثم إن كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام مضطرب (1)، فإنه قال ابتداءً بأخصييه دليل الاستصحاب من دليل القرعه - وهذا هو المبنى الأول الذى ذكرناه - سيما أنه قال بأن الإجماع قام على خروج الشبهات الحكميه عن دليلها، فإنه صريح فى شموله لها مع قطع النظر عن الإجماع، ثم انتقل إلى ما نقلناه عنه آنفاً، وهو أن الظاهر من دليل القرعه اختصاصه بالمشكوك حكمه الواقعى والظاهرى كلاهما، وهذا يقتضى خروج الشبهات الحكميه وموارد الأصول العملييه والقواعد الفقهييه عن موضوع دليلها، ثم انتقل إلى أن بين دليل الاستصحاب ودليل القرعه عمومياً من وجه بقوله: «فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله، لو هن عمومها وقوّه عمومه» فإنه ظاهر فى أن بينهما عمومياً من وجه، إلا أننا نتمسك فى مورد الاجتماع بدليل الاستصحاب، لقوّه عمومه ووهن عموم دليل القرعه.

وأنت ترى أن بين هذه الفقرات الثلاث من كلامه منافاهً واضحه.

هذا تمام الكلام فى الاستصحاب، وبه تمّ مباحث الأصول العملييه.

والحمد لله رب العالمين.

ص: ٣٧٨

١- (١) راجع كفايه الأصول: ٤٩٣-٤٩٤، كى يتضح لك اضطراب كلامه. م ح - ي.

المقصد الثامن: في تعارض الأدلّه

اشاره

ص: ٣٧٩

لقد أجاد المحقق الخراسانى رحمه الله حيث جعل هذا المبحث من مقاصد علم الأصول - حيث قال: المقصد الثامن: فى تعارض الأدله والأمارات (١) - لا- خاتمته له، كما صنع بعضهم، فإنه من مهمات بحث الأصول، لشده ارتباطه بالفقه، ولقد أجاد أيضاً حيث جعل عنوانه «تعارض الأدله والأمارات» (٢) لا «التعادل والترجيح» (٣)، (٤) فإن البحث هاهنا فى الخبرين المتعارضين، إلا أنهما قد يكونان متعادلين، وقد يكون أحدهما ذاميه على الآخر.

ص: ٣٨١

- ١- (١) راجع كفايه الأصول: ٤٩٦.
- ٢- (٢) لا فرق بين الأدله والأمارات، وأما ما ذكره الشيخ رحمه الله من الفرق، وهو أن الطرق المعتبره لو قامت على حكم شرعى فهى الأدله الاجتهاديه، وإن قامت على موضوع فهى الأمارات المعتبره فاصطلاح خاص به. منه مدّ ظله.
- ٣- (٣) وأما ما نرى فى الكفايه من التعبير «هذا مبحث التعادل والترجيح» فهو ليس من كلام المحقق الخراسانى، بل من قلم الناسخ. منه مدّ ظله.
- ٤- (٤) إن بعضهم عبّروا ب «الترجيح» إفراداً بلحاظ نفس الفعل، وعبّر بعض آخر ب «الترجيح» جمعاً بلحاظ الفعل الحاصل من أقسام المرجّحات من حيث صفات الراوى بأقسامها، ومن حيث مضمون الروايه كذلك، وباعتبار جهه الصدور، فيتعدّد الترجيح باعتبارها، هذا مع أن فى الجمع تشاكلاً صورياً ب «التعادل» باعتبار وقوع الألف بين حرفين فى الأول. م ح - ى.

وهذا العنوان، أعني «تعارض الأدلة والأمارات» لا يختص بالخبرين المتعارضين، إلا أنهم خصوا البحث بهما لوجهين:

أحدهما: أن أساس فقه الشيعة هو الأخبار، لأن الدليل على أكثر المسائل الفقهيّة منحصر بها.

الثاني: أن الأخبار العلاجيّة إنّما وردت في الخبرين المتعارضين.

فلا بدّ من عقد البحث في تعارض الأخبار واختصاص الكلام به.

فنبول: إنّ الأخبار العلاجيّة تدور مدار عنوانين:

أ - الخبران المتعارضان، كما في مقبولة عمر بن حنظله (١).

ب - الخبران المختلفان، كما في سائر الروايات، فالكلام في باب التعارض يدور مدارهما، ومفادهما واحد عند العرف الذي نظره هو الميزان في تشخيص الموضوعات مصداقاً ومفهوماً.

ويعمّ البحث التعارض عرضاً كالتعارض حقيقة، لأنّ العرف كما يرى التعارض والاختلاف بين الخبرين الدالّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة والآخر على عدم وجوبها، يرى التعارض والاختلاف أيضاً بين الخبرين الدالّ أحدهما على وجوبها والآخر على وجوب صلاة الظهر مع العلم بعدم وجوب كليهما في يوم الجمعة، فإنّ الخبرين وإن لم يمتنع اجتماعهما ذاتاً، إلا أنّ

ص: ٣٨٢

١- (١) لم يعبر في المقبولة ب «الخبرين المتعارضين» نعم، في مرفوعه زراره: «يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان». فلاحظ المقبولة في الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠، والمرفوعه في مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢. م ح - ي.

العلم بكذب أحدهما يوجب التعارض والاختلاف بينهما عرفاً.

فما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من «أنّ التعارض هو تنافى الدليلين أو الأدلّه بحسب الدلاله ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضادّ حقيقه أو عرضاً» (١) صحيح متين. في حكم العامّ والخاصّ الواردين في مقام التقنين

حكم العامّ والخاصّ الواردين في مقام التقنين

ثمّ إنّ التعارض والتنافي لدى العرف في الكلامين الصادرين من المتكلمين مختلف، فإنّ الكلام قد يصدر من مصنّفى الكتب ومتعارف الناس في محاوراتهم العاديه ممّا لم يتعارف فيها إلقاء العمومات والمطلقات ثمّ بيان المخصّصات والمقتّيدات وقرائن المجازات بعدها، وقد يكون صادراً من مقنّى القوانين ومشرع الشرايع ممّا يتعارف فيها ذلك، فإنّك ترى في القوانين العرفيه إلقاء الكلّيات في فصل وبيان حدودها ومخصّصاتها في فصول اخر، فمحيط التقنين والتشريع غير محيط الكتب العلميه والمحاورات العرفيه المتداوله، ولهذا ترى أنّ فيلسوفاً أو اصولياً لو ادّعى قاعده كليّه في فصل ثمّ ادّعى خلافها في بعض الموارد يقال: تناقض في المقال، وهكذا الفقهاء، لأنّ المتون الفقهيّه والرسائل العمليه وضعت لنقل الشرع لا للتشريع.

ولكنّ العرف والعقلاء لا يرون التناقض في محيط التقنين والتشريع بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقتّد، مع أنّ تحقّق التناقض بين الإيجاب الكلّي والسلب الجزئي وكذا العكس أمر واضح ضروري، لكنّ لما شاع وتعارف في وعاء التقنين ومحيط التشريع ذلك لا يعدّونه تناقضاً.

ص: ٣٨٣

ولأجل هذا نفى الله تعالى وقوع الاختلاف في القرآن بقوله: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (١) مع أن فيه العام والخاص والمطلق والمقيّد ولم يستشكل أحد بوقوع الاختلاف فيه من هذه الجهة.

والشاهد على عدم تحقّق التعارض عرفاً بين العام والخاص في محيط التقنين والتشريع عدم جواز التمسّك بالعموم إلّا بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به، بخلاف العام الوارد في المحاورات العرفية والكتب العلميّة، حيث لا مانع من التمسّك بالعموم من دون فحص.

فعلى هذا وجه تقدّم الخاص على العام هو عدم تحقّق التنافى والتعارض بينهما عرفاً، ولا فرق في ذلك بين كونهما متساويين في الظهور وبين كون الخاص أظهر من العام أو بالعكس.

ثم إنّ كلام المحقّقين مختلف في وجه تقديم الخاص على العام:

كلام الشيخ في ذلك

فالشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله بعد بيان معنى الورود والحكومة قال ما حاصله: ثم إنّ ما ذكرنا من الورود والحكومة جارٍ في الأصول اللفظية أيضاً، فإنّ أصله الحقيقة أو العموم معتبره إذا لم يعلم هناك قرينه على المجاز (٢)، فإن كان المخصّص مثلاً دليلاً علمياً كان وارداً (٣) على العام، لأنّ

ص: ٣٨٤

١- (١) النساء: ٨٢.

٢- (٢) التخصيص عند الشيخ رحمه الله مستلزم للمجازيّة، ولأجل ذلك لم يقل: «على المجاز أو التخصيص». منه مدّ ظله.

٣- (٣) الحقّ هو التعبير بالتخصّص، لا الورود، لأنّه بعد العلم بالتخصيص ارتفع موضوع أصله العموم حقيقةً وتكويناً، والورود هو رفع الموضوع تعبداً. م ح - ي.

أصالة العموم كانت مشروطه بعدم العلم بالتخصيص، والعلم به هاهنا حاصل، فلا موضوع لها.

وإن كان المخَصِّص ظنّاً (١) معتبراً كان حاكماً عليه، لأنّ معنى حجّيه الظنّ جعل احتمال الخلاف بمنزله العدم، فأنت عالم بالتخصيص في نظر الشارع تعبّداً.

ويحتمل أن يكون وارداً عليه في هذه الصورة أيضاً بناءً على كون اعتبار أصالة العموم مشروطاً بعدم التعبد بالتخصيص، لا بعدم العلم به، فحالها حال الأصول العقلية، فكما أنّ الأمارات تكون وارده عليها تكون وارده على أصالة العموم أيضاً.

ثمّ أمر بالتأمّل، ولعلّ وجهه ضعف هذا الاحتمال، لأنّ الظاهر اشتراط أصالة العموم بعدم العلم بالتخصيص، لا بعدم التعبد به.

ثمّ قال: هذا كلّه على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينه، وأمّا إذا كان من جهة الظنّ النوعي بإرادته الحقيقة الحاصل من الغلبه أو من غيرها فالظاهر أنّ المخَصِّص النصّ وارد على العامّ وإن كان النصّ ظنّاً من جهة السند، لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّيه الظنّ بإرادته الحقيقة الذي هو مستند أصالة الظهور فرضاً مقتيّد بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفاع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ثمّ قال: ويكشف عمّا ذكرنا أنّنا لم نجد في كلام أحد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العامّ على الخاصّ، وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتره، فلو كان حجّيه ظهور العامّ غير معلق على عدم الظنّ المعتره على خلافه لوجد

ص: ٣٨٥

١- (١) أكثر عنايته في هذه الصورة ظنّيته من حيث السند. منه مدّ ظلّه.

مورد نفرض فيه أضعفیه مرتبه ظنّ الخاصّ من ظنّ العامّ حتّى يقَدّم عليه أو مكافئته له حتّى يتوقّف، مع أنّنا لم نسمع مورداً يتوقّف في مقابله العامّ والخاصّ فضلاً عن أن يرجّح عليه.

ثمّ استثنى مورداً بقوله: نعم، لو فرض الخاصّ ظاهراً (١) خرج من النصّ وصار من باب تعارض الظاهرين، فربما يقَدّم العامّ، كما إذا كان أقوى ظهوراً من الخاصّ، أو يتوقّف، كما إذا كانا متساويين في الظهور (٢).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله في المسأله.

نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ

وفيه: مضافاً إلى أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّه في العامّ كما حقّق في محلّه (٣)، وإلى أنّه لا يكون لنا اصول متعدّده لفظيّه، بل أصل واحد - وهو أصله الظهور (٤) - وكلّ من أصله الحقيقيه والعموم والإطلاق وعدم القرينه من مصاديقها، فلا يصحّ قوله: «هذا كلّ على تقدير كون أصله الظهور من حيث أصله عدم القرينه» فإنّ الأصلين لا يكونان متعدّدين حتّى يبتنى أحدهما على الآخر، وأيضاً قد يجرى أصله الظهور في المعنى المجازي، كما إذا قال: «رأيت أسداً يرمى» فكيف يمكن أن يكون أصله الظهور من حيث أصله عدم القرينه مع أنّ القرينه في المثال موجوده؟! فليس لنا إلّا أصل لفظي واحد، وهو أصله الظهور، ودليل حجّيتها بناء العقلاء.

ص: ٣٨٦

-
- ١- (١) أي لو كان الخاصّ - مكان الظنيّه من حيث السند - ظنيّاً بحسب الدلاله. منه مدّ ظلّه.
 - ٢- (٢) فرائد الأصول ٤: ١٥.
 - ٣- (٣) راجع ص ٢٧٨-٢٨٧ من الجزء الثالث.
 - ٤- (٤) أصله الظهور عبارته اخرى عن أصله التوافق بين الإراده الاستعماليّه والجديّه. منه مدّ ظلّه.

أنَّ (١) كون حجّيه الظنّ بإرادته الحقيقيه مقيداً بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه ممّا لا دليل عليه، لأنّ الدليل على حجّيته بناء العقلاء، فلو كان لنا عامّ وخبر واحد معتبر أخصّ منه لكان بناء العقلاء حاكماً بحجّيه الظنّ بإرادته العموم وبحجّيه الخبر الواحد كليهما، من دون أن تكون حجّيه أحدهما مقيداً بعدم الآخر عندهم.

وأما عدم وجدان مورد يقدم فيه العامّ على الخاصّ وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبره فليس لأجل كون حجّيه ظهور العامّ معلّقاً على عدم الظنّ المعتبر على خلافه، فإنّه ممنوع كما عرفت، بل لأجل عدم تحقّق التعارض والتنافي عرفاً بين العامّ والخاصّ في مقام التقنين والتشريع كما عرفت.

وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إليه في آخر كلامه من تعارض العامّ والخاصّ إذا كانا متساويين في الظهور بل تقدّمه عليه إذا كان أقوى ظهوراً منه، فإنّه كلام لا-قائل به، وهو مخالف لطريقه العقلاء، فإنّهم لا يلاحظون الأقوائيه في الظهور بين العامّ والخاصّ الواردين في مقام التقنين، لعدم تحقّق المنافاه والمعارضه عندهم بينهما كما عرفت.

هذا ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ وجوابه.

نظريّه صاحب الكنايه في المقام ونقدها

وقال المحقّق الخراساني رحمه الله: إنّ وجهه هو أظهرية الخاصّ من العامّ أو كونه نصّاً والعامّ ظاهرّاً (٢).

ص: ٣٨٧

١- (١) مبتدء مؤخّر ل «فيه». م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٩٨.

وفيه: منع كون الخاصّ الظاهر أظهر من العامّ دائماً، فإنّ قولنا: «أهنّ كلّ عالم فاسق» ليس بأظهر من قولنا: «أكرم كلّ عالم» لأنّ هيئته الأمر وما دّته في كليهما سواء، وكلمه «كلّ» في كليهما بمعنى واحد، و«العالم» فيهما مفاده واحد، و«الفاسق» وإن كان في الخاصّ فقط، إلّا أنّه لا يوجب أظهرّيته من العامّ، لأنّه لا يدلّ إلّا على المتلبّس بالفسق.

وأما تعيين الخاصّ في العالم الفاسق وشمول العامّ له في ضمن سائر العلماء فهو مربوط بمقام الانطباق، لا بمقام الدلالة ولسان الدليل، والظهور وقوّته وضعفه يرتبط بمقام الدلالة لا بمقام الانطباق.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ

وقال المحقّق النائيني رحمه الله في وجهه: إنّ الخاصّ قرينه على التصرّف في العامّ، وأصالة الظهور في القرينه حاكمه على أصاله الظهور في ذيها، ولو كان ظهور القرينه أضعف منه، والشاهد على هذا أنّ أصاله ظهور «يرمى» في قولك:

«رأيت أسداً يرمى» في الرمي بالنبل حاكمه على أصاله ظهور «أسد» في الحيوان المفترس، مع أنّ ظهور «أسد» في الحيوان المفترس أقوى من ظهور «يرمى» في الرمي بالنبل، لأنّه بالوضع وذلك بالإطلاق (١)، ونسبه الخاصّ إلى العامّ كنسبه «يرمى» إلى «أسد» فلا مجال للتوقّف في تقديم ظهور الخاصّ في التخصيص على ظهور العامّ في العموم (٢).

ص: ٣٨٨

١- (١) المراد بالإطلاق عدم ذكر متعلّق الرمي، لجواز أن يقال: «رأيت أسداً يرمى بالنبل» وأن يقال: «رأيت أسداً يرمى بالمخبل» وهو عند الإطلاق ظاهر في الأوّل. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٢٠.

ويرد على الكبرى أنّه كيف تكون أصالة الظهور في القرينه حاكمه على أصالة الظهور في ذى القرينه حتّى في صورته أضعفنيه
ظهورها من ظهوره، مع أنّ قرينتها لا تعلم إلّا بأظهريتها من ذيتها؟!!

وبعبارة اخرى: إن علم أنّ المتكلم جعل الكلمة الفلانيّة قرينه على صرف صاحبها فلا- معنى للقول بحكومه أصالة الظهور في
القرينه على أصالة الظهور في ذيتها، لأنّه لا مجال لجريان أصالة الظهور لا في القرينه ولا في ذيتها، فإنّ الأصول اللفظية - كالعملية
- لا تجرى إلّا في الشكّ في المراد.

وإن لم يعلم فلا طريق إلى القرينته لولا الأظهرية، فلو لم يكن في المثال ظهور «يرمى» في الرمي بالنبل أقوى من ظهور «أسد» في
الحيوان المفترس فلم يرفع اليد بسبب «يرمى» من ظهور «أسد» ولا يعكس الأمر؟

وأما أقوائيه الظهور الوضعي من الإطلاقي فهي وإن كانت مسلّمه، إلّا أنّ الأمر في المثال بالعكس، فإنّ العرف إذا لاحظته يجعل
لفظه «يرمى» قرينه على صرف ظهور «أسد» لا-العكس، ولعلّ وجهه كثره استعمال الأسد في المعنى المجازي وقلة استعمال
«يرمى» في الرمي بالمخبل، وكثره استعماله في الرمي بالنبل.

فتقدّم القرينه على ذيتها إنّما هو لأجل أظهريتها منه، لا لأجل الحكومه.

ويرد على الصغرى أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز في العامّ، فلا يكون الخاصّ قرينه على التصرّف في العامّ، وبعبارة اخرى: إنّ
الخاصّ يوجب

التضييق في الإرادة الجديّة من العامّ فقط، لا في الإرادة الاستعماليّة كما عرفت (١) في مبحث العامّ والخاصّ، فاستعمل العامّ في العموم، سواء خصّص أم لا، فلا يكون الخاصّ قرينه على التصرف في العامّ.

والشاهد على هذا ذهاب المشهور إلى تقدّم الخاصّ إلى العامّ دائماً، فإنّنا لا نجد مورداً يقدم عندهم العامّ على الخاصّ وإن فرض كونه أضعف الظنون سنداً أو دلالةً، فإنّ ذهابهم إلى ذلك إنّما هو لعدم التنافى بينهما عرفاً، فلا يكون الخاصّ قرينه على التصرف في العامّ وإلا تحقّق بينهما التنافى، لمنافاه القرينه الصارفه ذا القرينه.

خروج العامّ والخاصّ عن مبحث التعارض

فاتّضح بما ذكرنا أنّه لا تعارض في نظر العرف بين العامّ والخاصّ، فلا يعمّهما أخبار العلاج، لأنّ المأخوذ فيها - كما عرفت (٢) - عنوانان: أ - الخبران المتعارضان، ب - الحديثان المختلفان، وهما لا يشملان ما لا تعارض بينهما عرفاً.

نظريّه صاحب الكفايه في شمول الأخبار العلاجيّه للعامّ والخاصّ

والعجب من المحقّق الخراساني رحمه الله حيث إنّّه - بعد الاعتراف بعدم التعارض بين العامّ والخاصّ عرفاً، وبعد نقل ذهاب المشهور إلى عدم شمول الأخبار العلاجيّه لهما - قال بشمولها لهما، واستدل عليه بثلاثة وجوه:

الأوّل: أنّ التعارض بينهما ثابت في بدو النظر، وإن زال عرفاً بعد التأمل والدقّه.

ص: ٣٩٠

١- (١) راجع ص ٢٨١ من الجزء الثالث.

٢- (٢) راجع ص ٣٨٢.

الثانى: أنّ العرف وإن لم يتحير في الحكم الظاهري، إلّا أنّه متحير في الحكم الواقعي، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» لا يتحير العرف في عدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء ظاهراً، لكنّه متحير في حكم إكرامهم واقعاً، وهذا كافٍ في شمول الأخبار العلاجيّه.

الثالث: أنّ طريقه العقلاء حجّه شرعاً ما لم يردع عنها، ويمكن أن يكون السائل في الأخبار العلاجيّه متحيراً في أنّ الشارع هل ردع عن طريقتهم بالنسبه إلى عدم رؤيه المغايره بين العامّ والخاصّ أم لا؟ فسأل عنه(1).

هذا حاصل ما أفاده في المقام.

نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المسأله

والجواب عن الأوّل: أنّ التعارض البدوي الزائل بالدقه لا- يكفي في شمول الأخبار العلاجيّه، لأنّ الميزان في تشخيص الموضوعات نظر العرف بالدقه، فلا- عبره بنظره البدوي الزائل بعد الدقه، وهل هذا الكلام من المحقّق الخراساني رحمه الله إلّا كقول بشمول دليل وجوب الاجتناب عن الدم للون الذي تخيل في بدو النظر أنّه دم وإن زال هذا التخيل بعد الدقه وعلم أنّه لون؟!!

وعن الثانی: أنّ الأخبار العلاجيّه لا ترتبط بالحكم الواقعي، بل وردت لبيان الوظيفه الظاهريّه للراوى والفقيه، إذ السؤال فيها عن عنوان كلّی - أعنى الخبرين المتعارضين - مثل أن دلّ أحدهما على وجوب صلاه الجمعة والآخر على استحبابها، فأجاب عليه السلام بالتخيير أو الترجيح، مع إمكان أن يكون الحكم

ص: ٣٩١

الواقعي على خلاف كليهما، كالحرمه، فكيف يمكن القول بكون السؤال عن الحكم الواقعي وورود الجواب على طبقه؟!

نعم، لو كان السؤال عن مورد خاص من العام والخاص - كالسؤال عن خبرين خاصين يدل أحدهما على وجوب إكرام العلماء والآخر على عدم وجوب إكرام الفساق منهم - لكان الجواب على طبق الحكم الواقعي، لكنّه مجرد الفرض، لعدم ورود الأخبار العلاجيّه في العام والخاص بنحو الكليّ فضلاً عن ورودها في واقعه خاصه منهما.

وعن الثالث: أنّ صرف إمكان تحيّر السائل في أنّ الشارع هل ردع عن طريقه العقلاء أم لا-؟ لا يجديّه، لأنّه ليس في أخبار العلاج ما يدلّ على كون السؤال عن الردع عن بناء العقلاء على حمل العام على الخاص وعدم معاملة المتنافيين بينهما، ولو فرض كون السؤال عنه فلا بدّ من ملاحظه جوابه عليه السلام وأنّه هل أجاب برده أو بعدمه؟

نظريّه المحقّق الحائري رحمه الله في شمول أخبار العلاج للعام والخاص

والمحقّق الحائري رحمه الله أيضاً بعد الاعتراف بعدم كون العام والخاص من المتعارضين عرفاً(1)، قال بالرجوع إلى الأخبار العلاجيّه فيهما، واستدلّ عليه - مضافاً إلى ما استدللّ به المحقّق الخراساني - بقوله:

إنّ المرتكزات العرفيه لا يلزم أن تكون مشروحه مفصّله عند كلّ أحد حتّى يرى السائل في هذه الأخبار عدم احتياجه إلى السؤال عن حكم العام والخاص المنفصل وأمثاله.

ص: ٣٩٢

وأيد ما ادّعه بروايه الحميرى عن الحجّه عليه السلام من قوله عليه السلام: «فى الجواب عن ذلك حديثان: أما أحدهما: فإذا انتقل من حاله إلى اخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر: فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير» (١) إلخ.

ولا شك أنّ الثانى أخصّ من الأوّل مطلقاً، مع أنه عليه السلام أمر بالتخير بقوله فى آخر الخبر: «بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً».

وبروايه على بن مهزيار: «قال: قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمّد إلى أبى الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد الله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر، فروى بعضهم: صلّهما فى المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّهما إلّاعلى وجه الأرض» (٢) إلخ.

والظاهر أنّ الروايتين من قبيل النصّ والظاهر، لأنّ الأوّل نصّ فى الجواز، والثانيه ظاهره فى عدمه، لإمكان حملها على أنّ إيقاعها على الأرض أفضل، مع أنه عليه السلام أمر بالتخير بقوله عليه السلام: «موسّع عليك بأيّ عملة» (٣).

ثمّ قال: ودعوى السيره القطعيه على التوفيق بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقتد من لدن زمان الأئمّه عليهم السلام وعدم رجوع أحد من العلماء إلى المرجّحات الأخرى، يمكن منعها، كيف؟ ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفه، فلا يظنّ بالسيره، فضلاً عن القطع بعد ذهاب مثله إلى العمل بالمرجّحات فى تعارض النصّ والظاهر، كما يظهر من عبارته المحكيه عنه

ص: ٣٩٣

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٩.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٤.

٣- (٣) وتوجيه الاستدلال بهذا الخبر على المقام أنّ العامّ والخاصّ إمّا أن يكونا من قبيل النصّ والظاهر، فيشملهما الخبر، وإمّا أن يكونا من قبيل الظاهر والأظهر، فيشملهما بطريق أولى. منه مدّ ظلّه.

فى الاستبصار والعدّه (١).

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق الحائرى رحمه الله فى المسأله

ويرد عليه أن احتمال عدم كون المرتكزات العرفيه مشروحه لدى السائل لا يوجب شمول العنوان المسئول عنه - وهو الخبران المتعارضان - لغير مصاديقه العرفيه، وبعبارة اخرى: ليس فى السؤال شاهد على عدم مشروحيه المرتكزات العرفيه لدى السائل.

نعم، لو سئل عن ورود العام والخاص كان لما ذكر وجه.

وأما روايه الحميرى: فوقع الاختلاف فى حججه مكاتبته، هذا أولاً.

وثانياً: كيف يجيب الإمام العالم بالواقع فى واقعه خاصه بورود خبرين فيها تمّ يخير السائل فى العمل بأيهما شاء؟! مع أن عليه بيان حكمها الواقعي، فلا بدّ من حمل قوله عليه السلام: «بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» على بيان الحكم الواقعي، أى أنت مخير بحسب الواقع بين فعل التكبير بعد القيام عن الجلوس وبين تركه، أى لا يجب التكبير فى هذه الحالة.

وهذا الحكم موافق أيضاً لتخصيص الخبر العام الذى أشار عليه السلام إليه بالخاص، إذ الأول ظاهر فى وجوب التكبير عند الانتقال من كلّ حاله إلى اخرى، والثانى يدلّ على عدم وجوبه عند الانتقال إلى القيام من الجلوس.

وبهذا ظهر الجواب عن روايه على بن مهزيار أيضاً، فإنّ الجواب فيها أيضاً عن الواقع، كما هو مقتضى الجمع العرفى بين الروايتين.

ص: ٣٩٤

وأما إنكاره السيره بدليل ذهاب شيخ الطائفة إلى العمل بالمرجحات في النص والظاهر: ففيه أولاً: أن الشيخ رحمه الله بحث في كتاب العده عن العام والخاص، ولا مجال لهذا البحث لو كان معتقداً بشمول أخبار العلاج لهما، إذ لا أثر لمباحث العام والخاص لو التزمنا بكونهما متعارضين ولزوم إعمال المرجحات عند كونهما متفاضلين والتخير في صورته كونهما متكافئين.

وثانياً: سيرته العمليه في كتبه الفقهيّه على حمل العام على الخاص والمطلق على المقيّد والظاهر على النص، والملاك في ثبوت السيره هو السيره العمليه.

والعمل بأخبار العلاج في العام والخاص مستلزم لفقه جديد وانقراض الفقه المتداول الموجود.

ولم يكن عندي كتاب العده والاستبصار حتّى يتّضح لى أنّ ما نسبته المحقّق الحائري رحمه الله إلى الشيخ فيهما هل هو صحيح أم لا؟

لكنّه قيل: إنّ عبارتيهما لا تدلّان على ذلك.

البحث حول قاعده الجمع

اشتهر بينهم أنّ «الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح». في قاعده الجمع

والمراد بالأولويّه هو الأولويّه التعيّن، فهي من قبيل الأولويّه في اولى الأرحام (1)، كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله (2)، فلو تمّ هذه القاعده سنداً فمدلولها وجوب الجمع بين الدليلين المتعارضين.

والمراد بالجمع هل هو الجمع العرفي، كالجمع بين العام والخاص وبين

ص: ٣٩٥

١- (١) إشاره إلى قوله تعالى: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ». الأنفال: ٧٥. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٥٠١.

المطلق والمقيّد وبين النصّ والظاهر وأمثالها، أو مطلقاً، حتّى فيما لا يمكن التوفيق العرفي (١)؟ كما يظهر من تعبير ناقل هذه القاعدة، وهو الشيخ ابن أبي الجمهور الأحسائي في كتاب عوالي اللئالي بقوله: «ولو ببعض من التأويلات» (٢).

أمّا الأوّل: فلا إشكال فيه، ويكفى في سند القاعدة على هذا المبني بناء العقلاء.

وأمّا الثاني: فهو مستلزم لاختصاص أخبار العلاج مع كثرتها بموارد نادره جدّاً، لندرته موارد التعارض مع عدم إمكان التأويل في كليهما أو في أحدهما.

ولا دليل على القاعدة بهذا المعنى.

واستدلّ عليها بوجوه ثلاثه:

الأوّل: الإجماع.

وفيه أولاً: أنّه إجماع منقول، وثبت في محلّه أنّه ليس بحجّه، وثانياً: سيره العلماء على العمل بالمرجّحات، وبالتخيير عند فقدها فيما لا يمكن التوفيق العرفي، فأين الإجماع؟!

الثاني: أنّ الأصل (٣) في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحاله الترجيح من غير مرجّح.

وفيه أولاً: أنّه لا يدلّ على المدّعى، فإنّه لا يجرى إلّا في الدليلين المتعادلين، وأمّا إذا كان لأحدهما مرجّح فالأخذ بأحدهما ليس ترجيحاً من غير

ص: ٣٩٦

١- (١) كالجمع بين قوله عليه السلام: «ثمن العذره من السحت» وبين قوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذره». وسائل الشيعه ١٧: ١٧٥، كتاب التجاره، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٢. م ح - ي.

٢- (٢) عوالي اللئالي ٤: ١٣٦.

٣- (٣) يعنى: القاعدة. م ح - ي.

مرجح، مع أنّ المدعى هو وجوب الجمع بينهما، سواء كانا متعادلين أو كان أحدهما ذامزياً.

وثانياً: أنّ القاعده فى المتعارضين هى التساقط عقلاً و عرفاً، وإن شئت قلت: إنّ كون القاعده فى الدليلين الإعمال مسلّم فى كلّ منهما مع قطع النظر عن التعارض، وأمّا بلحاظه فهما متساقطان.

الثالث: أنّ لكلّ من الدليلين مدلولين: أصلى وتبعى، فإنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليته وعلى جزئه تبعيه، وطرح كليهما مستلزم لطرح الدلالات الأربعة، وطرح أحدهما مستلزم لطرح دلالاته الأصليته والتبعيه، فلا بدّ من الجمع بينهما، لأنّه لا يستلزم إلّا طرح دالتين تبعيتين.

وفيه: أنّه لا يدلّ على المدعى، لعدم تصوّر الدالتين إلّا فى العامّ والخاصّ ونحوهما، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا- تكرم الفساق من العلماء» فللعامّ دالتان: أصليته، وهى دلالاته على جميع العلماء، وتبعيه، وهى دلالاته على الفساق منهم، فلا بدّ من رفع اليد عن هذه الدلالة التبعيه لأجل الدليل الخاصّ، بخلاف مثل «تجب صلاه الجمعة» و «لا تجب صلاه الجمعة» فإنّه لا يمكن تصوّر الدالتين فيهما، سيّما على ما هو التحقيق من بساطه مفهوم الوجوب.

فهذا الدليل لا يدلّ إلّا على وجوب الجمع فى موارد التوفيق العرفى.

نظريه الشيخ رحمه الله فى قاعده الجمع ونقدها

والشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله مع ذهابه إلى اختصاص القاعده بموارد الجمع العرفى وقال بعدم كليتها استثني مورداً، وهو ما إذا كان كلا الدليلين مقطوعى الصدور، كآيتين أو متواترين، فقال بوجوب الجمع بينهما بتأويلهما

والعمل بخلاف ظاهرهما(١).

ويرد عليه أنه لا- يمكن القول بتعارض آيتين من الكتاب العزيز، كيف؟ وهو ينادى بأعلى صوته: «وَلَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»(٢)، فينفى وقوع التعارض والاختلاف فيه.

وأما التعارض البدوى الذى يزول بتأمل ودقّه، كالتعارض بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد ونحوهما، فإنه وإن كان فى الكتاب، إلا أنه ليس من مصاديق التعارض كما عرفت(٣).

وأما الخبران المقطوع صدورهما - كالمتواترين - فالتعارض بينهما وإن كان ممكناً، إلا أنّ الطريق لا ينحصر بما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من العمل بخلاف ظاهرهما، لإمكان حمل أحدهما على صدوره تقيّه.

هذا تمام الكلام حول قاعده الجمع.

البحث حول النصّ والظاهر والأظهر والظاهر

الحقّ أنّ النصّ والظاهر خارجان عن موضوع الأخبار العلاجيّه تخصّصاً، وكذلك الأظهر والظاهر، لأنّ موضوعها - كما عرفت - هو الخبران المتعارضان والحديثان المختلفان، ولا- تعارض بين النصّ والظاهر ولا بين الأظهر والظاهر، لأنّ العرف يجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ أو الأظهر، فهما خارجان عن موضوع أخبار العلاج حقيقهً وتخصّصاً، كخروج الجاهل عن قوله: «أكرم العلماء». فى النصّ والظاهر والأظهر والظاهر

ص: ٣٩٨

١- (١) فرائد الأصول ٤: ٢٢.

٢- (٢) النساء: ٨٢.

٣- (٣) راجع ص ٣٩١.

وليعلم أنّ جميع موارد الجمع العرفي إمّا من قبيل النصّ والظاهر أو من قبيل الأظهر والظاهر.

وأما التوفيق بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد فليس بجمع حقيقةً.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله في الأظهر والظاهر

ويظهر من الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في المقام الرابع من مبحث التعادل والترجيح أنّ النصّ والظاهر خارجان عن الأخبار العلاجيّة موضوعاً، والأظهر والظاهر داخلان فيها موضوعاً، خارجان حكماً (١).

ويرد عليه أولاً: أنّ خروج الأظهر والظاهر أيضاً موضوعي، ألا ترى أنّه إذا قال: «رأيت أسداً يرمى» لا يقال: إنّ تناقض في كلامه، مع أنّه من قبيل الأظهر والظاهر، فلا تعارض ولا اختلاف بينهما عرفاً حتّى يشملهما موضوع الأخبار العلاجيّة.

وثانياً: لو سلّمنا دخولهما فيها موضوعاً، فلا دليل على خروجهما عن حكمها، فلا بدّ من العمل بأخبار العلاج فيهما.

نقد كلام آخر للشيخ رحمه الله حول النصّ والظاهر

ثمّ إنّ يظهر من الشيخ الأعظم رحمه الله أنّه ذهب إلى فرق آخر بين النصّ والظاهر وبين الأظهر والظاهر، وهو أنّ النصّ والظاهر خارجان عن أخبار العلاج مطلقاً، بخلاف الأظهر والظاهر، فإنّ خروجهما مشروط بأن يكون بينهما جمع مقبول عرفي (٢).

ص: ٣٩٩

١- (١) راجع فرائد الأصول ٤: ٨١ و ٨٩.

٢- (٢) المصدر نفسه.

وفيه: أنّ خروج النصّ والظاهر أيضاً مشروط بذلك، وإلّا فلو كان التصرّف في الظاهر لأجل النصّ خلاف قانون المحاوره ولم يكن الجمع بينهما عرفياً مقبولاً. يكونان من المتعارضين، ولا بدّ من العمل بأخبار العلاج فيهما، فالميزان الكلّي في الخروج هو كون الجمع مقبولاً عرفاً، فقوله: «صلّ في الحمّام» و «لا- تصلّ في الحمّام» من المتعارضين، مع أنّ الأوّل نصّ في الرخصه والمشروعيه، والثاني ظاهر في الحرمة وعدم المشروعيه، لكنّ الجمع بينهما ليس بمقبول عقلائي، فاللازم للفقيه مراعاة مقبوليه الجمع عرفاً وكونه على قانون المحاورات في محيط التشريع والتقنين، لا الأخذ بما قيل من حمل الظاهر على النصّ، فإنّه لم يرد فيه آيه أو روايه.

ثمّ ينبغي التكلّم هاهنا حول الموارد التي تكون خارجه عن تحت أخبار العلاج-ج أو قيل بخروجها، لكونها إمّا من قبيل النصّ والظاهر أو من قبيل الأظهر والظاهر.

والبحت المفصل الجامع هنا ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله.

فيما إذا كان لأحد العاميين من وجه قدر متيقن في مقام التخاطب

فمن الموارد التي قال بكونها من قبيل النص والظاهر: ما إذا كان بين الدليلين عموم من وجه وكان لأحدهما قدر متيقن في مقام التخاطب، لكنه لم يصل إلى حد الانصراف (١)، مثلاً إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم الفساق» وعلم من حاله أنه يبغض فساق العلماء ويكرههم أشد كراهه من فساق غيرهم، فيصير فساق العلماء متيقن الاندراج تحت قوله: «لا تكرم الفساق» فيكون نصاً فيهم، وقوله: «أكرم العلماء» يشملهم بنحو الظهور (٢).

وأجاب عنه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» بثلاثة أوجه، لكن غير

ص: ٤٠١

١- (١) توضيح كلامه أنّ للعاميين من وجه عنده ثلاث حالات: الأولى: أن لا يكون لأحدهما قدر متيقن في مقام التخاطب أصلاً، فهما متعارضان في مادّة الاجتماع، الثانية: أن يكون أحدهما منصرفاً إلى مادّة الاجتماع، لكونها قدراً متيقناً في مقام التخاطب، فلا تعارض بينهما أصلاً، لأنّهما وإن كانا عاميين من وجه مفهوماً، إلّا أنّهما بمنزلة العام والخاص مطلقاً، لأجل الانصراف، الثالثة: أن يكون لأحدهما أيضاً قدر متيقن في مقام التخاطب، وهو مادّة الاجتماع، إلّا أنّ دلالة عليها لم تكن بحدّ من القوّه يوجب الانصراف إليها، لكن يرفع التعارض بينهما، لأنّهما من قبيل النص والظاهر. منه مدّ ظله.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٢٨.

والجواب المتين الذي لا يكون مبنائياً ما ذكره بقوله:

إن أريد بتيقن الاندراج: العلم الفعلي بإرادته المتكلم من قوله: «لا- تكرم الفسّاق» العلماء منهم كما هو ظاهر كلامه فهذا العلم الفعلي ملازم للعلم الفعلي بعدم إرادته العلماء الفسّاق من قوله: «أكرم العلماء» فحينئذٍ يخرج المقام من باب التعارض جزماً ولا يكون من قبيل تعارض النصّ والظاهر، فإنّه بعد العلم الفعلي بمراد المولى من الدليلين خرج المورد عن الجمع في مدلولهما كما لا يخفى.

وإن أريد به العلم التقديري، بمعنى أنّه إن أراد بقوله: «لا- تكرم الفسّاق» حرمة إكرام الفاسق الجاهل فهو أراد الفاسق العالم بطريق أولى، وإن لم يرد الفاسق العالم لم يرد الفاسق الجاهل بطريق أولى أيضاً، ولا- يمكن التفكيك بينهما بأنّه حرّم إكرام الفاسق الجاهل دون العالم، فلا محاله يكون بينهما ملازمه، فإنّما أنّه حرّم إكرامهما أو لم يحرم إكرامهما، ففيه: (١) أنّ الملازمه بين حرمة إكرام الفاسق العالم وبين حرمة إكرام الفاسق الجاهل توجب أن يكون قوله: «لا تكرم الفسّاق» بجميع مدلوله معارضاً لقوله: «أكرم العلماء» لا في خصوص مادّة الاجتماع، فلا ينحصر طريق رعايه الملازمه فيما ذهبتم إليه من الأخذ بقوله: «لا تكرم الفسّاق» بجميع مدلوله، لإمكان رعايتها بطرحه بجميع مدلوله أيضاً (٢).

هذا حاصل كلام سيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» وإن لم يكن بهذا الوضوح.

ص: ٤٠٢

١- (١) جواب «إن» في «إن أريد به العلم التقديري». م ح - ي.

٢- (٢) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ١٩.

فيما إذا كان التخصيص في أحد المتعارضين مستهجناً

ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد العامّين من وجه بمرتبته من القلّة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع مع العامّ الآخر يلزم التخصيص المستهجن، بخلاف العامّ الآخر المعارض له، فيجمع بينهما بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله، لأنّ العامّ يكون نصّاً في المقدار الذي يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن (١).

وفيه أولاً: أنّ استهجان التخصيص أمر عقلي لا يرتبط بمقام دلالة الدليل، وإلّا كان كلّ عامّ - وإن لم يكن له معارض - ذا دلالتين: دلالة نصّيه بالنسبة إلى المقدار الذي يستلزم تخصيصه فيه تخصيصاً مستهجناً (٢)، ودلالة ظهوريه بالنسبة إلى ما زاد على ذلك المقدار (٣)، وما سمعنا بهذا في كلام أحد منهم.

وثانياً: أنّ الفرار من الاستهجان لا ينحصر فيما ذكرتم، لإمكان أن يُقال: إنّ العامّ الذي يستلزم تخصيصه في مادّة الاجتماع تخصيصاً مستهجناً يكون بجميع مدلوله معارضاً للعامّ الآخر، لأجل الملازمه بين إرادته مادّتي الافتراق والاجتماع وعدم إمكان التفكيك بينهما كالمورد السابق (٤)، فإمّا أن نأخذ بجميع مدلوله كما ذهبتم إليه، أو نتركه بجميع مدلوله، فلا ينحصر طريق الفرار من الاستهجان فيما ذكرتم.

ص: ٤٠٣

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٧٢٨.

٢- (٢) كدلالته على ٦٠٪ من أفراد مدلوله. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كدلالته على ٤٠٪ من أفراد مدلوله. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) والفرق بينهما أنّ الملازمه هناك كانت لأجل القدر المتيقّن، وهاهنا لأجل الاستهجان. م ح - ي.

فى ورود أحد المتعارضين مورد التحديدات

ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات (١) والأوزان والمقادير والمسافه ونحو ذلك، فإنّ وروده فى هذه الموارد يوجب قوّه الظهور فى المدلول بحيث يلحقه بالنصّ، لعدم تطرّق المسامحه فى هذه الأمور، فيقدّم على غيره عند التعارض، فإذا قال مثلاً: «الطواف سبعة أشواط» يكون نصّاً فى معناه، لعدم قبوله المسامحه بكونه أقلّ من سبعة أشواط أو أكثر، فيقدّم على دليل آخر يعارضه ولم يشتمل على هذه الخصوصيّة (٢).

وفيه أولاً: أنّ عدم تطرّق التسامح لا يختصّ بهذه الأدلّه، فإنّ الملاك فى موضوع كلّ دليل - سواء كان وارداً مورد التحديدات والأوزان ونحوهما أم لا - هو نظر العرف الدقّي، لا المسامحي كما عرفت مراراً.

وثانياً: أنّه قد يختلف المقادير أيضاً، ألا ترى أنّ تحديد الكرّ بالإناء الذى كان كلّ من أطرافه الثلاثة ثلاثه أشبار ونصف شبر يقبل الاختلاف؟ لاختلاف الشبر المتوسط بالنسبه إلى الأفراد، ولأجل هذا رأى الفقهاء أنّ تحديده بالأشبار مخالف لتحديده بالوزن.

فورود دليل فى هذه الموارد لا يوجب كونه نصّاً فى معناه.

فى ورود أحد المتعارضين فى مورد الاجتماع

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه وارداً فى مورد الاجتماع مع العامّ الآخر، كما إذا ورد قوله: «كلّ مسكر حرام» جواباً عن سؤال حكم الخمر،

ص: ٤٠٤

١- (١) كوروده فى مقام تحديد الماء الكرّ. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٢٩.

وورد أيضاً ابتداءً قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» فإن النسبه بين الدليلين وإن كانت هي العموم من وجه إلا أنه لا يمكن تخصيص قوله: «كل مسكر حرام» بما عدا الخمر، فإنه لا يجوز إخراج المورد، لأن الدليل يكون نصاً فيه، فلا بد من تخصيص قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» بما عدا الخمر (1).

أقول: إن كان الخمر خصوص المسكر المتخذ من العنب فلا يرتبط المثال بالمقام، لعدم دخوله في قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» فلا يكون مورد السؤال مورد الاجتماع بين العامين من وجه.

وإن كان خصوص المسكر المتخذ من التمر أو أعم منه ومن المتخذ من العنب فهو ممّا نحن فيه.

ولا- يتم ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله إلماعاً على الفرض الأول، أعني كونه خصوص المسكر المتخذ من التمر، بخلاف الفرض الثاني، فإنه إن كان مورد السؤال ذا موردين فلا- يكون العام نصاً إلماعاً القدر المتيقن منهما، فإذا قال المولى: «لا تكرم الفساق» ثم سأله العبد عن إكرام الفقهاء فأجاب بقوله:

«أكرم كل عالم» فهو لا- يكون نصياً في جميع مورد السؤال، بل في خصوص القدر المتيقن منه، وهو الفقهاء العدول، والمقام أيضاً من هذا القبيل.

وبعبارة أخرى: كما أنّ بين قوله: «كل مسكر حرام» وبين قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» عموماً من وجه، فكذلك بين مورد السؤال وبينه أيضاً عموم من وجه، لأن الخمر الذي هو مورد السؤال أعم من أن يكون متخذاً من التمر أو من العنب، والماء المتخذ من التمر أيضاً أعم من أن يكون خمراً أو

ص: ٤٠٥

غير خمر، فلا يكون دلاله قوله: «كل مسكر حرام» الوارد مورد الخمر أقوى من أن يقول: «كل خمر حرام» وهذا (1) لا يقدم على قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» في مورد الاجتماع، لعدم كونه نصاً فيه، فكذلك قوله: «كل مسكر حرام».

ص: ٤٠٦

١- (١) أي «كل خمر حرام». م ح - ي.

البحث حول تعارض العام مع المطلق

ومن الموارد التي قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر: تعارض العام الأصولي (1) مع المطلق الشمولي (2)، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثم قال: «لا تكرم الفاسق».

كلام الشيخ والمحقق النائيني في المسألة

فقال الشيخ الأعظم الأنصاري (3) والمحقق النائيني (4) بتقدّم العام على المطلق في مادّة الاجتماع، لكونه أظهر منه.

وخالف فيه المحقق الخراساني (5) والحائري اليزدي (6).

واستدلّ الشيخ والنائيني بأنّ دلاله العام على العموم بالوضع،

ص: ٤٠٧

١- (١) المراد بالعام الأصولي: العام الاستغراقي. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) هذا على مبنى القوم، وأمّا نحن فقد أنكرنا دلاله المطلق على الشمول. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) فرائد الأصول ٤: ٩٧.

٤- (٤) فرائد الأصول ٤: ٧٢٩.

٥- (٥) كفايه الأصول: ٥١٣.

٦- (٦) درر الفوائد: ٦٨٠.

فلا تتوقف على شيء، بخلاف المطلق، فإن دلالة على الإطلاق والشمول تتوقف على مقدمات الحكمه ومنها عدم البيان على التقييد، والعام يصلح لأن يكون بياناً، فالتقييد مقدم على التخصيص عند دوران الأمر بينهما.

نقد ما أفاده الشيخ والنائبي رحمهما الله في المقام

وفيه: أن جريان أصاله العموم أيضاً متوقف على عدم البيان على التخصيص إذا كان المتكلم في مقام التشريع والتقنين، لما جرى عليه بناء المقننين من جعل القوانين بنحو الكلي ثم بيان مخصّصات منفصله، فأصاله العموم أيضاً معلقه على عدم البيان على التخصيص، والمطلق يصلح لأن يكون بياناً عليه، فأين الأظهرية والظاهرية في المقام!؟

الحق في وجه تقدم العام على المطلق

نعم، لنا طريق آخر لإثبات تقدم العموم على الإطلاق، وهو أنه ليس لنا هاهنا دليلان لفظيان، بل دليل لفظي واحد، وهو العام (1)، وأما المطلق فلا يدل بلفظه على الإطلاق كما سيظهر.

توضيح ذلك يحتاج إلى بيان ما يستفاد منه العموم والإطلاق ابتداءً، ثم المقاييس بينهما، فنقول:

إذا قال: «أكرم كل عالم» فلفظ «عالم» يدل على طبيعه فقط، والعموم مستفاد من لفظه «كل» فإنها تدل على تكثر مدخولها، وهو «العالم» وحيث إن الطبيعه لا يعقل أن تكون متكثّره فلا محاله يكون التكثر بلحاظ أفرادها،

ص: ٤٠٨

١- (١) وعلى هذا فلا مجال للقول بالأظهرية والظاهرية، لأنّ الظهور من أوصاف الدلالة، والدلالة من أوصاف الدليل اللفظي، فلا يمكن القول بأظهرية أحد الدليلين على الآخر إلا إذا كان الدليلان لفظيين. منه مدّ ظله.

لكن بما هم موصوفون بهذا الوصف، فكأنه قال: «أكرم زيدا من حيث هو عالم» و «أكرم عمرا من حيث هو عالم» وهكذا.

فالعموم يستفاد من لفظه «كلّ» فهو دليل لفظي.

فإذا ورد عقيبه: «لا- تكرم الفساق من العلماء» كان التعارض بين الدليلين اللفظيين، لكن تخصيص العمومات حيث كان متعارفاً في مقام التقنين كان التعارض بينهما بدوياً زائلاً بالتأمل والدقّة.

هذا بالنسبة إلى العموم.

وأما المطلق فدلالته على الإطلاق إنّما تكون بتوسيط مقدمات الحكمه، فإذا قال: «أعتق الرقبه» فلا يدلّ بلفظه على أزيد من وجوب عتق طبيعه الرقبه، وأما أنّه لا- فرق بين الرقبه المؤمنه والكافره فهو مستفاد من حكم العقل بأنّ المولى الحكيم المرید المختار الذى هو فى مقام بيان تمام مراده لو أراد الرقبه المؤمنه ليبيّنه لا محاله، فلا بدّ من أن يكون مراده طبيعه الرقبه من دون دخل الإيمان فى مراده، وهذا هو الذى يعبر عنه ب «مقدمات الحكمه».

فلفظه «الرقبه» لا تكون ناظره إلى الأفراد أصلاً، فإنّ ماهيته «الإنسان» وهى الحيوان الناطق غير أفراده.

نعم، هى متّحده مع الأفراد ومنطبقه عليها، لكن مقام الاتحاد والانطباق غير مقام الدلاله، فلا يمكن القول بدلاله قوله: «أعتق الرقبه» على عدم الفرق بين الفرد المؤمن منها وبين الكافر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ احتجاج العبد فى المطلق لما كان متقوماً بجعل الطبيعه بنفسها موضوعه وعدم ذكر قيد لها يكون أمر هذا الاحتجاج إلى

زمان ورود القيد، فإذا ورد ينتهي احتجاجه ويرتفع موضوعه، فتقدم العام على المطلق في مورد الاجتماع إنما هو لكون العام غايه لاحتجاج العقلاء بالإطلاق، لكونه بياناً للقيد، لأن البيان لا يلزم أن يكون بنحو الخصوص، فكما أنه إذا قال: «أعتق الرقبه» ثم قال: «لا- تعتق الرقبه الكافره» يكون الثاني قيدهم للأول، فكذلك إذا قال: «لا تكرم الفاسق» ثم قال: «أكرم كل عالم» لأنه - حيث كان لفظه «كل» داله على التكثير - يشمل جميع أفراد العالم، سواء كانوا عدولاً أم فساقاً، فهو يكون في مورد الاجتماع بمنزله أن يقال: «أكرم العلماء الفساق».

وبالجملة: حيث إن الإطلاق لا يكون دليلاً لفظياً، بل هو استفاد من مقدمات الحكمه التي منها عدم البيان على القيد، يكون العام الذي هو دليل لفظي صالح لتقيدهم مقدماً عليه في مادّه الاجتماع.

فجعلهما من قبيل الأظهر والظاهر - كما اعتقده الشيخ والمحقق النائيني ٠ - لا يتم، لأن الظهور من أوصاف الدلاله اللفظيه، فلا يتقوم بالإطلاق الذي ليس بدليل لفظي.

ومما ذكرنا يتضح أمران:

تقدم المفهوم اللفظي على الإطلاق

أحدهما: أنه لو قلنا بثبوت المفهوم لبعض الجمل ووقع التعارض بين مفهومين، فإن كان ثبوت المفهوم في أحدهما بالإطلاق وفي الآخر بالدلاله اللفظيه (١)،

ص: ٤١٠

١- (١) كما قيل في القضيّه الشرطيه: إنها تدلّ على المفهوم بلفظها، لأن أداه الشرط وضعت لكون الشرط علّه منحصره للجزاء، ولا يبعد هذا في مفهوم الحصر، لأن أداه الحصر - ك «إنما» ونحوها - لا يبعد أن تكون موضوعه لإفاده الحصر. منه مدّ ظلّه.

يقدم المفهوم اللفظي على الإطلاقي، لعدم الفرق فيما ذكرنا من تقييد الإطلاق بالدليل اللفظي بين كونهما منطوقى الدليلين أو مفهوميهما.

عدم دلالة المطلق على الشمول

الثانى: أنه ليس الإطلاق عندنا على قسمين: شمولى وبدلى، لعدم وجود لفظ دال على التكثر فيه كما فى العموم، فلا يدل على الشمول أصلاً، لكن لو فرضنا كونه على قسمين فلا يكون الإطلاق الشمولى مقدماً على البدلى عند التعارض فى مورد الاجتماع، فلو قال: «أعتق الرقبه» ثم قال: «لا خير فى كافر» استقرّ التعارض بينهما فى الرقبه الكافره من دون أن يقيد أحدهما بالآخر، وذلك لأنّ الطريق إلى الإطلاق فى كليهما واحد، وهو تماميه مقدمات الحكمه، وإن كان نتيجهتها فى أحدهما الشمول وفى الآخر البدليه، فليس المطلق الشمولى بلفظه دالاً على الإطلاق حتّى يقدم على الإطلاق البدلى.

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

ومنها (١): ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ.

وقبل الورود فى البحث لابدّ من ذكر إشكال هاهنا وجوابه:

أمّا الإشكال: فهو أنه يشكل تخصيص الكتاب والسنة النبويه بالخصوصات الصادره عن الأئمه عليهم السلام (٢) فإنها صادره بعد حضور وقت العمل بعموماتها، وتأخير البيان عن وقت الحاجه قبيح، فكيف حمل الفقهاء هذه الأخبار على التخصيص؟!

ص: ٤١١

١- (١) أى من الموارد التى قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر. م ح - ي.

٢- (٢) وكذا تخصيص كلام كلّ إمام بكلام من بعده من الأئمه عليهم السلام. م ح - ي.

وأما دفعه: فذكر الشيخ فيه ثلاثه أوجه (١):

أحدها: أن هذه الخصوصات تكون ناسخه لا مخصصه.

ويلزمه جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد الصادر عن الإمام عليه السلام.

ثم استشكل نفسه في هذا الوجه بأن كثره التخصيص بلغت إلى حدّ قيل: ما من عام إلا وقد خصّ، فكيف يحمل هذه الخصوصات الكثيره الصادره عنهم عليهم السلام على النسخ؟!

الثاني: أن هذه الأخبار كاشفه عن أن العمومات الصادره عن النبي صلى الله عليه وآله كانت متّصله بمخصّصاتها، لكنّ المخصّصات اختفت علينا، فحملها على التخصيص لا يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

واستشكل نفسه في هذا الوجه أيضاً بعد نقل الرواه العمومات من دون مخصّصاتها التي كانت متّصله بها مع كثره الدواعي إلى ضبط القرائن والمخصّصات المتّصله واهتمام الرواه إلى حفظها ونقلها، فمن المستحيل عادة أن تكون مخصّصات متّصله بعدد المخصّصات المنفصله وقد خفيت كلّها علينا.

لكنّ المحقق النائيني رحمه الله تلقى هذا الوجه بالقبول (٢)، ووجهه بأن كثيراً

ص: ٤١٢

١- (١) راجع فرائد الأصول ٩٤:٤.

٢- (٢) هذا على ما في فوائد الأصول، لكنّه رحمه الله ناقش في هذا الوجه واختار طريقاً آخر لدفع الإشكال في أجود التقريرات حيث قال: والانصاف أن هذه الدعوى وإن كانت مقبوله في الجملة، نظراً إلى وجود جملة من تلك المخصّصات في الكتب المرويّه بطرق العامه، وجملة من أسانيدھا معتبره ومنتھيه إلى خيار الصحابه «رضى الله عنهم» كعباده بن صامت وغيره، إلا أن دعوى وجود كلّ مخصّص صادر عن الأئمّه المتأخّرين «صلوات الله عليهم أجمعين» في زمان صدور العمومات السابقه لا تخلو عن الجزاف كما هو ظاهر. والتحقيق في الجواب أن يقال: إن تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان قبيحاً في حدّ ذاته، إلا أنه لا مانع من عروض عنوان آخر عليه موجب لارتفاع قبحه، بل لآتصافه بالحسن، نظير بقيه العناوين القبيحه لو لا عروض عنوان آخر عليها، فإذا فرض اقتضاء الحكمه من تقيّه أو غيرها تأخير البيان فلا بدّ من التأخير، وإلا لزم العمل على خلاف الحكمه، فالإشكال المذكور إنما نشأ من تخيل أن القبح في المقام نظير القبح الثابت للظلم الغير الممكن تخلفه عنه، مع أنه من الضروري أن الأمر ليس كذلك، بل هو تابع لتحقّق ملاكّه، فإذا اقتضت الحكمه تأخير البيان لمصلحه أقوى فلا مناص عن التأخير، حفظاً لتلك المصلحه، إنتهى كلامه رحمه الله. أجود التقريرات ٢٩٩:٤. م ح - ي.

من الخصوصات الصادره عن الأئمه عليهم السلام منقول في كتب العامه عن النبي صلى الله عليه وآله وهذا يكشف عن أنّ العمومات النبويه كانت متّصله بمخصّصاتها ثمّ اختفت المخصّصات علينا(١).

الثالث: أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجه إنّما يكون قبيحاً فيما إذا صدر العامّ لبيان الحكم الواقعي، ويمكن أن يكون المخاطبون بالعامّ في زمن النبي صلى الله عليه وآله مكلفين بحسب الظاهر بالعمل على العموم لمصلحه، مع أنّ المراد به الخصوص واقعاً وتبين لنا ذلك بعد صدور الخاصّ في لسان الأئمه عليهم السلام.

وهذا هو الوجه الذي اختاره الشيخ رحمه الله لدفع الإشكال.

واختاره المحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً حيث قال ما حاصله:

تأخير البيان عن وقت الحاجه إنّما يكون قبيحاً إذا لم يكن فيه مصلحه أقوى أو في تقديمه مفسده أقوى، فلم يكن بأس بتخصيص عمومات الكتاب والسنة بالخصوصات الصادره عن الأئمه عليهم السلام واستكشاف أنّ موردها كان خارجاً عن حكم العامّ واقعاً وإن كان داخلًا فيه ظاهراً(٢).

وهذا هو الوجه الذي اختاره الشيخ رحمه الله وإن كان يخالفه تعبيراً.

ص: ٤١٣

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٧٣٧.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٥١٤.

والذى يخطر بالبال في حلّ الإشكال أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يبيّن جميع أحكام الإسلام، عموماتها ومخصّصاتها، مطلقاتها ومقيّداتها، محكماتها ومتشابهاتها، وجميع ما له دخل فيها، حتّى أرش الخدش كما في بعض الأخبار^(١).

ويشهد عليه أيضاً قوله صلى الله عليه وآله في حجّه الوداع: «يا أيّها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنّه ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنّه إلّا وقد نهيتكم عنه»^(٢).

فهو صلى الله عليه وآله يبيّن جميع الأحكام وكتبها علىّ عليه السلام في صحيفته وأراد تبليغها علىّ الناس، لكنّه عليه السلام صار بعد رسول الله صلى الله عليه وآله مظلوماً في حقّه ولم يلتفت الناس إلى صحيفته، بل قالوا: حسبنا كتاب الله، وهذا الأمر وإن لم يحتج إلى الإثبات، لتوفّر الدواعى عليه بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلّا أنّ بعض الأخبار يدلّ عليه:

ففي كتاب سليم بن قيس الهلالي أنّه قال: قلت لعليّ عليه السلام: يا أمير المؤمنين إنّي سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن ومن الروايه عن النبيّ صلى الله عليه وآله ثمّ سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن النبيّ صلى الله عليه وآله تخالف الذى سمعته منكم، وأنتم تزعمون أنّ ذلك باطل افتريه الناس يكذبون علىّ رسول الله صلى الله عليه وآله متعمّدين، ويفسّرون القرآن برأيهم.

قال: فأقبل عليّ فقال لى: «يا سليم، قد سألت، فافهم الجواب، إنّ فى أيدي

ص: ٤١٤

١- (١) الكافي ١: ٥٩، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسنة وأنّه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلّا وقد جاء فيه كتاب أو سنّه، الحديث ٣.

٢- (٢) الكافي ٢: ٧٤، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعه والتقوى، الحديث ٢.

الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وخاصاً وعماماً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله حتى قام فيهم خطيباً فقال: أيها الناس قد كثرت على الكذابه، فمن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ثم كذب عليه من بعده حين توفي رحمه الله على نبي الرحمة وصلى الله عليه وآله، وإنما يأتيك بالحديث أربعة نفر ليس لهم خامس:

رجل منافق مُظهر للإيمان، متصنع بالإسلام، لا يتأثم (١) ولا يتحرج (٢) أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمداً، فلو علم المسلمون أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه، ولكنهم قالوا: هذا صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وآله وسمع منه وهو لا يكذب ولا يستحل الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وقد أخبر الله عن المنافقين بما أخبر، ووصفهم بما وصفهم، فقال الله عز وجل: «وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمِعُ لِقَوْلِهِمْ» (٣) ثم بقوا بعده، وتقرّبوا إلى أئمة الضلال والدعاه إلى النار بالزور والكذب والنفاق والبهتان، فولّوهم الأعمال وحملوهم على رقاب الناس وأكلوا بهم من الدنيا، وإنما الناس مع الملوك في الدنيا (٤) إلّا من عصم الله، فهذا أول الأربعة.

ورجل سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً فلم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذباً، وهو في يده يرويه ويعمل به ويقول: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله فلو علم المسلمون أنه وهم لم يقبلوا، ولو علم هو أنه وهم فيه لرفضه.

ص: ٤١٥

١- (١) لا يتأثم: أي: لا يخاف الإثم. م ح - ي.

٢- (٢) لا يتحرج: أي: لا يخشى الوقوع في الحرج. م ح - ي.

٣- (٣) المنافقين: ٤.

٤- (٤) في نهج البلاغه: ٣٢٦ «مع الملوك والدنيا». م ح - ي.

ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً أمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه نهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، حفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون أنه منسوخ إذ سمعوه لرفضوه.

ورجل رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله، بغضاً للكذب، وتخوفاً من الله، وتعظيماً لرسوله صلى الله عليه وآله ولم يوهم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمعه، ولم يزد فيه ولم ينقص، وحفظ الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، وأن أمر رسول الله صلى الله عليه وآله ونهيه مثل القرآن: ناسخ ومنسوخ، وعامّ وخاصّ، ومحكم ومتشابه، وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان: كلام خاصّ، وكلام عامّ، مثل القرآن، يسمعه من لا يعرف ما عنى الله به وما عنى به رسول الله صلى الله عليه وآله، وليس كلّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسأله، فيفهمهم... وكنت أدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله كلّ يوم دخله وفي كلّ ليلة دخله، فيخليني فيها أدور معه حيث دار، وقد علم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله أنه لم يكن يصنع ذلك بأحد من الناس غيري، وربما كان ذلك في منزلي، يأتيني رسول الله صلى الله عليه وآله، فإذا دخلت عليه في بعض منازل خلا-بى وأقام نسائه، فلم يبق غيرى وغيره، وإذا أتاني للخلوه في بيتي لم تقم من عندنا فاطمه ولا أحد من ابنتي، وكنت إذا سألته أجابني وإذا سكّت أو نفدت مسائلتي ابتدأني، فما نزلت عليه آية من القرآن إلّا أقرانيها وأملاها عليّ، فكتبتها بخطي، ودعا الله أن يفهمني إياها ويحفظني، فما نسيت آية من كتاب الله منذ حفظتها، وعلمني تأويلها، فحفظته، وأملاه عليّ، فكتبته، وما ترك شيئاً علمه الله من حلال وحرام، أو أمرٍ ونهى، أو طاعه ومعصيه، كان أو يكون إلى يوم القيامة إلّا وقد علمنيه

وحفظته ولم أنس منه حرفاً واحداً»(١). الحديث.

أقول: والعلماء وإن اختلفوا في سند الكتاب إلى سليم بن قيس(٢)، إلا أن الكشّي اعتمد عليه، على أن آثار الصدق تلوح من متن الرواية.

وبالجملة: يستفاد من غير واحد من الروايات أن النبي صلى الله عليه وآله بين جميع الأحكام، فالمخصّصات صادرة عن الأئمة عليهم السلام كلّها صدرت قبلهم من قبل النبي صلى الله عليه وآله، فلا إشكال في تخصيص الكتاب أو السنّة النبويّة بها.

وهذا وإن كان يشبه الوجه الثانى المتقدم من الشيخ رحمه الله الذى اختاره المحقّق النائينى، إلا أنّه يخالفه فى بعض الجهات:

منها: أن قضيه ما ذكرنا أن جميع الأحكام الصادرة عن الأئمة عليهم السلام صدرت قبلهم عن النبي صلى الله عليه وآله، لا المخصّصات فقط.

ومنها: أنه لا دليل على كون جميع المخصّصات متّصلةً بعموماتها فى كلامه صلى الله عليه وآله، فلعلّها كان بعضها أو جميعها منفصلةً عنها، لكنّها صدرت قبل حضور وقت العمل بالعمومات.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل البحث، وهو دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، فنقول:

تحرير محلّ النزاع فى الدوران بين النسخ والتخصيص

إنّ محلّ البحث إنّما يكون فيما إذا أمكن كلّ منهما وتحقّق شرائط كليهما، وأما إذا دلّ دليل على عدم إمكان أحدهما لفقد شرطه فهو خارج عن محلّ الكلام.

ص: ٤١٧

١- (١) كتاب سليم بن قيس الهلالي ٢: ٦٢٠.

٢- (٢) راجع كتب الرجال، سيّما معجم رجال الحديث للسيد الخوئي «مدّ ظلّه» ذيل ترجمه «سليم بن قيس» كى يتّضح لك كيفيّة سند كتابه. م ح - ى.

فما أفاده المحقق النائيني رحمه الله، من أنّ التخصيص مقدّم على النسخ عند الدوران، واستدلّ عليه بأنّه إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» يتوقّف النسخ على ثبوت حكم العامّ لما تحت الخاصّ من الأفراد، ومقتضى ما تقدّم (١) من حكومه أصاله الظهور في طرف الخاصّ على أصاله الظهور في طرف العامّ هو عدم ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ، فيرتفع موضوع النسخ، فاسد (٢).

لأنّه خارج عن محلّ النزاع، لتعيّن التخصيص عند ارتفاع موضوع النسخ، لفقد شرطه، فلا يدور الأمر بينهما.

على أنّا نمنع كون المخصّص قرينه على التصرف في العامّ، كما عرفت (٣).

أضف إلى ذلك: أنّ حكومه أصاله الظهور في طرف الخاصّ على أصاله الظهور في طرف العامّ - على فرض صحّتها - مبنيّه على التخصيص الذي هو أوّل الكلام، إذ لا وجه للحكومه بناءً على النسخ.

فلو سلّم كون الخاصّ قرينه على التصرف في العامّ وكون أصاله الظهور في القرينه حاكمه على أصاله الظهور في ذبيها، لا ينطبق هذا الكلام على المقام، لعدم إحراز كون الدليل الثاني مخصّصاً للأوّل.

صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ محلّ النزاع ثلاثه موارد:

الأوّل: ما إذا صدر العامّ بعد صدور الخاصّ وحضور وقت العمل

ص: ٤١٨

١- (١) راجع ص ٣٨٨.

٢- (٢) كلمه «فاسد» خبر لقوله «مدّ ظلّه»: «ما أفاده». م ح - ي.

٣- (٣) راجع ص ٣٨٩.

به (١)، فالأمر حينئذٍ دائر بين كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبين كون العامّ ناسخاً للخاصّ.

الثاني: ما إذا انعكس الأمر، فالأمر دائر بين كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبين كونه ناسخاً له بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من إمكان إرادته العموم من العامّ المتقدّم ظاهراً مع أنّ الحكم الواقعي يدور مدار الخاصّ المتأخّر.

الثالث: ما إذا شكّ في المتقدّم منهما، فلو كان الخاصّ متقدّماً على العامّ لكان منسوخاً به (٢)، ولو كان متأخراً عنه لكان مخصّصاً له (٣).

ولابدّ قبل بيان الحقّ في هذه الصور الثلاث من ذكر نكته، وهي أنّ التخصيص يكون في مقابل العموم الأفرادي، فهو يدلّ على أنّ مورد الخاصّ لم يكن مراداً جدياً أصلاً، بخلاف النسخ، فإنّه يقابل استمرار الدليل المنسوخ مع كون مورد النسخ مراداً جدياً قبل صدوره.

والاستمرار تارة: يستفاد من إطلاق الدليل، وأخرى: من كونه بنحو القضيّة الحقيقيّة، وثالثه: من دليل لفظي آخر، كقوله:

«حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» (٤).

ص: ٤١٩

- ١- (١) وذلك لأنّ النسخ مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ. م ح - ي.
- ٢- (٢) هذا يناهض ما سيأتي في ص ٤٢٦ من أنّ الخاصّ لو صدر قبل حضور وقت العمل بالعامّ - سواء صدر قبله أو بعده وقبل حضور وقت العمل به - لكان مخصّصاً، واحتمال النسخ منحصر بفرض ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ. م ح - ي.
- ٣- (٣) في هذه الصورة الثالثة أربعة فروض، وسيتضح الحقّ فيها إنشاء الله تعالى. م ح - ي.
- ٤- (٤) الكافي ٥٨: ١، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ١٩.

فإذا كان الخاص صادراً بعد حضور وقت العمل بالعام (١)، واستفيد الاستمرار في العام من الإطلاق، فربما يتوهم أن النسخ مقدّم على التخصيص، لأنه في الواقع تقييد للإطلاق، فالأمر دائر واقعاً بين تخصيص العموم للأفرادى وتقييد الإطلاق الأزمانى، وقد عرفت أن التقييد مقدّم على التخصيص إذا دار الأمر بينهما (٢)، فلا بدّ في المقام من القول بتقدّم النسخ على التخصيص.

ولكنّ الحقّ عدم تقدّم واحد منهما على الآخر، وذلك لأنّ ما ذكرناه من تقديم التقييد على التخصيص إنّما هو في فرض تعارض العموم والإطلاق، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفاسق» فإنّهما يتعارضان في مورد الاجتماع، والمقام ليس كذلك، لعدم التعارض بين عموم «أكرم العلماء» وبين إطلاقه الأزمانى، غاية الأمر أنّ هاهنا دليلاً آخر - أعنى «لا تكرم الفسّاق من العلماء» - وأمره دائر بين تخصيص العموم للأفرادى وتقييد الإطلاق الأزمانى المعبّر عنه بالنسخ، فإنّه صالح لكلّ منهما (٣).

ولا- يجرى هاهنا ما ذكرناه في تلك المسألة من كون العامّ بياناً للمطلق، فينتهى أمده بعد صدور العامّ، بخلاف العكس، فإنّه لا تعارض بينهما في المقام حتّى يقال بكون العامّ بياناً للمطلق.

ص: ٤٢٠

١- (١) هذا هو الصورة الثانية من الصور الثلاث المتقدّمة. م ح - ي.

٢- (٢) راجع ص ٤٠٨.

٣- (٣) ويمكن زياده توضيح للمسألة في ضمن مثال، وهو أنّه إن وقع التنازع والاختلاف بين صبىّ و غلام كان الغلام غالباً على الصبىّ، وأما إن لم يكن بينهما اختلاف أصلاً، لكن أراد رجل قوياً أن يضرب أحدهما فلا ترجيح بينهما، لقدرتة على كليهما، ومسألة تعارض العموم والإطلاق من قبيل الأوّل، وما نحن فيه من قبيل الثانى. م ح - ي.

وقد يتوهم أنّ التخصيص مستلزم للتصرّف في المطلق أيضاً، بخلاف النسخ، فالنسخ مقدّم على التخصيص، لعدم استلزامه إلّا تصرّفاً واحداً واستلزام التخصيص تصرّفين: أحدهما في العموم الأفرادى، والآخر في الإطلاق الأزمانى.

وفيه: أنّ التخصيص يرفع موضوع الإطلاق، لأنّه يتصرّف فيه، فهو أيضاً لا يستلزم إلّا تصرّفاً واحداً، وهو خروج مورد الخاصّ عن تحت العموم الأفرادى واقعاً من أوّل الأمر، فلا يشمله دليل العامّ بحسب الإرادة الجدّيّه حتّى ينعقد له بالنسبه إليه إطلاق.

وقد يتوهم تقدّم التخصيص على النسخ، لأنّ العلم الإجمالى بكون الخاصّ المتأخّر إمّا مخصّصاً وإمّا ناسخاً ينحلّ إلى علم تفصيلى وشكّ بدوى، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال بعد حضور وقت العمل به: «لا تكرم الفساق من العلماء» نعلم تفصيلاً بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق من حين صدور الخاصّ، ونشكّ في وجوبه فيما بين صدور العامّ وصدور الخاصّ، لأنّ الخاصّ إن كان ناسخاً للعامّ كان العالم الفاسق واجب الإكرام في تلك البرهه من الزمان، وإن كان مخصّصاً له فلا.

فالخاصّ وإن كان أمره دائراً بين كونه مخصّصاً للعامّ وبين كونه ناسخاً له، إلّا أنّه يتولّد من هذا العلم الإجمالى علم تفصيلى متعلّق بعدم وجوب إكرام الفساق من العلماء بعد صدور الخاصّ، وشكّ بدوى متعلّق بوجوب إكرامهم وعدمه فيما بين صدور العامّ والخاصّ، فيجرى أصله البراهه واستصحاب عدم الوجوب، وهذا مقتضى التخصيص، فإنّ مقتضى النسخ وجوب إكرامهم فيما بين صدور العامّ والخاصّ.

إن قلت: لا يجرى هاهنا أصاله البراءه والاستصحاب، لأنَّ جريان الأصول مشروط بتحقق ثمره عمليه، وهى منتفيه هاهنا.

قلت: يكفى فى الأثر ما يترتب على مجرى الأصل بنحو النذر، فلو نذرنا تصدق درهم إذا كان إكرام العالم الفاسق واجباً ولو فى يوم، وأجرينا أصاله البراءه من وجوب إكرامه أو استصحاب عدم وجوبه فيما بين صدور العام والخاص لكفى فى انتفاء وجوب التصدق.

وفيه: أن العلم الإجمالى إذا كان واقعياً لا يعقل أن ينحلَّ إلى علم تفصيلى وشك بدوى متولدين منه، فإنه يستلزم رافعيه الشىء لنفسه، وهو غير معقول.

وبعباره اخرى: إن كان العلم الإجمالى تخيلياً (١)، فهو خارج عن محلّ الكلام، فإنَّ البحث إنما يكون فى الدوران بين التخصيص والنسخ حقيقه، وإن كان حقيقياً فلا يعقل أن يتولد منه شىء يوجب انحلاله، لاستحاله رافعيه الشىء لنفسه.

نعم، لو قلنا بإمكان انحلاله كذلك فالانصاف أن هذا وجه حسن لتقديم التخصيص على النسخ فى صورته تأخر صدور الخاص عن العام، فصحه هذا الوجه وعدمها مبناى.

ويمكن المناقشه فيه على فرض تسليم المبنى - أعنى انحلال العلم الإجمالى - أيضاً، لأنَّ إكرام العالم الفاسق قبل صدور الخاص كان واجباً قطعاً إما ظاهراً وإما واقعاً، فلا يجرى أصاله البراءه منه أو استصحاب عدمه (٢).

ص: ٤٢٢

١- (١) كما فى موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلايين. م ح - ي.

٢- (٢) هذا رجوع عمّا أفاده آنفاً، من أن الانصاف أن هذا الوجه حسن على فرض تسليم الانحلال. م ح - ي.

هذا كله فيما إذا استفيد الاستمرار الزماني في العام من الإطلاق.

وأما إذا استفيد من القضية الحقيقيه فالنسخ يرجع إلى نحو من التخصيص أيضاً، فإنه إذا قال: «أكرم العلماء» وقلنا: معناه: «كل من وجد في الخارج في طول الزمان وأتصف بكونه عالمًا يجب إكرامه» فله عموم أفرادى، وعموم أزمانى مستفاد من القضية الحقيقيه، فلو قال عقبه: «لا تكرم الفساق من العلماء» يدور أمره بين تصرفه في العموم الأفرادى وبين تصرفه في العموم الأزمانى، فإن قلنا بتقدم قلّه التصرف على كثرته كان النسخ مقدّمًا على التخصيص، فإنه تصرف في العام من زمان صدور الخاص، بخلاف التخصيص الذى هو تصرف فيه من أول الأمر، أى من زمان صدور العام، وإلا فلا ترجيح بينهما.

وأما إذا استفيد الاستمرار من نحو قوله: «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» فلنا أدله ثلاثه لفظيه: أحدها:

«إكرام كل عالم حلال» مثلاً، ثانيها: «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة»^(١)، ثالثها: «إكرام العالم الفاسق حرام» وأمر الأخير دائر بين تصرفه فى الصغرى^(٢) وتصرفه فى الكبرى^(٣)، فإن قلنا بإفاده المصدر المضاف العموم كان الدليل الثانى أيضاً عامًا ومفاده «كل حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة وكل حرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» فيرجع النسخ أيضاً إلى التخصيص، ولا ترجيح بين التخصيصين، إلا إذا قلنا بتقدم ما هو أقل تصرفاً، فيقدم

ص: ٤٢٣

١- (١) وهذا الدليل بمنزله الكبرى للأول. م ح - ى.

٢- (٢) فيكون تخصيصاً. م ح - ى.

٣- (٣) فيكون نسخاً. م ح - ى.

النسخ، وإن لم نقل بإفادته العموم كان الدليل الثانى من حيث الموضوع (١) مطلقاً، فأمر الخاصّ فى الواقع دائر بين التخصيص والتقييد، ولا ترجيح بينهما، لعدم كون المقام من الموارد التى يقدم فيها التقييد على التخصيص كما عرفت (٢)، فلا ترجيح بين النسخ والتخصيص.

هذا كله فيما إذا تقدم العام على الخاصّ.

حكم ما إذا صدر العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ

وأما إذا كان متأخراً عنه ودار الأمر بين كونه ناسخاً للخاصّ وبين كون الخاصّ مخصّياً له، فلا بدّ من الحكم بتقدم التخصيص على النسخ (٣)، سواء كان الدليل على الاستمرار الزمانى فى الخاصّ هو الإطلاق، أو كونه بنحو القضيّة الحقيقيّة، أو مثل قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة».

أما على الأوّل: فلما تقدم (٤) من أنّ التحقيق فى وجه تقدم الخاصّ على العامّ عدم التنافى بينهما عرفاً إذا صدرا فى مقام التقنين والتشريع، سواء كانا متساويين فى الظهور أو كان الخاصّ أظهر من العامّ أو بالعكس، فإذا قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» ثمّ قال بعد اسبوع: «أكرم كلّ عالم» فلا يرى العرف بينهما تعارضاً أصلاً، ولا يعتمهما الأخبار الواردة فى المتعارضين والمختلفين.

ص: ٤٢٤

- ١- (١) ذكر الأستاذ «مدّ ظلّه» هذا القيد لئلا يتوهّم أنّ الاستمرار مستفاد من الإطلاق، فإنّه مفاد اللفظ، أعنى قوله: «أبداً» و «إلى يوم القيامة». م ح - ى.
- ٢- (٢) راجع ص ٤٢٠.
- ٣- (٣) ولا يلزم منه محذور، إذ لا قبح فى تقديم البيان على وقت الحاجة، بخلاف تأخيره عنه. منه مدّ ظلّه.
- ٤- (٤) راجع ص ٣٨٣.

فدعوى تقدّم النسخ على التخصيص فى المقام، لدوران الأمر واقعاً بين تقييد الخاصّ بالعامّ وتخصيص العامّ بالخاصّ، وقلنا بتقدّم التقييد على التخصيص عند الدوران بينهما، ممنوعه، بأنّ تقدّم التقييد على التخصيص إنّما يكون فيما إذا كان بينهما تعارض، كالعائين من وجه، فإذا قال: «أكرم العلماء» وقال أيضاً: «لا تكرم الفاسق» يتعارضان فى مادّة الاجتماع، ويقدم العامّ على المطلق، لكونه بياناً له وقاطعاً لصحّحه احتجاج العبد به كما تقدّم (1)، ولولاه لرجعنا فى مورد الاجتماع إلى أخبار العلاج، بخلاف العموم والخصوص المطلقين، إذ لا تعارض بينهما عرفاً فى وعاء التقنين.

ومنّه ظهر وجه تقدّم التخصيص على النسخ على تقدير استفادته الاستمرار من كون الخاصّ قضيه حقيقته، فإنّ القضيه الحقيقته - كما عرفت آنفاً - تدلّ على الاستمرار بنحو من العموم، فإذا كان الخاصّ الدالّ بالإطلاق على الاستمرار مخصّصاً للعامّ فالخاصّ الدالّ بالعموم عليه يكون مخصّصاً له بطريق أولى، فإنّه دليل لفظى، فهو أقوى من الإطلاق الذى ليس كذلك.

وبعبارة اخرى: إذا كان قوله: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» قضيه حقيقته كان معناه: «كلّ من وجد فى الخارج واتّصف بكونه عالماً فاسقاً يحرم إكرامه» فكأنّه قال: «يحرم إكرام العالم الفاسق فى هذا الأسبوع وفى الأسبوع الآتى وفى الأسبوع الثالث» وهكذا، فهو بلسانه يبيّن حكم ما بعد صدور العامّ بالنسبه إلى العالم الفاسق، فهو أولى بتخصيص العامّ ممّا إذا استفيد استمرار حكم الخاصّ من الإطلاق.

ص: ٤٢٥

وهكذا إذا كان الدليل على الاستمرار مثل قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة إلخ» فإنه إذا انضم إلى الخاص المتقدم كان استمرار حكمه بالدليل اللفظي كما هو ظاهر.

هذا تمام الكلام فى معلومى التاريخ.

حكم دوران الأمر بين النسخ والتخصيص فى مجهولى التاريخ

وأما مع الجهل بتاريخهما والشك فى النسخ والتخصيص الناشئ من الشك فى أنّ الخاص هل ورد بعد حضور وقت العمل بالعام، فىكون ناسخاً له، أو قبل حضوره (1)، فىكون مخصّصاً له.

فهل يمكن القول بتقدّم التخصيص، لغلبته على النسخ وأنّ الظنّ يلحق الشىء بالأعمّ الأغلب؟

أقول: لا، لأنّ الظنّ وإن كان يلحق الشىء بالأعمّ الأغلب، إلّا أنّه لا دليل على حجّيته هذا الظنّ.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال النسخ فى مثل المقام.

توضيح ذلك: أنّ العقلاء كما لا يعتنون بالاحتمال النادر فى مقابل الكثرة - كما فى الشبهه غير المحصوره - كذلك لا يعتنون باحتمال النسخ الذى لا يعلم وقوعه فى الشريعة إلّا فى موارد نادره جدّاً فى مقابل التخصيص الرائج الشائع بمثابة قيل فيه: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» فملاك عدم الاعتناء بالاحتمال النادر فى الشبهه غير المحصوره موجود هنا أيضاً.

فكأنّ المقام ليس من موارد دوران الأمر بين النسخ والتخصيص،

ص: ٤٢٦

١- (١) سواء ورد قبل صدور العامّ أو بعده وقبل حضور وقت العمل به. م ح - ٥.

لأن احتمال النسخ وإن كان موجوداً واقعاً، إلّا أنه غير مرئى بنظر العقلاء.

دوران الأمر بين التقييد وبين الحمل على الاستحباب أو الكراهه

ومنها (١): ما إذا دار الأمر بين تقييد المطلق وبين حمل الأمر على الاستحباب أو النهى على الكراهه، كما إذا قال: «أعتق رقبة» و «لا- تعتق رقبة كافر» أو قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» و «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنه» فالأمر دائر بين حمل المطلق على المقيّد وبين حمل الأمر فى المقيّد على الاستحباب (٢) والنهى على الكراهه (٣)، كحمل الأمر فى قوله: «صلّوا فى المسجد» على الاستحباب، وحمل النهى فى قوله: «لا تصلّ فى الحّمّام» على الكراهه، من دون تقييد قوله: «أقيموا الصلاه» بهما.

نظريه المحقق المؤسس الحائرى رحمه الله فى المقام

قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى مجلس الدرّس: ذهب شيخنا العلامه الحائرى رحمه الله إلى تقدّم حمل الأمر فى المقيّد على الاستحباب والنهى على الكراهه، وقال: يصعب علىّ حمل المطلق على المقيّد بعد انعقاد الظهور للمطلق فى الإطلاق، سيّما أنّ استعمال الأمر فى الندب كان شايعاً فى عرف الأئمه عليهم السلام وكذا استعمال النهى فى الكراهه (٤).

ص: ٤٢٧

- ١- (١) أى من الموارد التى قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر. م ح - ى.
- ٢- (٢) فيدلّ على أنّ عتق المؤمنه أفضل فردى الواجب. م ح - ى.
- ٣- (٣) فيدلّ على أنّ عتق الكافره أحسنّ فردى الواجب. م ح - ى.
- ٤- (٤) كما قال فى معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٥٣ و ٩٠.

فعلى هذا ظهور المطلق فى الإطلاق أقوى من ظهور الأمر بالمقيد فى الوجوب والنهى عنه فى الحرمة.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المسأله

ثمّ فضل سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» تفصيلاً متيناً، وهو أنّ الإطلاق فى مقام البيان قد يقع فى جواب سؤال من يريد العمل به، كما لو سأل رجل عن تكليفه الفعلى فيما إذا ظاهر امرأته، فقال الإمام عليه السلام له: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» فأخذ بإطلاقه وأعتق رقبة كافرته، ثمّ بعده ورد دليل على أنّه «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنه» أو «لا- تعتق رقبة كافرته» ففى مثل ذلك يكون حمل الأمر على الاستحباب والنهى على الكراهه أقوى، بل متعيناً، لأنّ فى تقييد الإطلاق محذور الإغراء بالجهل الممتنع، وأمّا حمل الأمر على الاستحباب أو النهى على الكراهه فلا محذور فيه.

وقد يقع الإطلاق فى مقام البيان فى جواب مثل زراره ومحمّد بن مسلم وأمثالهما من الفقهاء وأصحاب الجوامع والأصول ممّن لا يكون مقصده عمل نفسه، بل جمع المسائل وتدوين الكتب لمراجعته من تأخر عن المعصومين عليهم السلام.

فحينئذٍ إن قلنا بأنّ الأمر والنهى وضعا للوجوب والحرمة فالحمل عليهما وتقييد الإطلاق أولى؛ لأنّ الإطلاق لا يكون من قبيل ظهور اللفظ، بل إنّما يحكم به من السكوت فى مقام البيان، والأمر والنهى بمالهما من الظهور بصيران بياناً له، وذكر المطلقات ثمّ بيان القيود منفصلةً عنها أمر متعارف فى مقام التقنين. وأمّا لو قلنا بأنّ الأمر والنهى محمولان على الوجوب والحرمة قضاءً للإطلاق، وإنّما هما موضوعان لمطلق البعث والزجر، لكنّ البعث المطلق من

غير الإذن في الترك والزجر من دون الإذن في الفعل يكونان حجّة على العبد، فترجيح أحد الحملين (١) على الآخر مشكل، لأنّ دلاله كلا الدليلين بالإطلاق.

نعم، لو قلنا بأنّ تعارف حمل المطلق على المقيّد عند العلماء يكون مرجحاً لكان التقييد أولى من حمل الأمر على الاستحباب والنهي على الكراهة.

وأما تحقيق حال الأمر والنهي وأنهما هل وضعا للوجوب والحرمة أو لمطلق البعث والزجر فموكول إلى محلّه (٢).

هذا بيان الإمام «مدّ ظلّه» في المقام مع تتميم منّا، وهو صحيح متين.

ص: ٤٢٩

١- (١) أى حمل المطلق على المقيّد، وحمل الأمر والنهي على الاستحباب والكراهة. م - ح - ي.

٢- (٢) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٣١.

البحث حول انقلاب النسبه

ثمّ قد يقع التعارض بين أكثر من دليلين (١):

وله صور:

تعارض عامّ وخاصّين

الصورة الأولى: أن يكون أحد الأدلّه عامّاً وكلّ من الدليلين الآخرين خاصّاً، ولهذه الصورة فروض:

تعارض عامّ وخاصّين متباينين

الفرض الأول: ما إذا كان الخاصان متباينين.

وفيه مقامان من البحث:

كيفية الجمع بين هذه الأدلّه

المقام الأول: أنّ في كيفية الجمع بينها احتمالات أربعة:

أ - أن يخصّص العامّ بأحد الخاصّين أولاً، ثمّ يلاحظ النسبه بينه وبين

ص: ٤٣١

١- (١) إجمال تصوير هذا البحث: أنّ وقوع التعارض بين أكثر من دليلين يتصوّر على صور: لأنّه إمّا أن يكون أحد الأدلّه عامّاً والآخران خاصّين وإمّا أن لا تكون كذلك، وعلى الأول إمّا أن تكون النسبه بين الخاصّين تبايناً أو عموماً وخصوصاً مطلقاً أو من وجه، وسيأتى تفصيل هذه الصور. م - ح - ي.

الخاصّ الآخر.

ب - أن يخصّص بكلّ منهما من دون ملاحظه النسبه بعد التخصيص بأحدهما.

ج - أن يفصل بين المخصّص ص اللبّي واللفظي، فيخصّص ص أولاً باللّبّي ثم يلاحظ النسبه بين العامّ وبين المخصّص اللفظي، وأمّا لو كانا لفظيين فيخصّص بكلّ منهما من دون ملاحظه النسبه بعد التخصيص بأحدهما.

د - أن يفصل بين اللفظي وبعض المخصّصات اللبّيّه - مثل الإجماع ونحوه ممّا لا يكون كالمخصّص المتّصل بالعامّ - فيخصّص بكلّ منهما (1) بدون لحاظ النسبه بعد التخصيص بأحدهما، وبين بعض آخر من المخصّصات اللبّيّه ممّا يكون واضحاً عند السامع كالقرينه المتّصله، فيخصّص به أولاً ثم يلاحظ النسبه بين العامّ والمخصّص الآخر الذي ليس كذلك.

الحقّ في المسأله

والحقّ تخصيص العامّ بكلّ منهما إذا كانا لفظيين وإن استلزم تخصيصه بأحدهما انقلاب نسبه مع الخاصّ الآخر، فإذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال:

«لا تكرم الصرفيين منهم» ثمّ قال: «لا تكرم النحويين منهم» (2) خصّص العامّ

ص: ٤٣٢

١- (١) أي بكلّ من الخاصّين، سواء كانا لفظيين أو لبّيّين أو مختلفين. م ح - ي.

٢- (٢) هذا المثال لا ينطبق على الفرض المتنازع فيه، فإنّ النسبه بين الخاصّين في هذا المثال عموم من وجه، لا التباين، وحينما راجعت شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» اعترف بورود هذا الإشكال على المثال، وإنّي ما وجدت حتّى الآن مثلاً لتعارض عامّ وخاصّين متباينين استلزم تخصيص العامّ بأحدهما انقلاب نسبه مع الخاصّ الآخر. نعم، لو قال المولى في دليل: «أكرم العلماء» وفي دليل آخر: «لا تكرم العلماء اليهود» وفي دليل ثالث: «لا تكرم العلماء النصاري» لكانت النسبه بين الخاصّين هي التباين، لكن لو خصّص العامّ بأحدهما لم تنقلب نسبه مع الخاصّ الآخر كما هو واضح. م ح - ي.

بكلّ من الخاصّين وحكم بحرمه إكرام الصرفيّين والنحويّين ووجوب إكرام باقى العلماء، ولا يخصّص بالخاصّ الأوّل ابتداءً ثمّ يلاحظ النسبه بينه وبين الخاصّ الثانى حتّى يعامل بينهما معامله المتعارضين فى مورد الاجتماع (١)، فإنّ بينهما عمومًا من وجه، لأنّ العامّ بعد التخصيص بالأوّل يصير مفاده «يجب إكرام العالم غير الصرفى» وكون النسبه بينه وبين مفاد الخاصّ الثانى عمومًا من وجه، واضح.

وذلك لأنّ للعامّ أبعاداً، وكلّ خاصّ يرد على بُعدٍ منه، والعقلاء لا يلاحظون فى مثل ذلك انقلاب النسبه فى مقام التقنين، وإن صدر أحد الخاصّين مقدّمًا على الآخر، سيّما أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّة فى العامّ، فإنّه تضيق للحجّيه والإراداه الجدّيه، لا لدلاله اللفظ والإراداه الاستعماليّه.

نعم، إذا كان أحد الخاصّين لبيّاً واضحاً لدى المخاطب من دون تعمق وتفكّر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ونحن نعلم بكون العالم الفاسق مبغوضاً له يخصّص العامّ به أوّلاً، ثمّ يلاحظ النسبه بينه وبين الخاصّ الآخر، بل لا ينعقد له ظهور إلّافى غير مورد هذا المخصّص اللبى، لأنّه كالمخصّص اللفظى المتّصل، بل التعبير بكونه مخصّصاً مبنيّ على التسامح.

بخلاف المخصّص اللبى الذى لا- يكون بهذه المثابه من الوضوح، كالإجماع وبعض المخصّصات العقليّه، فلا فرق بينه وبين المخصّص اللفظى المنفصل فى تخصيص العامّ بكلّ منهما من دون ملاحظه انقلاب النسبه.

فالحقّ هو الاحتمال الرابع من بين الاحتمالات المتقدّمه، وهو التفصيل بين

ص: ٤٣٣

١- (١) وهو العالم الذى لا يكون صرفيّاً، لكنّه نحوى. م ح - ى.

ما إذا كان الخاصّان لفظيّين، أو لبيّن غير واضحين بدون التأمّل ومراجعته الكتب أو مختلفين، وبين ما إذا كان أحدهما لبيّنًا واضحاً.

هذا إذا لم يتوجّه إلى تخصيص العامّ بكليهما إشكال.

حكم ما إذا استلزم التخصيص بهما التخصيص المستهجن

المقام الثانى: لو استلزم تخصيصه بكليهما بقاءه بلا مورد، كما إذا خرج نصف أفرادهما والنصف الآخر بالآخر، أو استلزم التخصيص المستهجن، فحينئذ قال الشيخ الأعظم الأنصارى (1) وكثير ممّن تبعه - منهم المحقّق النائينى رحمه الله (2) - بتحقيق التعارض بين العامّ وبين مجموع الخاصّين، لأنّ مجموعهما مباين له.

نظريّة الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المقام

وأورد عليهم سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» بأنّ المجموع لا وجود له فى الخارج، وإنّما هو اعتبار عقلى، والموجود فى الخارج الصادر من الأئمّه عليهم السلام هو كلّ واحد من الخاصّين بخصوصه، والعامّ لا- يباين ولا- يعارض كلّاً منهما، والمجموع الذى هو أمر اعتبارى غير موجود فى الخارج، لا يصلح لأن يعارض العامّ.

فالتعارض إنّما هو بين الخاصّين لكنّ بالعرض، لا- بالذات، لاختلاف موردهما، كما أنّ الأ-صول العمليّه فى أطراف العلم الإجمالى تكون متعارضه بالعرض، وإن لم يتحقّق التعارض بينها ذاتاً، لاختلاف مجراها.

ص: ٤٣٤

١- (١) فرائد الأصول ٤: ١٠٢.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٤٢.

فلو قلنا بشمول أخبار العلاج التعارض بالعرض فلا بدّ من العمل على مقتضاها في هذين الخاصّين، وإلّا فلا بدّ من الرجوع إلى القاعده في المتعارضين من التساقط أو التخيير، فإنّها تشمل التعارض بالعرض بلا إشكال.

وسياتى (١) البحث عن شمول أخبار العلاج التعارض بالعرض وعدمه، وهكذا البحث عن القاعده الأوّليه وأنها هل هي التساقط أو التخيير (٢).

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا، وهو صحيح متين.

فالعامّ لا يكون طرفاً للمعارضه، بل المعارضه بين الخاصّين.

لا يقال: كيف يكون العامّ خارجاً عن طرفيه المعارضه مع أنّه لولاه لما تحقّق التعارض بين الخاصّين!؟

فإنّه يقال: العامّ نظير العلم الإجمالي الموجب لتحقّق التعارض بين الأصليين مع كونه خارجاً عن طرفيته.

نعم، لو علم تلازم حكم الخاصّين لوقع التعارض بين العامّ وكلّ من الخاصّين، إذ كلّ منهما وإن لم يكن معارضاً للعامّ ذاتاً إلّا أنّه بضميمه العلم بملازمه حكمه لحكم الخاصّ الآخر - بحيث لا يمكن انفكاكهما - يصير معارضاً للعامّ، ولا تعارض بين الخاصّين على هذا الفرض، لكونهما متلازمين.

فما ذهب إليه الشيخ ومن تبعه ينطبق على هذا الفرض، لكن مع تبديل قولهم: «يقع التعارض بين العامّ ومجموع الخاصّين» ب «يقع التعارض بين العامّ وبين كلّ واحد من الخاصّين».

هذا كلّه فيما إذا كان الخاصان متباينين.

ص: ٤٣٥

١- (١) سيأتى فى ص ٤٤٩-٤٥٩.

٢- (٢) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٣٢.

الفرض الثاني: ما إذا كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم كل عالم» و «لا تكرم النحويين من العلماء» و «لا تكرم الكوفيين من النحويين».

وفيه صورتان:

الأولى: ما إذا كان الخاصان متوافقى الحكم، كالمثال، فحينئذٍ قد لا يلزم من تخصيص العام بهما بقاءه بلا مورد ولا الاستهجان، وقد يلزم ذلك من تخصيصه بكل منهما، أى إن خصص بالخاص الأعم فقط يلزم الاستهجان وإن خصص بالخاص الأخص فقط يلزم ذلك أيضاً، وقد يلزم من تخصيصه بالخاص الأعم دون تخصيصه بالخاص الأخص، فهذه ثلاثة أقسام.

وأيضاً تارةً تحرز وحده الحكم بين الخاصين إما من طريق وحده السبب أو غيره، وأخرى لا تحرز.

وأيضاً تارةً يلزم من حمل الخاص الأعم على الخاص الأخص بقاءه بلا مورد أو الاستهجان، وأخرى لا يلزم.

فلا بد من البحث فى هذه الفروض (١) بعون الله تعالى.

فإن احزرت وحده الحكم فى الخاصين يحمل الخاص على الأخص، ثم يخصص العام به، فيخرج النحويون من الكوفيين من العام وبقي الباقي تحته.

هذا إذا لم يلزم من تخصيص الخاص بالأخص الاستهجان، وإلما فيقع التعارض بينهما، فكل منهما أخذناه تخييراً أو ترجيحاً يخصص العام به (٢).

ص: ٤٣٦

١- (١) وهى اثنا عشر فرضاً يحصل من ضرب الثلاثة فى الاثنين ثم الحاصل فى الاثنين الأخيرين. م ح - ى.

٢- (٢) هذا بناءً على شمول أخبار العلاج التعارض بالعرض، أو قلنا بأن القاعدة الأولى فى المتعارضين هى التخيير، وأما إذا قلنا بعدم شمولها له وبكون القاعدة الأولى هى التساقط - كما هو مقتضى التحقيق عند شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» وسيأتى فى ص ٤٤٩-٤٥٩ - فيتساقط الخاص والأخص فى مورد الأخص. م ح - ى.

وإن لم تحرز وحده الحكم فالظاهر أنّ مدلول كلّ خاصّ حكم مستقلّ غير مرتبط بحكم الآخر، لكن يتأكد الحكم في مورد توافقهما، فحينئذٍ إن لا يلزم من تخصيص العامّ بكليهما التخصيص المستهجن يخصّص بهما، وإن لزم الاستهجان من تخصيصه بالخاصّ فقط دون الأخصّ يحمل الخاصّ على الأخصّ ثمّ يخصّص العامّ به؛ لأنّه جمع عرفي (1)، وإن لزم من كلّ منهما مستقلاً فلا محاله يكون تخصيص الخاصّ بالأخصّ أيضاً مستهجناً، فيقع التعارض بين جميعها (2).

الثانية: ما إذا كانت الأدلّة الثلاثه مختلفه الحكم، كقوله: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويين من العلماء» و «يستحبّ إكرام الكوفيين من النحويين»

ص: ٤٣٧

١- (١) إن قلت: كيف يحمل الخاصّ على الأخصّ مع كونهما متوافقي الحكم وظهورهما في كون كلّ حكم مستقلاً عن الآخر؟! هل هذا إلانظير «أعتق رقبة» و «أعتق رقبة مؤمنه» حيث لا يحمل المطلق على المقيّد فيما إذا لم يحرز وحده الحكم، بل يحكم بوجوب عتق مطلق الرقبة وبتأكد وجوب مادّه الاجتماع التي هي الرقبة المؤمنه؟! قلت: نعم، ولكن حمل الخاصّ على الأخصّ ثمّ تخصيص العامّ به في المقام جمع مقبول عند العقلاء. توضيح ذلك: أنّ الدليلين في المقام - أعنى الخاصّ والأخصّ - حيث انضما إلى الدليل الثالث - وهو العامّ - ولم يمكن تخصيص العامّ بالخاصّ، لاستلزامه التخصيص المستهجن، يجمع بينها بحمل الخاصّ على الأخصّ ثمّ تخصيص العامّ به. نعم، لو كان تعدّد الحكم المستفاد من الخاصّ والأخصّ مقطوعاً به، أو كان ظاهراً ولكن لم يكن في مقابلهما دليل عامّ لم يجمع العرف بينها بما ذكر، ولكن حيث لم يكن تعدّد الحكم المستفاد من الخاصّ والأخصّ قطعياً، بل يكون ظاهراً أولاً وكان العامّ في مقابلهما ثانياً يجعل العقلاء الأخصّ مبيّناً للخاصّ، ثمّ يخصّصون به العامّ. م ح - ي.

٢- (٢) أى يقع ثلاثه تعارضات: أحدها: بين العامّ والخاصّ، الثانى: بين العامّ والأخصّ، الثالث: بين الخاصّ والأخصّ. م ح - ي.

فيخصّص الخاصّ بالأخصّ ثمّ يخصّص العامّ بالخاصّ، أى بما بقى تحته بعد تخصيصه بالأخصّ.

هذا إذا لم يستلزم تخصيص الخاصّ بالأخصّ ولا تخصيص العامّ بالخاصّ الاستهجان.

وأما إن كان تخصيص الخاصّ بالأخصّ مستهجناً فيقع التعارض بين الخاصّين، فما اخترناه منهما ترجيحاً أو تخييراً خصّص العامّ به. وإن كان - مضافاً إلى استهجان تخصيص الخاصّ بالأخصّ - تخصيص العامّ بالخاصّ أيضاً مستهجناً حتّى بعد إخراج مورد الأخصّ منه (١) يقع التعارض بين الأدلّه الثلاثه، لأننا لا نتمكن من التوفيق بينها بجمع مقبول عقلائي، فلا بدّ من إعمال الأخبار العلاجيّه فيها.

هذا تمام الكلام فيما إذا كانت النسبه بين الخاصّين عموماً وخصوصاً مطلقاً.

وبه ظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من قياس هذه الصوره بالصوره السابقه التي كانت النسبه بين الخاصّين فيها تبايناً، فإنّه قال:

حكم هذا القسم حكم القسم السابق من وجوب تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين إن لم يلزم التخصيص المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد، وإلّا فيعامل مع العامّ ومجموع الخاصّين معامله التعارض (٢)، إنتهى مورد الحاجه من كلامه.

فهو رحمه الله لم يفصل بين صور هذا القسم وفروضه كما ترى.

ص: ٤٣٨

١- (١) أى من الخاصّ. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٤٣.

الفرض الثالث: ما إذا كانت النسبة بين الخاصين عمومًا من وجه.

وفيه أيضاً صورتان:

الأولى: ما إذا كان الخاصان متفقى الحكم، كقوله: «أكرم كل عالم» و«لا تكرم النحويين من العلماء» و«لا تكرم الفاسق من العلماء» فإن لم يستلزم تخصيص العام بهما الاستهجان خصص بهما، وإن استلزم ذلك يقع التعارض بين الخاصين، فكل منهما أخذناه تخييراً أو ترجيحاً خصص العام به فقط (1).

الثانية: ما إذا كانا مختلفى الحكم، كقوله: «أكرم كل عالم» و«لا تكرم الفاسق من العلماء» و«يستحب إكرام النحويين من العلماء» فيقع التعارض بين الخاصين في مادّة اجتماعهما، وهو الفاسق النحوى، ويخصّص العام بمادّتى الافتراق، وهما النحوى غير الفاسق والفاسق غير النحوى من العلماء، وأما مادّة الاجتماع - أعنى النحوى الفاسق - فيتعارض فيه الأدلّة الثلاثة، لأنّه يكون عالمًا فيشملة العام، وفاسقًا فيشملة الخاصّ الأوّل، ونحوياً فيشملة الخاصّ الثانى.

ووقوع العام طرفاً للتعارض مع كونه أعمّ إنّما هو لأحد وجهين:

أ - أنّ الفاسق النحوى وإن كان أخصّ من عنوان العام، إلّا أنّه لا دليل على تخصيص العام به بعد تعارض الخاصين فيه، فكما يشمله الخاصان يشمله العام أيضاً، ويتعارض الجميع فيه.

ص: ٤٣٩

١- (١) هذا بناءً على شمول أخبار العلاج للتعارض بالعرض أو كون القاعده الأوليه هى التخيير، وأما بناءً على ما اختاره شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» من عدم شمولها له وكون القاعده هى التساقت كما سيأتى فى ص ٤٤٩-٤٥٩، فلا بدّ من القول بتساقت الخاصين، فيبقى العام على عمومته. م - ح - ي.

ب - أن العام وإن كان أعمّ مطلقاً من الخاصين، إلّا أنه بعد تخصيصه بمادّتي افتراق الخاصين صار أعمّ من وجه، فإنّ عنوانه بعد التخصيص بهما هو «أكرم كلّ عالم غير فاسق غير نحوى وغير نحوى غير فاسق»^(١) والنسبه بينه وبين كلّ واحد من الخاصين عموم من وجه، فيقع التعارض بين جميعها في الفاسق النحوى، فإنّه مورد اجتماعها.

لكن يمكن المناقشه في هذا الوجه بأنّ العامّ المخصّص لا يصير معنوياً بعنوان الخاصّ على ما هو التحقيق، لأنّ التخصيص تصرّف في الإراده الجدّيّه، لا الاستعماليه.

فالوجه الصحيح لوقوع العامّ طرفاً للمعارضه هو الوجه الأوّل.

نعم، هاهنا إشكال، وهو أنّ مقتضى هذا الوجه أن يكون الفاسق النحوى محكوماً بحكم العامّ، لأنّ الخاصين إذا تعارضا فيه وتساقتا فلا دليل على إخراجها عن تحت العامّ، فيعمّه العامّ سليماً عن المعارض.

هذا كلّه فيما إذا كان أحد الأدلّه عامّاً والآخران خاصين.

تعارض عامين من وجه وخاصّ

الصوره الثانيه من موارد تعارض أكثر من دليلين: ما إذا ورد عامان من وجه وخاصّ^(٢).

فإن أخرج الخاصّ مادّه الاجتماع من أحدهما - كما إذا قال: «أكرم كلّ

ص: ٤٤٠

١- (١) أى «أكرم كلّ عالم ليس فاسقاً غير نحوى ولا نحوياً غير فاسق». م ح - ي.

٢- (٢) قال شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه»: هذا الخاصّ لا محاله يكون مخصّصاً لأحد العامين من وجه. لكن يمكن أن يقال بإمكان أن يكون مخصّصاً لكليهما، بإخراج مادّه الاجتماع منهما، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» و «يستحبّ إكرام العالم الفاسق». م ح - ي.

عالم» و «لا تكرم كل فاسق» و «لا تكرم العالم الفاسق» - يرتفع التعارض من بينهما، لاختصاص كل منهما بموضوع غير موضوع الآخر، فإنّ العامّ الأوّل بعد تخصيصه بالخاصّ وإخراج العالم الفاسق من تحته يصير مفاده من حيث الحجّية والإرادة الجدّية(1): «أكرم كلّ عالم غير فاسق» ولا اختلاف بينه وبين «لا تكرم كلّ فاسق» كما هو واضح.

وإن أخرج الخاصّ مورد افتراق أحدهما - كما إذا بدّلنا الخاصّ في المثال بقولنا: «أكرم الفاسق الجاهل» - تنقلب النسبة بين العامّين من وجه إلى الأعمّ والأخصّ مطلقاً، وذلك لأنّ العامّ الثانی بعد تخصيصه بالخاصّ لا يكون حجّه إلّا في الفاسق غير الجاهل وهو الفاسق العالم، فهو أخصّ من العامّ الأوّل كما هو واضح، فيخصّيه، فيكون مفاد الأوّل من حيث الحجّية وجوب إكرام العالم غير الفاسق ومفاد الثانی حرمة إكرام العام الفاسق.

تعارض عامّين متباينين وخاصّ

(2)

الصورة الثالثة: ما إذا ورد دليلان متباينان وخاصّ:

فقد يرتفع التباين بينهما بإعمال الخاصّ ويصيران أعمّ وأخصّ مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم كلّ عالم» و «لا تكرم فسّاق العلماء» فالنسبة بين الدليلين الأولين وإن كانت هي التباين، إلّا أنّ الأوّل إذا خصّيه صرّحاً بالثالث صار مفاده «أكرم كلّ عالم غير فاسق» فانقلبت النسبة بين الأولين إلى العموم والخصوص المطلق، فيخصّص الأعمّ وهو الدليل الثانی بالأخصّ وهو

ص: ٤٤١

١- (١) لا من حيث الدلالة والإرادة الاستعماليّة. م ح - ى.

٢- (٢) أو خاصّين. م ح - ى.

وقد ينقلب التباين بالتخصيص إلى العموم من وجه (1)، فيتعارضان في مادّة الاجتماع.

هذا تمام الكلام في انقلاب النسبه.

ص: ٤٤٢

١- (١) كما لو ورد: «أكرم العلماء» و «لا تكرم العلماء» و «أكرم النحويين من العلماء» و «لا تكرم الفساق من العلماء» فإنّ الأول يخصّص بالرابع، والثاني بالثالث، ويصير مفادهما: «أكرم العلماء غير الفساق منهم» و «لا تكرم العلماء غير النحويين منهم» وكون النسبه بينهما عموماً من وجه واضح. اقتبست هذا المثال من رسائل الإمام الخميني «مدّ ظلّه» مبحث التعادل والترجيح: ٣٦. م ح - ي.

بيان ضابط التعارض

إنّ الأخبار العلاجيّه كما عرفت (١) تدور مدار عنوانين: أحدهما: الخبران المتعارضان، والثاني: الحديتان المختلفان.

نعم، فى بعضها: «يأتى عنكم خبران أحدهما يأمر بالآخر ينهى» (٢).

لكنّه من باب ذكر مصاديق التعارض والاختلاف، وليس عنواناً ثالثاً فى المقام.

ثمّ الميزان فى تشخيص موضوعات الأحكام الشرعيّه هو العرف، والتعارض والاختلاف يتساويان عند العرف سعه وضيقاً، بل يتحدان مفهوماً، فهما مترادفان.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال فى كون المتباينين - مثل «يجب إكرام العلماء» و «لا يجب إكرام العلماء» - من المتعارضين.

والأخصّ المطلق إذا كان تخصيص العامّ به مستهجناً يعامل معهما أيضاً معاملة الخبرين المختلفين، لاندراجهما فيهما حقيقةً (٣)، لكن خروجهما عن أدلّه

ص: ٤٤٣

١- (١) راجع ص ٣٨٢.

٢- (٢) ورد مضمونه فى وسائل الشيعه ١٢٢:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢.

٣- (٣) لما ثبت فى المنطق من تناقض الموجه الكليّه مع السالبه الجزئيه وبالعكس. م ح - ى.

العلاج إنّما هو لأجل الجمع العرفي، وحيث إنّ الجمع العرفي مشروط بكون المتكلم في مقام التقنين وعدم كون التخصيص مستلزماً للاستهجان فمع فقد أحد هذين الشرطين انتفى الجمع العرفي ويعامل معهما معاملة المتعارضين، فيندرجان في الأخبار العلاجية.

إنّما البحث في ثلاثه موارد اخر:

أحدها: ما إذا كانت النسبه بين الدليلين عموماً من وجه، كقوله: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق».

إن قلت: لا مجال لهذا البحث على ما اخترت من جواز اجتماع الأمر والنهي (1).

قلت: موضوع البحثين مختلف، لأننا قلنا هناك بجواز اجتماعهما بعد إحراز ملاكهما، فهما من قبيل المتراحمين، بخلاف المقام، فإننا نعلم أنّ لمورد الاجتماع من العامين من وجه ملاكاً واحداً، فهما من قبيل المتعارضين، فيقع البحث في أنّهما هل يندرجان في الأخبار العلاجية التي موضوعها الخبران المتعارضان والحديثان المختلفان أم لا؟

الثاني: ما إذا كان الدليلان متعارضين بالعرض، كما إذا ورد دليل بوجوب صلاه الجمعه ودليل آخر بوجوب صلاه الظهر وعلم وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر، فإنّ هذا العلم يوجب التعارض بينهما بالعرض، وكما إذا ورد خاصان غير متعارضين ذاتاً، لكن كان تخصيص العامّ بكليهما موجباً للاستهجان (2)، فإنه يوجب التعارض بالعرض بين الخاصين.

ص: ٤٤٤

١- (١) راجع ص ٧٥-٨٢ من الجزء الثالث.

٢- (٢) كما إذا قال: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الكوفيين منهم» و «لا تكرم البصريين منهم» وكان كلّ العلماء أو جلّهم أهل هذين البلدين. م ح - ي.

الثالث: ما إذا لم يكن بين الدليلين في مدلوليهما المطابقيين تعارض، لكن كان لكلٍ منهما مدلول التزامي، وهما متعارضان.

البحث حول شمول أخبار العلاج العامين من وجه

أمّا التعارض بالعموم من وجه: فقال المحقق النائيني رحمه الله بشمول أخبار العلاج له، لأنّ الدليلين يختلفان ويتعارضان في مادّة اجتماعهما فيشمولهما الأخبار العلاجيّة (١).

ويمكن أن يقال: إنّ العامين من وجه وإن كانا متعارضين في مادّة الاجتماع، إلّا أنّ العرف لا يراهما كذلك، لأنّ كلّاً منهما ذو عنوان مستقلّ غير مرتبط بعنوان الآخر، ألا ترى أنّنا إذا قلنا: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق» لا يرتبط مفهوم «العلماء» بمفهوم «الفسّاق»؟ وإن كان بعض الأشخاص مصداقاً لكليهما.

فالتعارض بينهما إنّما هو في مقام الإجراء، لا في نظر العرف، والملاك في تشخيص الموضوعات هو العرف.

على أنّ الظاهر من أخبار العلاج هو أخذ أحدهما ترجيحاً أو تخيراً وترك الآخر رأساً، كما في قوله: «خذبما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر» (٢) وقوله: «ما خالف كتاب الله فهو زخرف» (٣)، أو باطل (٤)، أو فإنّي لم أقله (٥)،

ص: ٤٤٥

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٧٩٢.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

٤- (٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨.

٥- (٥) وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

أو فردّوه»(١) وأمثال ذلك.

مع أنّ العامّين من وجه حجّجه في مادّه افتراقهما حتّى المرجوح منهما، فكيف يشملهما الأخبار العلاجيّه؟!

نعم، لا يبعد أن يقال بشمولها لهما بالملاك، بل بالأولويّه.

توضيح ذلك: أنّ أحكام الأخبار العلاجيّه لو لم تجر في العامّين من وجه فلا بدّ من القول بتساقطهما في مادّه الاجتماع، لكونه هو مقتضى القاعده الأوليّه في المتعارضين على ما سيأتى(٢) تحقيقه، مع أنّ الالتزام بلزوم الأخذ بأحد الدليلين إمّا ترجيحاً وإمّا تخيراً بمقتضى الأخبار العلاجيّه فيما إذا كانا متعارضين بالتباين، وبالتساقط فيما إذا كانا متعارضين في الجملة، مشكل(٣).

فالأخبار العلاجيّه وإن لم تشملها لساناً، لما تقدّم من الوجهين، إلّا أنّها تعمّهما بالملاك وإلغاء الخصوصيّه، بل بالأولويّه.

ثمّ على القول بالشمول إمّا لساناً وإمّا ملاكاً فهل يجرى فيهما جميع المرجّحات، سواء كانت صدوريّه، كالأعدليّه والأصديّه ونحوهما، أو جهتيّه، كمخالفه العامّه، أو مضمونيّه، كموافقه الشهره الفتواييّه(٤)، أو لا يجرى في العامّين من وجه إلّا بعضها؟

نظريّه المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك

قال المحقّق النائيني رحمه الله بعدم جريان المرجّحات الصدوريّه فيهما، لأنّ

ص: ٤٤٦

١- (١) وسائل الشيعة ١١٨: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

٢- (٢) سيأتى في ص ٤٥١-٤٥٩.

٣- (٣) سيأتى في ص ٤٤٩ عدول الأستاذ «مدّ ظلّه» عن هذا. م ح - ي.

٤- (٤) فإنّ موافقه الشهره الفتواييّه لأحد الخبرين تؤيد أنّ مضمونه حكم الله الواقعي. م ح - ي.

الترجيح بها مستلزم للحكم بعدم صدور المرجوح، وهذا ينافي حجّيته العامّين من وجه حتّى المرجوح منهما من حيث الصدور في مادّة الافتراق، لعدم (١) تحقّق التعارض فيها.

هذا إن اريد من الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّه في العامّين من وجه طرح الخبر المرجوح رأساً.

وإن اريد من الرجوع إليها طرحه في خصوص مادّة الاجتماع التي هي مورد التعارض فهو غير ممكن، فإنّ الخبر الواحد لا يقبل التبعض في المدلول من حيث الصدور، بحيث يكون صادراً في بعض مدلوله وغير صادر في بعض آخر.

وما يقال من أنّ الخبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّده حسب تعدّد أفراد الموضوع كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيّه، فإنّ قوله: «أكرم العلماء» بمنزله أن يقال: «أكرم زيدا وأكرم عمراً وأكرم خالدًا...» فلا محذور في طرح أحد العامّين من وجه في خصوص مادّة الاجتماع، لأنّ الانحلال يقتضى أن يكون لخصوص مادّة الاجتماع قضيه تخصّصها، فتسقط بالمعارضه مع ماهي أقوى منها صدوراً.

واضح الفساد، فإنّ الانحلال في القضايا الحقيقيّه لا يقتضى تعدّد الروايه، بل ليس في البين إلّا روايه واحده رتبّ فيها الحكم على موضوعها المقدر وجوده.

فتحصّل أنّ تقديم أحد العامّين من وجه على الآخر إمّا بالمرجح الجهتي وإمّا بالمرجح المضموني (٢).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في المقام.

ص: ٤٤٧

١- (١) علّه لحجّيتهما في مادّة الافتراق. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٩٢.

وفيه أولاً: أنّ عدم إمكان الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّه في العامّين من وجه شاهد على ما اخترناه من عدم اندراجهما في الأخبار العلاجيّه.

وبعبارة اخرى: سياق هذه الأخبار بالنسبه إلى جميع أنواع المرجّحات واحد، فإمّا أن يجرى في العامّين من وجه جميع أنواع المرجّحات أو لا- يجرى شيء منها فيهما أصلاً، والتفصيل بين المرجّحات الصدوريّه وبين غيرها خلاف الظاهر، فعدم إمكان جريان المرجّحات الصدوريّه في العامّين من وجه شاهد على عدم اندراجهما في أخبار العلاج.

وثانياً: أنّ ما لا يمكن إنّما هو التبعض في صدور روايه واحده حقيقه، وأمّا التبعض تعديداً فلا مانع منه، وحجّيه الخبر الواحد لا تكون بمعنى صدوره واقعاً، بل بمعنى التعبد بصدوره والبناء عليه، فما المانع من تعبد الشارع بصدور مادّه الافتراق بمقتضى أدلّه حجّيه خبر الواحد وبعدم صدور مادّه الاجتماع بمقتضى أخبار العلاج؟

والشاهد على هذا حجّيه الاستصحاب في ترتّب آثار المستصحب وعدم حجّيته في ترتّب آثار لوازمه العقليّه والعاديّه، فإنّ هذا يرشدنا إلى الفرق بين الواقعيّات والتعديّيات أحياناً.

سَلّمنا عدم إمكان التبعض تعديداً أيضاً، لكنّ الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّه لا يستلزم الحكم بعدم صدور المرجوح دائماً، بل يكون معناه في بعض الموارد صدور المرجوح على نحو لا ينافي الراجح، مثلاً إذا ورد «أكرم العلماء» وورد أيضاً «لا تكرم الفساق» فتعارضاً في العالم الفاسق، وورد «خذ بما يقوله أوثقهما» وكان راوى العامّ الأوّل أوثق من الثاني، فمعنى لزوم الأخذ

بقوله: «أكرم العلماء» هو التعيّد بصدوره بمضمونه من دون إلقاء قيد أو زيادته، ولازمه الحكم بأنّ الثاني كان صدر مقيداً بقيد ألقاه الراوى، مثل «الجهّال» فلم يناف الأول، لاختصاصه بحرمة إكرام الفساق الجهّال.

هذا على ما ذهب إليه المحقّق النائنى رحمه الله من شمول أخبار العلاج العامّين من وجه، وأمّا على ما ذهبنا إليه من عدم الشمول، فلا يجرى فيهما المرجّحات أصلاً.

وأما الشبهه المتقدّمه (١) التي كانت تقتضى إجراء حكم المتعارضين بالتباين فى العامّين من وجه إمّا بالملاك أو بالأولويّه فليست بمثابه توجب رفع اليد عن القاعده العقليّه، فإنّ الأخذ بذى الترجيح وبأحدهما مخيراً عند فقد المرجّح حكم مخالف للقاعده، فيقتصر فيه على مورده المنصوص فيه (٢).

فاللازم هو إجراء القاعده فى العامّين من وجه، وهى التساقط فى مادّه الاجتماع.

البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالعرض

وأما التعارض بالعرض: فهو أولى بعدم الاندراج فى موضوع أخبار العلاج، فإنّ العامّين من وجه مع كونهما متعارضين بالذات إذا لم يندرجا فيه فلا يندرج المتعارضان بالعرض بطريق أولى، لعدم تحقّق التعارض بينهما حقيقةً، لكنّ العلم الإجمالى أو الاستهجان اقتضى التعارض بينهما.

ص: ٤٤٩

١- (١) راجع ص ٤٤٦.

٢- (٢) وهو خصوص ما دلّ عليه الأخبار العلاجيّه لساناً. م ح - ي.

البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالالتزام

والتعارض بالالتزام أيضاً لا يندرج في موضوع أخبار العلاج، لعدم تحقّق التعارض في لسان الدليلين، لكنّ المدلول الالتزامى يوجب التعارض، فإذا لم يندرج العامان من وجه في موضوع أخبار العلاج فلا يندرج المتعارضان بالالتزام بطريق أولى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ مورد الأخبار العلاجيّه هو التعارض بالتباين والأعمّ والأخصّ المطلق فيما إذا استلزم التخصيص الاستهجان.

فإذا اتّضح موارد التعارض وحدود موضوع أخبار العلاج فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

ص: ٤٥٠

المقام الأول: فى المتكافئين

وفيه بحثان:

الأول: فى مقتضى القاعده الأوليه فى المقام

(١)

والكلام فيها يقع تارة: على القول بكون حججه الأمارات - ومنها الخبر الواحد - من باب الطريقيه والكاشفيه، وأخرى: على القول بكونها من باب السببيه.

وأيضاً قد يقع الكلام فيها بناء على القول بأن الدليل على حجيتها هو بناء العقلاء بضميمه عدم ردع الشارع، وقد يقع بناءً على القول بأن الدليل عليها هو الأدله اللفظيه من الكتاب والسنة.

فإن قلنا بأن الدليل على حججه الأخبار بناء العقلاء لأجل كونها طريقاً إلى الواقع - كما هو الحق - فالعقل يحكم فى المتكافئين بالتساقط، لوجهين:

أحدهما: أن الخبرين إذا تعارضا وتكافئا من جميع الجهات لا يكون واحد منهما كاشفاً عن الواقع وطريقاً إليه، ألا ترى أنك إذا أردت مقصداً وتحيرت بين طريقين وأن أيهما يصل إليه فإن أخبرك ثقه بوصول أحدهما المعين إليه

ص: ٤٥١

عملت بخبره ما لم يخبرك ثقه آخر مثله بوصول الطريق الآخر إليه، وإلّا تترك كلا الخبرين.

الثانى: أنّ الاحتجاج على العبد متوقف على بيان الحكم ووصوله إلى العبد وعدم معارضته مع بيان آخر مثله، ألا ترى أنه إذا جاء العبد رسول ثقه وأخبره بأنّ المولى يأمرك بفعل كذا، وجائه آخر وأخبره بعدم وجوب ذلك الفعل عليه، وتركه العبد، وكان خبر الرسول الأوّل مطابقاً للواقع، لم يكن للمولى عقابه لأجل تركه الواجب؟ وهكذا الأمر لو دلّ خبر على وجوب صلاة الجمعة فى عصر الغيبه ودلّ خبر آخر مثله من جميع الجهات على عدم وجوبها، فلو تركناها وكانت واجبه فى الواقع لما صحّ الاحتجاج علينا.

وبالجملة: حجّيه كلّ أماره متوقفه على عدم معارضتها بأماره اخرى.

فالأصل فى المتعارضين المتكافئين هو التسايط فى مدلولهما المطابقى.

القول فى نفى الثالث بالمتعارضين المتكافئين

وهل يمكن نفى الاحتمال الثالث بدلالتهما الالتراميه أم لا؟ وعلى فرض حجّيتهما فى نفى الثالث فهل الحجّيه كلاهما أو أحدهما؟

وليعلم أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا كان الاحتمال الثالث متحقّقاً، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب صلاة الجمعة والآخر على حرمتها، فلكلّ منهما دلالة التراميه على نفى احتمال الاستحباب مثلاً، بخلاف ما إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه، إذ ليس لنا احتمال ثالث غير الوجوب وعدمه.

وأيضاً إنّ البحث إنّما يكون فيما إذا لم يعلم إجمالاً بإصابه أحد الخبرين للواقع، وإلّا كان نفى الاحتمال الثالث بالعلم، لا بهما.

وبالجملة: فلا بدّ لنا البحث فى كونهما حجّيه فى نفى الثالث بالدلالة الالتراميه

أولاً، وعلى فرض الحجّيه في أنّ الحجّيه هل هي مجموعهما أو الذي يحتمل مطابقتها للواقع ثانياً؟

فنعول:

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في نفى الثالث بالمتعارضين

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى حجّيتهما في نفى الثالث، وإلى أنّ الحجّيه على نفيه أحدهما الذي يحتمل إصابته للواقع. توضيح ذلك: أنّنا لا نعلم بصدق أحد الخبرين، بل نحتمل كذبهما معاً، لكننا نعلم إجمالاً كذب أحدهما ونحتمل صدق الآخر، والذي يكون حجّيه في نفى الثالث إنّما هو الخبر المحتمل صدقه، لا المعلوم كذبه (1).

هذا توضيح ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام.

نظريّه المحقّق النائيني رحمه الله في نفى الثالث بالمتعارضين

ووافق المحقّق النائيني رحمه الله في أصل حجّيتهما في نفى الثالث، لكنّه خالفه في النزاع الثاني وذهب إلى كونهما معاً حجّيه في عدم الثالث، حيث قال:

وأما بالنسبه إلى نفى الثالث فلا وجه لسقوطهما، فإنّ المتعارضين يشتركان في نفى الثالث بالدلاله الالتزاميه، فيكونان معاً حجّيه في عدم الثالث.

وتوهم أنّ الدلاله الالتزاميه فرع الدلاله المطابقيه، وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقى لا مجال لبقاء الدلاله الالتزاميه لهما في نفى الثالث.

فاسد، فإنّ الدلاله الالتزاميه إنّما تكون فرع الدلاله المطابقيه في الوجود،

ص: ٤٥٣

لا- في الحجّيه، وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزامية للكلام تتوقّف على دلالة التصديقيّة، أي دلالة على المؤدّي (١)، وأمّا كون المؤدّي مراداً فهو ممّا لا- يتوقّف عليه الدلالة الالتزامية، فسقوط المتعارضين عن الحجّيه في المؤدّي لا- يلزم سقوطهما عن الحجّيه في نفى الثالث، لأنّ سقوطهما عن الحجّيه في المؤدّي إنّما كان لأجل التعارض، وأمّا نفى الثالث فلا معارضة بينهما، بل يتفقان فيه، فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء في ذلك الوقت، فبالنسبه إلى نفى الكراهه والإباحه والاستحباب عن الدعاء عند رؤيه الهلال يتوافقان (٢).

إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: إمكان نفى الثالث بالدلالة الالتزامية أوّلاً، والحجّه عليه كلاهما ثانياً.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

ويمكن المناقشه في الثاني بأنّ الخبر الذي نعلم كذبه إجمالاً كيف يكون حجّه في دلالة الالتزامية؟! ألا ترى أنّه إذا ورد خبر بوجوب صلاه الجمعه ونحن نعلم بكذبه تفصيلاً، كما لا يمكن إثبات الوجوب به لا يمكن أيضاً نفى الاستحباب، ولا فرق في ذلك بين ما علم كذبه إجمالاً وبين ما علم كذبه تفصيلاً.

فلا يمكن القول بأنّ الحجّه على نفى الثالث هي كلّ منهما مع العلم بكذب

ص: ٤٥٤

١- (١) فيكون الدلالة التصديقيّة عنده رحمه الله بمعنى التصديق بأنّ هذا اللفظ دالّ على ذلك المعنى، سواء كان مراداً للمتكلّم أم لا. م ح - ي.
٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٥٥.

أحدهما إجمالاً، فالحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أن الحجج عليه هو أحدهما الذي لا يعلم كذبه.

وأما ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله في أصل المسألة من إمكان نفي الثالث بالدلالة الالتزامية مع سقوطهما في المطابقيه فهو حق.

لكن يمكن المناقشه في الوجه الذي ذكره له، فإن الدلالة الالتزامية لا تكون من الدلالات اللفظية(1)، لأنها لو كانت كذلك لكانت إما بالوضع أو بالتجوز.

أمّا الأول: فبطلانه واضح، فإن اللفظ وضع للملزم وهو المعنى المطابق، لا لل لازم، وأما الثاني: فلأن المجاز(2) على التحقيق الذي تقدّم في محله(3) حقيقة ادعائه شبيهه بالحقيقه الادعائية التي ذهب إليها السكاكي في خصوص الاستعاره(4)، فالمجاز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي بادعاء توسعه بحيث يشمل، وهذا لا يتطرق في الدلالة الالتزامية.

بل لا- يمكن القول بالتجوز أيضاً على ما ذهب إليه المشهور في باب المجاز من كونه استعمالاً في غير ما وضع له، لأن الملزم مراد من اللفظ قطعاً في المقام.

فالمعنى الالتزامى فرع المعنى المطابقى، فلا تتحقق الدلالة الالتزامية بدون الدلالة المطابقيه.

ولا يمكن التفكيك بين وجود الدلالة وحجيتها، كما ذهب إليه المحقق

ص: ٤٥٥

١- (١) وعدّها من الدلالات اللفظية في كلمات المنطقيين مبنى على التسامح. منه مدّ ظله.

٢- (٢) سواء كان استعاره أو مجازاً مرسلأ. م ح - ي.

٣- (٣) راجع ص ٢٣٦-٢٤٢ من الجزء الأول.

٤- (٤) والحقيقه الادعائية في مطلق المجازات وإن كانت مخالفه لما ذهب إليه السكاكي في الاستعاره من جهات، إلّا أنّها شبيهه به، وهذا ممّا ابتكره الشيخ محمّد رضا الاصفهاني صاحب كتاب «وقايه الأذهان» رحمه الله وتلقاه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» بالقبول. منه مدّ ظله.

النائني رحمه الله في الدلالة المطابقيه، فإن المدلول المطابقي لو كان موجوداً لكان لا- محاله حججه، إذ لا- يعقل أن يكون الوجود مثلاً موجوداً ولا يكون دلالة اللفظ عليه حججه.

وما ذهب إليه في معنى الدلالة التصديقيه أيضاً فاسد، لأن دلالة اللفظ على معناه - سواء أراده المتكلم أو لم يردده - مربوط باللغه، لا بتصديق المخاطب، والذي يرتبط بتصديقه إنما هو أن هذا المعنى مراد للمتكلم من اللفظ، فالدلالة الالتزاميه تتوقف على الدلالة التصديقيه التي هي عبارته عن كون المؤدى مراداً للمتكلم.

فما ذهب إليه من وجه حججه الخبرين المتعارضين في نفي الثالث لا يتم.

بيان الحق في وجه نفي الثالث بالمتعارضين

والتحقيق يقتضى أن يقال في وجهه: إن الدلالة المطابقيه تسقط عن الحججه عقلاً- من حيث إثبات المدلول المطابقي، لأجل التعارض، وأما من حيث تفرع الدلالة الالتزاميه عليها فلا(1)، فالدلالة المطابقيه حججه عقلاً- بالنسبه إلى حيثيه وليست بحججه بالنسبه إلى حيثيه اخرى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أن الأصل في الخبرين المتعارضين المتكافئين هو التسايط في إثبات المدلول المطابقي، لا في نفي الثالث.

هذا إذا قلنا: إن دليل حججه خبر الثقة هو بناء العقلاء لأجل الكشف والطريقيه.

وإن قلنا بأنه الأدله اللفظيه - كمفهوم آيه النبأ والأخبار المتواتره - ففي

ص: ٤٥٦

١- (١) لأنهما لا يتعارضان بالنسبه إليه، بل يتوافقان فيه. منه مدّ ظله.

كيفية دلالتها وجوه بالنظر إلى مقام الثبوت والإمكان، وإن كان بعضها مخالفاً للواقع إثباتاً:

الأول: أن تكون دالة على حججه خبر الثقة إجمالاً أى من دون أن يكون لها إطلاق تتعرض به لحال التعارض، فتكون مهملة بالنسبة إلى هذا الحال.

فعليه فلا دليل على حججه الخبرين المتعارضين أصلاً، فحكهما هو التسايط، بمعنى عدم وجود الدليل على حجيتهما.

الثاني: أن تكون مطلقة.

وفى الإطلاق مسلکان:

أ - ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من كون الإطلاق عباره عن الشمول والشياع والسريان بواسطه لحاظ المتكلم وإرادته (١)، ونسب هذا إلى المشهور أيضاً (٢).

ب - ما اخترناه من عدم دخل الشمول والسريان ولا لحاظ المتكلم فى الإطلاق، بل الإطلاق إنما هو بذات اللفظ، فإذا جعل المتكلم طبيعه موضوعاً للحكم وقال مثلاً: «أعتق رقبه» يفهم منه الإطلاق، سواء لاحظ الشياع والسريان فى الأفراد أم لا.

نعم، لابد من تحقق مقدمات الحكمه، كى يستكشف بها أن المتكلم جعل نفس طبيعه موضوعاً لحكمه (٣).

ص: ٤٥٧

١- (١) أى لا يدلّ المطلق على الشمول بالوضع، بل بواسطه لحاظ المتكلم. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٨٧ و ٢٨٨.

٣- (٣) إن قلت: كيف يمكن الجمع بين كون الإطلاق بذات اللفظ وبين افتقاره إلى مقدمات الحكمه مع أن الحاكم بمقدمات الحكمه هو العقل، لا اللفظ؟ قلت: إننا نحتاج إلى مقدمات الحكمه لأجل استكشاف جعل الطبيعه موضوعاً للحكم فى كلام المتكلم، وأما بعد الاستكشاف فاللفظ هو الذى يدلّ على نفس الطبيعه التى هى عباره عن الإطلاق. م ح - ي.

فعلى الإطلاق اللحاظي - الذي اختاره صاحب الكفايه - فلا بدّ من القول بالتخيير، فإنّ الشارع إذا قال: «صدّق العادل» ولاحظ أفراد خير العادل يكون قوله هذا حكماً بحجّيه كلّ ما كان مصداقاً لخبر العادل، فإذا تعارض الخبران فإن قلنا بلزوم العمل على طبق كلّ منهما في هذا الحال أيضاً فهو تكليف بما لا يطاق، وإن قلنا بأنّا متعيّدون بصدورهما لا بالعمل بهما، فنطرح كليهما عملاً فهذا التعيّد بلا- طائل، وإن قلنا بتساقطهما ففساده أظهر من سابقه، لأنّ حجّيتهما بمقتضى دليل اعتبارهما ثمّ تساقطهما صدوراً ودلالة، لا تعقل، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما، لأنّه مقتضى حجّيتهما وعدم إمكان العمل بكليهما.

وأما على الإطلاق الذاتى - الذى نحن نقول به - فيمكن أن يقال بأنّ مقتضى القاعده هو التخيير أيضاً، لا التساقط، لأنّ التصرف فى دليل الاعتبار لا بدّ من أن يتقدّر بقدر الحاجه والضروره (1)، فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن دليل الاعتبار بالنسبه إلى حال التعارض مطلقاً حتّى تصير النتيجة عدم حجّيه كلا المتعارضين أو رفع اليد عن كلّ منهما حال الإتيان بالآخر، كان الثانى أولى، ونتيجته هى التخيير، كما فى باب التزاحم.

الفرق بين بابى التزاحم والتعارض

ولكن يرد عليه أنّ التكليف فى باب التزاحم نفسى بالنسبه إلى كلا- المتزاحمين، فإذا قال: «أنقذ الغريق» كان نفس إنقاذ كلّ غريق ذا مصلحه ملزمه، والعقل يحكم عند التزاحم بالتخيير.

ص: ٤٥٨

١- (١) فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها. م ح - ى.

بخلاف المقام، فإنّ وجوب تصديق كلّ عادل ليس نفسياً، بل طريقيّاً مجعولاً لأجل كشف خبر العادل عن الواقع، ولا يعقل في الخبرين المتعارضين أن يكون كلّ منهما طريقاً إلى الواقع حتّى نقول بالتخيير بينهما قياساً على باب التراحم.

نعم، لو كان لنا طريقان وعلما بوصول كلّ منهما إلى المقصد يحكم العقل بالتخيير بينهما في الذهاب إلى المقصد، بخلاف المقام الذي نعلم بعدم وصول أحدهما إلى المقصد بل بتبعيده عنه أحياناً، كما إذا كان مفاد أحد المتعارضين هو الوجوب ومفاد الآخر هو الحرمة، فحينئذٍ نحن نعلم بأنّ أحدهما مبعّد عن الواقع، كما إذا كان لنا طريقان: أحدهما واصل إلى المقصد، والآخر موقع في البئر، فلا معنى لحكم العقل بالتخيير حينئذٍ.

فلا بدّ من القول بالتساقط.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ القاعده العقليّه هي التساقط، سواء قلنا بكون الدليل على حجّيه خبر الواحد بناء العقلاء كما هو الحقّ، أو الأدلّه اللفظيّه، لأنّها على تقدير تماميّتها تدلّ على الحجّيه بالإطلاق الذاتى، ومقتضاه هو التساقط كما عرفت آنفاً.

هذا كلّه على الطريقيّه.

وأما السببيّه فلا فائده في البحث بناءً عليها، لكونها مجرد فرض مخالف للواقع.

ثمّ لا- إشكال في أنّ الشهره الفتوائيه على خلاف القاعده العقليّه، فإنّ المشهور قالوا بالتخيير بين المتكافئين، بل ادّعى عليه الإجماع.

ص: ٤٥٩

لكنّ الإجماع المنقول ليس بحجّه كما ثبت في محلّه (١)، على أنّ مدرك المجمعين هو الأخبار الدالّة على التخيير، فليس لنا في المسأله إجماع بما هو إجماع.

البحث الثاني: في مقتضى الأخبار الوارده في المتكافئين

فلنشرع في مقتضى أخبار المسأله، فنقول:

الروايات الوارده في المتعارضين المتكافئين الدالّه على التخيير فقد ادّعى الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله تواترها (٢).

نقد كلام الشيخ في دعوى تواتر أحاديث التخيير

وفيه: أنّ أخبار التخيير لا تزيد على سبعة (٣)، فأين التواتر؟!

وحيث إنّ بعضها ضعيف سنداً وبعضها دلالةً يشكل طرح القاعده والعمل بها لولا انجبارها بفتوى المشهور.

ثمّ إنّ أحاديث المتكافئين على طائفتين: فإنّ بعضها يدلّ على التخيير وبعضها على التوقّف، وأخبار التوقّف أيضاً لا تزيد على أربعة (٤).

وكلّ منهما على قسمين: لأنّ ما يدلّ على التخيير بعضها مطلق وبعضها مقيد بزمن حضور الإمام عليه السلام، وهكذا أخبار التوقّف، فجميع الأخبار الوارده في المقام على طوائف أربع.

ص: ٤٦٠

١- (١) راجع ص ٢٦٠ من الجزء الرابع.

٢- (٢) راجع فرائد الأصول ٣٩:٤.

٣- (٣) راجع وسائل الشيعه ١٠٦:٢٧-١٢٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ومستدرك الوسائل ٣٠٢:١٧-٣٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، حتّى يتّضح لك الأمر. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) المصدر نفسه.

وحيث إنها في نفسها تكون متعارضة فلا بد من رفع التعارض عنها ابتداءً ليتضح حكم الخبرين المتكافئين بمقتضاها.

نظريته المحقق النائيني رحمه الله في رفع المعارضه عن أخبار الباب

قال المحقق النائيني رحمه الله: لا معارضه بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ عليه مقيّداً بزمن الحضور، وكذا لا معارضه بين ما دلّ على التوقّف مطلقاً وبين ما دلّ عليه مقيّداً بزمن الحضور، لأنّ المقيّد لا يكون له مفهوم حتّى يعارض به المطلق، بل لا مفهوم عندنا للشرط، فضلاً عن اللقب.

فالمعارضه إنّما تكون بين ما دلّ على التخيير في زمن الحضور وبين ما دلّ على التوقّف كذلك، وهكذا بين التخيير المطلق وبين التوقّف كذلك.

والتعارض في الأولين تعارض على نحو التباين، لكن لا ثمره عمليّه في البحث عنه بالنسبه إلى زماننا هذا.

فلا بد من تمحّض البحث في رفع التعارض بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقّف كذلك، فنقول:

إنّ التعارض بينهما إنّما يكون ابتداءً بنحو العموم من وجه، لكنّه ينقلب إلى العموم والخصوص المطلق، لأنّ أخبار التخيير مطلقاً تخصّص بأخبار التوقّف في زمن الحضور، فيصير مفادها التخيير في زمن الغيبه، فتكون أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على التوقّف مطلقاً، فتخصّصه وتصير النتيجة هي التخيير في زمن الغيبه، وبهذا ارتفعت المعارضه بين الأخبار العلاجيّه الوارده في المتكافئين (1).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في رفع التعارض عن أحاديث التخيير والتوقّف.

ص: ٤٦١

وفيه أولاً: أنا لم نتصوّر العموم من وجه بين الأخبار الدالّة على التخيير المطلق والدالّة على التوقّف كذلك، ولم يوضّح هو أيضاً كيفيّة العموم من وجه.

وثانياً: لو أمكن رفع التعارض بما ذهب إليه لأمكن بعكسه أيضاً، بأن نجعل ما دلّ على التخيير في زمن الحضور مخصّصاً للأخبار الدالّة على التوقّف المطلق، فتصير أخصّ من الأخبار الدالّة على التخيير المطلق، فتخصّصها وتكون النتيجة هي التوقّف في زمان الغيبة.

وثالثاً: الأخبار على طوائف أربع كما عرفت آنفاً، ولا يجوز أخذ ثلاث طوائف منها وملاحظه النسبه بينها وطرح الطائفة الرابعه، بل لابدّ من ملاحظه النسبه بين جميعها.

وبتقريب آخر: إنّ الأخبار الدالّة على التوقّف في زمن الحضور معارضه بالأخبار الدالّة على التخيير كذلك بنحو التباين - كما اعترف به هو رحمه الله أيضاً - ولا يجوز جعل أحد المتعارضين مخصّصاً للعامّ وطرح الآخر كما إذا لم يكن أصلاً، ألا ترى أنّه إذا ورد: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم زيداً العالم» و «أكرم زيداً العالم» لا يجوز تخصيص العامّ بالخاصّ الأوّل؟ لأنّه معارض بالخاصّ الثانی، والمقام كذلك طابق النعل بالنعل.

وبالجملة: لا يمكن الالتزام بانقلاب النسبه بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقّف كذلك بواسطه تخصيص الأوّل بمخصّص مبتلى بمعارض مثله.

فما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله في الجمع بين الأخبار غير صحيح.

وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله فى الجمع بينها إلى حمل أخبار التوقف على صورته التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام وأخبار التخيير على صورته عدم التمكن منه (١).

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله فى الجمع بين روايات الباب

أقول: إن أراد به ما يشابه مقاله المحقق النائنى رحمه الله من تخصيص أخبار التخيير ببعض أخبار التوقف حتى تنقلب النسبه، ففيه: ما تقدّم من الإشكال على مقاله النائنى رحمه الله.

وإن أراد به جمعاً عرفياً، ففيه: أنه جمع تبرّعى (٢) غير مقبول عند العقلاء، فإن الجمع المقبول عندهم إنما هو فيما إذا لم يتحقق التعارض عندهم، كما فى العموم والخصوص المطلق الواردين فى مقام التقنين، فإنهما وإن كانا متعارضين عقلاً، إلا أن العرف لا يراهما متعارضين. هذا أولاً.

وثانياً: أن المراد من التمكن إمّا أن يكون التمكن الفعلى فى حال حضور الواقعه ووقت العمل بها، بأن يكون الإمام عليه السلام حاضراً فى البلد مثلاً، فهو يستلزم اختصاص أخبار التوقف بموارد نادره، لأن الإمام عليه السلام إن كان فى المدينه الطيبه مثلاً فأهلها مأمورون بالتوقف بمقتضى أخباره، وسائر المسلمين كلهم مخيرون فى الأخذ بما شأؤوا من المتعارضين بمقتضى أخبار التخيير.

وإما أن يكون المراد به التمكن ولو فى المستقبل فى مقابل عدم التمكن مطلقاً،

ص: ٤٦٣

١- (١) فرائد الأصول ٤: ٤٠.

٢- (٢) الجمع التبرّعى: هو الجمع بلا وجه وشاهد. م ح - ى.

فهو يستلزم العكس - أعنى اختصاص أخبار التخيير بموارد نادره - إذ من لا يتمكّن من الوصول إليه عليه السلام ولو بطىّ طريق بعيد نادر جداً.

على أنّ السائل فى كثير من أخبار التخيير كان متمكناً من الوصول إلى الإمام عليه السلام وسأل عن المتعارضين لعمل نفسه وتشخيص وظيفته، فكيف أجاب عليه السلام بالتخيير الذى هو وظيفه غيره؟! وهل هذا إلماخروج مورد الروايه عن تحتها؟! والمورد وإن لم يكن مخصّصاً، إلّا أنّ خروجه أيضاً لا يجوز، لكونه هو القدر المتيقّن من الروايه.

نظريّه المحقّق الحائرى رحمه الله فى الجمع بين هذه الأحاديث

وذهب المحقّق المؤسّس الحائرى اليزدى رحمه الله فى كتاب الدرر إلى حمل أخبار التوقّف على الإفتاء، وأخبار التخيير على العمل (١).

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّه أيضاً جمع تبرّعى لا- شاهد له فى الأخبار، بل بعض أخبار التوقّف نصّ فى مقام العمل، كقوله عليه السلام فى خبر سماعه: «لا تعمل بواحد منهما» (٢) وبعضها ظاهر فيه، كقوله عليه السلام فى ذيل مقبوله عمر بن حنظله: «إذا كان ذلك (٣) فأرجئه حتّى تلقى إمامك» (٤) فإنّ الإرجاء تأخير الأخذ بالخبرين، وظاهره ترك العمل بهما.

ص: ٤٦٤

١- (١) درر الفوائد: ٦٥٦.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٢٢: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢.

٣- (٣) أى: إذا تكافأ الخبران من جميع الجهات. م ح - ي.

٤- (٤) وسائل الشيعة ١٠٧: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

ولهم وجوه آخر في الجمع نقلها المجلسي رحمه الله في مرآة العقول (١):

منها: حمل أخبار التخيير على العبادات، والتوقف على المعاملات.

ومنها: حمل أخبار التخيير على حقوق الله، والتوقف على حقوق الناس.

ولعل وجهه ورود المقبوله في مورد المنازعه في دين أو ميراث، وهو حق مالي من حقوق الناس.

وفيه: أن المورد لا يكون مخصصاً.

ويؤيده أنه لو كان التوقف في المقبوله مخصوصاً بالأموال المائيه لكان المرجحات المذكوره فيها قبل الأمر بالتوقف والإرجاء (٢).
أيضاً مخصوصه بالخبرين المتعارضين الواردين في المال، ولم يتفوه به أحد.

ومنها: حمل أخبار التخيير على التعارض بنحو التناقض، فإن المكلف

ص: ٤٦٥

١- (١) قال رحمه الله في مرآة العقول ٢١٨:١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ذيل الحديث ٧: ثم اعلم أنه يمكن رفع الاختلاف الذي يترائي بين الخبرين بوجوه قد أومأنا إلى بعضها: الأول: أن يكون الإرجاء في الحكم والفتوى، والتخيير في العمل. الثاني: أن يكون الإرجاء فيما إذا أمكن الوصول إلى الإمام عليه السلام، والتخيير فيما إذا لم يمكن، كهذا الزمان. الثالث: أن يكون الإرجاء في المعاملات، والتخيير في العبادات. الرابع: أن يخص الإرجاء بما يمكن الإرجاء فيه، بأن لا يكون مضطراً إلى العمل بأحدهما، والتخيير بما إذا لم يكن له بد من العمل بأحدهما. الخامس: أن يحمل الإرجاء على الاستحباب، والتخيير على الجواز، إنتهى كلامه. أقول: أراد ب «الخبرين»: أ - ما رواه الكليني في الكافي ٦٦:١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ٧، بإسناده عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعه حتى يلقاه». ب - قوله في ذيله: وفي روايه اخرى: «بأيتهما أخذت من باب التسليم وسعك». م ح - ي.

٢- (٢) الإرجاء: تأخير العمل بأحد المتعارضين. م ح - ي.

حينئذٍ يضطرُّ إلى اختيار أحد طرفي النقيض، لاستحاله ارتفاع النقيضين، وأخبار التوقّف على غيره من الموارد التي لا يكون مضطراً إلى العمل بأحدهما.

وهذه الوجوه الثلاثة أيضاً تبرّعه لا شاهد لها.

الحقّ في الجمع بين أخبار التخيير والتوقّف

والحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في الجمع بينهما، وهو أنّ أخبار التخيير نصّ في جواز الأخذ بأحدهما، وأخبار التوقّف ظاهره في وجوب الإرجاء وحرمة العمل بهما، ومقتضى القاعده حمل روايات التوقّف على رجحانه ومرجوحته العمل والأخذ بأخبار التخيير الدالّه على جواز العمل بأحدهما.

بل يمكن أن يقال: إنّ قوله عليه السلام في ذيل المقبوله: «أرجئه حتّى تلقى إمامك» أمر إرشادي، لا مولوي، لأنّه معلّل بقوله عليه السلام: «فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» ومسبوق بقوله عليه السلام: «إنّما الأمور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم»(١).

فإنّ التعليل المذكور وتثليث الأمور إلى آخره ظاهران في أنّ الأمر بالإرجاء إرشاد إلى ما هو أصلح بحال المكلف، لأنّه بالوقوف عند الشبهه

ص: ٤٤٤

١- (١) الكافي ١: ٤٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

يتخلص عن الاقتحام في الهلكه (١).

هذا حاصل كلام سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» في المقام، وهو صحيح متين.

جمع آخر بين أحاديث الباب ونقده

وذهب بعضهم إلى الجمع بينهما بحمل أخبار التخيير على التخيير في المستحبات والمكروهات، وحمل أخبار التوقف على التوقف في الواجبات والمحرمات، فإذا دلّ أحد الخبرين على الاستحباب أو الكراهه والآخر على نفيه أو دلّ أحدهما على الاستحباب والآخر على الكراهه نختار أحدهما ونعمل به، وإذا دلّ أحدهما على الوجوب أو الحرمة والآخر على عدمه أو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة فلا بدّ من التوقف.

واستدلّ عليه بروايه الميثمي، والمناسب نقل هذه الروايه الشريفه بطولها حتّى يتضح بطلان هذه الدعوى.

ففي عيون الأخبار عن أبيه ومحمد بن الحسن بن الوليد جميعاً عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي أنّه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد، فقال عليه السلام: «إنّ الله حرّم حراماً وأحلّ حلالاً وفرض فرائض، فما جاء في تحليل ما حرّم الله أو في تحريم ما أحلّ الله أو دفع فريضه في كتاب الله رسمها (٢) بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك ما لا يسع الأخذ به، لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن ليحرّم ما أحلّ الله

ص: ٤٦٧

١- (١) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٥٣.

٢- (٢) أي وضعها. منه مدّ ظلّه.

ولا ليحلل ما حرّم الله ولا ليغيّر فرائض الله وأحكامه، كان في ذلك كلّه متّبعاً مسلماً مؤدّياً عن الله، وذلك قول الله: «إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيْكُمْ فَكَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُتَّبِعًا لِلَّهِ مُؤَدِّيًا عَنِ اللَّهِ مَا أَمَرَهُ بِهِ مِنْ تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ» (١).

قلت: فإنّه يرد عنكم الحديث في الشئ عن رسول الله صلى الله عليه وآله ممّا ليس في الكتاب وهو في السنّه ثم يرد خلافه، فقال: كذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أشياء نهى حرام، فوافق في ذلك نهيه نهى الله، وأمر بأشياء، فصار ذلك الأمر واجباً لازماً كعدل فرائض الله، فوافق في ذلك أمره أمر الله، فما جاء في النهي عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به، لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله إلّا لعلّه خوف ضروره، فأما أن نستحلّ ما حرّم رسول الله صلى الله عليه وآله أو نحرّم ما استحلّ رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يكون ذلك أبداً، لأننا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله تابعاً لأمر ربّه مسلماً له، وقال الله عزّ وجلّ: «مَاءٌ آتَل - كُمْ الرِّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَلَ - كُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (٢).

وإنّ الله نهى عن أشياء ليس نهى حرام، بل إعافه (٣) وكرهه، وأمر بأشياء ليس بأمر فرض ولا واجب، بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول، فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى إعافه أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخصه فيه، إذا ورد عليكم عنّا الخبر (٤) فيه باتّفاق

ص: ٤٤٨

١- (١) الأنعام: ٥٠.

٢- (٢) الحشر: ٧.

٣- (٣) عاف الطعام: كرهه. م ح - ي.

٤- (٤) هكذا في الوسائل، وفي العيون: «الخبيران». م ح - ي.

يرويه من يرويه فى النهى ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما شئت وأحببت موسّع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله والردّ إليه وإلينا وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله مشرّكاً بالله العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان فى كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله، فما كان فى السنّه موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام ومأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وأمره، وما كان فى السنّه نهى إعافه أو كراهه ثمّ كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والردّ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وما لم تجدوه فى شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا- تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا»(١).

قال الصدوق رحمه الله فى ذيل هذه الروايه: كان شيخنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه سيّئ الرأى فى محمّد بن عبد الله المسمعى راوى هذا الحديث، وإنّما أخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب، لأنّه كان فى كتاب الرحمه، وقد قرأته عليه، فلم ينكره ورواه لى.

ص: ٤٦٩

١- (١) وسائل الشيعه ١١٣: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢١، وعيون أخبار الرضا ٢: ٢٠، الباب ٣٠ فيما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المنثور، الحديث ٤٥.

وقال الشيخ الحرّفى الوسائل فى ذيلها: أقول: ذكر الصدوق أنّه نقل هذا من كتاب الرحمه لسعد بن عبد الله، وذكر فى الفقيه أنّه من الأصول والكتب التى عليها المعوّل وإليها المرجع.

وكيف كان، فهذا الخبر لا يدلّ على الجمع المتقدّم، لأنّ صدره مربوط بالترجيح بكتاب الله وسنّه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يرتبط بالمتكافئين.

وأما قوله: «وإنّ الله نهى عن أشياء ليس نهى حرام» إلى قوله: «مشرکاً بالله العظيم» فهو لا يدلّ على التخيير الظاهرى الذى نحن بصددّه، بل على التخيير الواقعى، فهو يدلّ على عدم المعارضه بين الخبر الدالّ على الاستحباب والكراهه والدالّ على الرخصه فى الترك أو الفعل.

والشاهد على هذا قوله: «أو بهما جميعاً» إذ لا يمكن الأخذ بكليهما إلّا إذا لم يكونا متعارضين.

نعم، ذيلها يدلّ على التوقّف، فهو من أخبار التوقّف، من دون أن يكون دليلاً على الجمع المتقدّم.

ولو لم نناقش فى سند هذه الروايه لكانت ردّاً على ما ذهب إليه بعض الأعلام من أنّ الدالّ على التوقّف روايتان: إحداهما: مقبوله عمر بن حنظله (١)، والأخرى: روايه سماعه (٢)، وهما مع ضعفهما سنداً متعارضان (٣).

فإنّ هذه الروايه تكون روايه ثالثه دالّه على التوقّف.

ص: ٤٧٠

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ١٠٦:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ١٢٢:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢.
 - ٣- (٣) مصباح الأصول ٤٠٤:٣.

والحاصل: أن الحق في الجمع بين الأخبار ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» من أن أخبار التخيير نصّ في جواز الأخذ بأحد المتعارضين وأخبار التوقّف ظاهره في وجوب الإرجاء وحرمة العمل بهما، ومقتضى القاعده هو الأخذ بأخبار التخيير وحمل أحاديث التوقّف على رجحانه، بل يمكن القول بكون الأمر فيها إرشادياً، لا مولوياً.

فالشهره الفتوائيه وإن كانت على خلاف القاعده الأوليه في المتكافئين كما تقدّم (1)، إلّا أنّها توافق الأخبار الوارده في المقام.

ص: ٤٧١

١- (١) تقدّم في ص ٤٥٩.

فى أن التخيير فى المسأله الأصوليه

الأول: لا- إشكال فى أن التخيير فى الأخذ بأحد الخبرين ليس من قبيل التخيير فى المسأله الفرعيه، بل فى المسأله الأصوليه، ضروره أن معناه أن المجتهد مخير عند الفتوى فى الأخذ بأحد الخبرين، لا أنه حكم من الأحكام الفرعيه، كالتخيير بين خصال الكفار.

نعم، سيجىء البحث فى أن التخيير فى الأخذ بأحد الخبرين المتكافئين هل هو مختص بالمجتهد أو يعم المقلد أيضاً.

ثم إن هاهنا إشكالاً، وهو أنه كيف يحكم العقل والعقلاء بتساقط المتكافئين والأخبار بالتخيير؟

وأجيب عنه بوجه:

أ- أن العقل والعقلاء يحكمان بتساقطهما من حيث طريقتيهما إلى الواقع وكاشفتيهما عنه ولا- يخطئهما الأخبار العلاجيّه فى ذلك، لكنّها تجعل حكماً ظاهرياً للشاكّ المتحير فى وظيفته العمليه بعد تساقطهما بحكم العقل والعقلاء، فمعنى التخيير المستفاد من الأخبار من قبيل الأصل المعول عليه لدى الشكّ فى الوظيفه.

ويشهد عليه أنّ ظاهر بعض أدلّه التخيير ذلك، فإنّ مفاده هو التوسعه في الأخذ بأحدهما في صورته عدم العلم بالواقع (1).

لكن استشكل عليه بأنّ التخيير لو كان أصلاً عملياً لما كانت مثبتات الخبر المختار حجّه، مع أنّ القائلين بالتخيير يلتزمون بحجّيتها كحجّيته مدلوله المطابقي كما لو لم يكن له معارض أصلاً، وهذا شاهد على عدم كون التخيير في المقام من قبيل الأصول العمليّة.

ب - أنّ الشارع جعل الطريقيّ في صورته التعارض زائدة على الطريقيّ التي كانت لكلّ خبر ثقة، سواء كان له معارض أم لا.

وفيه أولاً: أنّ الطريقيّ أمر ذاتي ولو كان الطريق ظنيّاً، فإنّ الطريقيّ والكاشفيّ عبارته عن حصول الظنّ بالواقع، ولا يمكن جعل الظنّ للدليل الظنيّ ولا سلبه عنه، فلا يمكن جعل الطريقيّ والكاشفيّ له، ولا سلبها عنه.

نعم، يمكن جعل الحجّية له وسلبها عنه، ولهذا يقال: إنّ الأمارات والطرق على قسمين: معتبره وغير معتبره.

وثانياً: إن أريد بجعل الطريقيّ في صورته التعارض جعلها لكلا المتعارضين فهو مستحيل، وإلّا فلم يحكم العقل والعقلاء بتساقطهما، بل حكما بوجوب الأخذ بكليهما.

وإن أريد جعلها لأحدهما المعين فهو تحكّم، لعدم تعيين علامته بها يعرف ذلك المعين، على أنّه ينافي القول بالتخيير.

ص: ٤٧٤

١- (١) مثل ما روى عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له:.... يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت». وسائل الشيعة ١٢١:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠. م ح - ي.

وإن أريد جعلها لواحد غير معين منهما فلا واقعته له، فإنّ الموجود واقعاً هذا الخبر وذاك الخبر، وليس عندنا واحد غير معين من الخبرين.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الجواب عن الإشكال

ج - قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» في حلّ الإشكال ما حاصله: ليس الحكم بالتخيير حكماً جديداً بنحو الأصل العملي أو جعل الطريقيه الثانويّه، بل هو الحكم ببقاء الحجّيه والطريقيه الذاتيه التي كانت للمتعارضين قبل التعارض، وذلك لأنّ بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة عند عدم التعارض، وبنائهم على التساقط عند التعارض، والشارع لم يردع عن بنائهم الأوّل، فهو دليل على حجّيه خبر الثقة، وردع عن بنائهم الثاني في ضمن أخبار العلاج، فيكون خبر الثقة طريقاً معتبراً عند العرف والشرع فيما إذا لم يكن له معارض، وعند الشرع فقط لو كان له معارض، وإن لم يكن حينئذٍ طريقاً عند العرف، كما أنّه لو كان لأحد المتعارضين مزيه معتبره شرعاً لوجب الأخذ به - بمقتضى أخبار الترجيح - وإن لم تكن مزيه عند العرف.

فكلّ خبر ثقة حجّه شرعاً وطريق ذاتي عنده، سواء كان له معارض أم لا، إلّا أنّه حيث لم يمكن الأخذ بكليهما عند التعارض حكم بالتخيير (1).

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في المقام.

نقد كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في حلّ الإشكال

وفيه: أنّه متين لو كان الحاكم بتساقط المتكافئين العرف فقط، فإنّ الشرع كثيراً ما ردع عن سيره العقلاء، إلّا أنّ العقل أيضاً يحكم بالتساقط، ولا يمكن

ص: ٤٧٥

للشارع أن يحكم بخلاف حكم العقل القطعي، وإلا اضطرب كثير من الاعتقادات القطعيه، ألا ترى أن ظاهر قوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّكَ» (١) تجسّمه تعالى، ولا نجعل هذه الآية ردعاً عن حكم العقل باستحاله كونه تعالى جسماً؟

وبالجملة: تساقط المتعارضين المتكافئين قاعده عقليه كما عرفت (٢)، لا عقلائيّه فقط، فلا يصحّ كلام سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» في المقام.

الحقّ في الجواب عن الإشكال

والأقرب عندي هو الجواب الأوّل، وهو أنّ مقتضى التخيير المستفاد من الأخبار من قبيل الأصل المعوّل عليه عند الشكّ في الوظيفه.

ويمكن الجواب عن الإيراد المتقدم بأنّه يمكن القول بعدم حجّيه مثبتات الخبر الذي اختير من المتعارضين مثل سائر الأصول العمليّه.

هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ الأصل العملي هو نفس التخيير لا طرفاه، فإنّ طرفيه - وهما هذا الخبر بجميع مداليه المطابقيه والالتزاميه وغيرهما، وذاك الخبر كذلك - خارجان عن الأصل، فلو كان لنفس التخيير لازم عقلي أو عادي ذو أثر شرعي لم يترتب عليه، بخلاف الخبرين المتعارضين، فإنّهما بتمام مداليهما يكونان طرفي التخيير، فكلّ منهما اختاره المجتهد كان دلالتّه الالتزاميه حجّه كدلالتّه المطابقيه.

ص: ٤٧٦

١- (١) الفجر: ٢٢.

٢- (٢) راجع ص ٤٥١-٤٥٩.

التنبية الثانى: بعد ما عرفت من أنّ التخيير إنّما هو فى المسأله الأصوليه فاعلم أنّه لا إشكال فى تخيير المجتهد.

فهل يثبت التخيير للمقلّد أيضاً - بأن يقول المجتهد: فى هذه المسأله روايتان متكافئتان، ويجوز لمن قلّدى الأخذ بأيّهما شاء، فيختار المقلّد أحدهما، سيّما إذا كان من أهل العلم - أم لا؟

ويمكن طرح البحث فى دائره أوسع بحيث يشمل جميع الأصول العمليه وإن لم يكن له ثمره عمليه إلّا فى المقام.

لا إشكال فى أنّه يجوز للمقلّد إجراء الأصول العمليه فى الشبهات الموضوعيه، فإذا علم أنّ الاستصحاب مثلاً حجّه عند مقلّده يجوز له استصحاب وضوئه، لأنّه متمكّن من تشخيص الموضوع فى الشبهات الموضوعيه.

ولا إشكال أيضاً فى أنّ تشخيص الموضوع فى الشبهات الحكميه من وظائف المجتهد، والمقلّد لا يتمكّن منه، فإنّ استصحاب وجوب صلاه الجمعه مثلاً يتوقّف على ثبوت وجوبه فى زمن المعصوم عليه السلام والشكّ فيه فى زمن الغيبه، ولا يمكن إثباتهما إلّا للمجتهد المتتبع فى روايات صلاه الجمعه، سيّما مع كثرتها واختلافها، وكذا إجراء أصاله الحليّه فى شرب التتن مثلاً يتوقّف على الفحص واليأس عن الظفر بحكمه الواقعي، وهذا ممّا لا يتمكّن منه إلّا للمجتهد.

إنّما الإشكال فى أنّه هل يجوز للمجتهد أن يقول: صلاه الجمعه كانت واجبه فى زمن الحضور ووجوبها مشكوك فيه فى هذا الزمان والاستصحاب حجّه عندى، فيأخذ المقلّد هذه الأمور منه ويجرى الاستصحاب مستقيماً، أو لا بدّ

للمجتهد من أن يفتى بوجوب صلاه الجمعة قضيه للاستصحاب، ويعمل المقلد على فتواه؟

وفى ما نحن فيه هل يجوز للمجتهد أن يقول: فى هذه المسأله خبران متعارضان متكافئان، والمكلف مخير فى الأخذ بأيهما شاء، أم لا بد له من أن يأخذ أحدهما ويفتى على طبقه، فيعمل المقلد على فتواه؟

نعم، لا- ثمره عمليه فى الاستصحاب ونحوه، كما هو ظاهر، بخلاف التخيير، فإن التخيير إن ثبت للمقلدين أيضاً فربما اختلف عملهم، إذ يمكن أن يأخذ بعضهم هذا الخبر والآخرون ذاك الخبر(1)، بخلاف ما إذا لم يثبت لهم التخيير، فإن جميعهم يعملون حينئذٍ بفتوى المجتهد، فلا يختلف عملهم.

إذا عرفت هذا فالحق أن التخيير ثابت للمقلد أيضاً، كالمجتهد، لأن اختصاص تشخيص الموضوع بالمجتهد لا يقتضى اختصاص الخطاب أيضاً به، فالخطاب فى قوله عليه السلام: «إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»(2) يعم المجتهد والمقلد، ولا دليل على اختصاصه بالمجتهد.

والحاصل: أن للمجتهد طريقتين: أحدهما: الأخذ بإحدى الرويتين والإفتاء على طبقها، الثانى: الإفتاء على التخيير فى الأخذ بإحدهما.

وهل يجوز له الإفتاء بالتخيير فى المسأله الفرعيه - بأن يقول مثلاً: «أيها المكلف أنت مخير بين الإتيان بصلاه الجمعة وبين تركها» من دون أن يعلمه بوجود الخبرين المتعارضين المتكافئين فى المسأله - أم لا؟

قيل: نعم، يجوز له ذلك.

ص: ٤٧٨

١- (١) بل قد يختلف عمل شخص واحد فى طول الزمان لو قلنا بكون التخيير استمرارياً. منه مدّ ظله.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٢٢:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.

والحقّ عندى خلافه، لأنّه يوهم تحقّق التخيير فى المسأله الفرعيّه، مع أنّ التخيير إنّما هو فى المسأله الأصوليّه، لا فى حكم الله تعالى، كما عرفت (١) فى التنبيه الأوّل.

فى أنّ التخيير بدوى أو استمرارى

التنبيه الثالث: هل التخيير بدوى أو استمرارى أو فيه تفصيل بين ما إذا قلنا باختصاص التخيير بالمجتهد، فيكون بدويّاً، وبين ثبوته للمقلّد أيضاً، فيكون استمراريّاً؟

وليعلم أنّ المحتاج إلى الإثبات هنا إنّما هو كونه استمراريّاً، وأمّا ثبوت التخيير بدويّاً فلا يحتاج إلى مزيد من أصل أدلّه التخيير كما هو واضح.

والذى يمكن الاستدلال به على الاستمرار اثنان: نفس أدلّه التخيير، واستصحابه.

مناقشه الشيخ رحمه الله فى دلاله أحاديث التخيير على استمراره

واستشكل الشيخ الأعظم رحمه الله على الأوّل بعدم تحقّق الإطلاق فى أدلّه التخيير، لأنّها فى مقام بيان أصل التخيير، لا كيفيته. وتوضيح كلامه: أنّ السؤال عن كيفيّة التخيير إنّما هو فى طول السؤال عن أصله، فإنّ للمكلّف شكّين: أحدهما: الشكّ فى وظيفته عند مجيء الخبرين المتعادلين، وثانيهما: الشكّ فى خصوصيّاتها بعد تعيين أصل الوظيفة من كون التخيير فى الأخذ بأحدهما بدويّاً أو استمراريّاً، ولا إشكال فى أنّ السائل فى

ص: ٤٧٩

أدله التخيير كان شاكاً في أصل الوظيفة وأنه لدى تعارض الخبرين المتعادلين ما ذا يصنع؟ فإذا اجيب بأنه مخير في الأخذ بأحدهما ينشأ له شك آخر في كفيته التخيير وأنه دائمى أم لا؟ وهذا موضوع آخر وشك ثانٍ مسكوت عنه في أدله التخيير سؤالاً وجواباً.

وبالجملة: تكون روايات التخيير في مقام بيان أصل الوظيفة، لا كفيته(1).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام.

نقد كلام الشيخ رحمه الله من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ في روايات التخيير خبرين يستفاد منهما استمرار التخيير:

أحدهما: ما روى مرسلًا عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت:

يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقه بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»(2) فإنّه عليه السلام جعل موضوع التوسع والتخيير عدم العلم بحقيته أحدهما، ومعلوم أنّ المكلف بعد الأخذ بأحدهما أيضاً لا يعلم الحقّ منهما، إذ لا يعقل أن يُعدم الحكم موضوع نفسه(3).

ص: ٤٨٠

١- (١) فرائد الأصول ٤: ٤٣.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

٣- (٣) توضيحه: أنّ تكرار عدم العلم في كلام الإمام عليه السلام بعد كونه مذكوراً في كلام السائل دليل على أنّه تمام الموضوع للحكم بالتخيير، إذ لو لم يكن ذكره لهذه العناية لاكتفى بذكره في كلام السائل ولم يكرره هو عليه السلام، فسؤال السائل وإن كان من جهة الشكّ في أصل الوظيفة، إلّا أنّ الجواب بإطلاقه يشتمل على الوظيفة وعلى كفيته. وهذا على ما ذهبنا إليه من كون التخيير المستفاد من أخبار العلاج من قبيل الأصل العملي، واضح، لأنّ موضوع الأصول العمليّة كلّها عدم العلم والتخيير في الحكم الواقعي، ولا ريب في أنّ المكلف بعد الأخذ بإحدى الروايتين أيضاً لا يعلم الواقع. وهكذا على ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» من أنّ التخيير في كلام الشارع تخطئه لبناء العقلاء على تساقط المتعارضين وحكم بالتخيير عند عدم العلم، فإنّ المكلف بعد الأخذ بأحدهما في الواقع الأولى غير عالم أيضاً بأنّ أيّهما حقّ، وهو موضوع التوسع والتخيير في روايه الحسن بن الجهم. فاستفاده الاستمرار واضح على المذهبين، وإن كانت على مذهبنا أوضح. منه مدّ ظلّه.

الثانى: ما روى مرسلأً أيضاً عن الحارث بن المغيرة، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقه فموسع عليك حتى ترى القائم (١)، فترد إليه» (٢).

هذه الرواية أضعف من روايه الحسن بن الجهم من وجه وأقوى منها من وجه آخر:

أما أضعفيتها: فلأنها لا تكون نصاً في الخبرين المتعارضين، لكن قوله:

«كلهم ثقه» يدل على تعدد الرواية وتعارضها، أما التعدد فلأن لفظ «كلهم» يدل على تعدد الرواه وتعددهم يدل على كون الرواية أكثر من واحده، وأما التعارض فلأنه لو لم تكونا متعارضتين لم يكن بينهما ربط، فلم يعقل الحكم بالتوسعه فى الروايتين اللتين لا ربط بينهما.

ويدل عليه أيضاً قوله عليه السلام: «فموسع عليك»، لأن الحديث إن كان واحداً أو متعدداً غير متعارض لم يكن الأخذ بها موجباً للتوسعه، بل للتضييق، لكونها مشتملة على الأحكام التى فى العمل بها كلفه ومشقه على العبد، بخلاف ما إذا كانت روايتين متعارضتين: إحداهما تثبت التكليف، والأخرى تنفيه، فإن التوسعه فيهما بالأخذ بإحدهما معقوله.

ص: ٤٨١

١- (١) المراد ب «القائم» فى هذه الرواية: القائم بأمر الله، فهو يعم كل إمام معصوم، ولا يختص بالمهدى «عجل الله تعالى فرجه». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٢٢:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤١.

وأما أقوايتها: فلأن الغاية المذكورة فيها رؤيه الإمام، وهو كالصريح في استمرار التخيير، بخلاف روايه الحسن بن الجهم، فإن الاستمرار فيها إنما هو يستفاد من الإطلاق.

فلا يصغى إلى احتمال كون التوسع إلى لقائه عليه السلام في روايه الحارث بن المغيرة والتوسع ما لم يعلم في روايه ابن الجهم هي التوسع في الأخذ ابتداءً لا بعد الأخذ، لكن نفى هذا الاحتمال في الأولى بالنص وفي الثانية بالإطلاق (1).

هذا حاصل ما أفاده الإمام «مدّ ظله» مع توضيح منّا في المقام.

ولو قلنا بعدم دلالة أخبار التخيير على استمراره فهل يجرى استصحابه أم لا؟

مناقشه الشيخ رحمه الله في جريان استصحاب التخيير ونقدها

استشكل الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فيه بدعوى تغيير الموضوع، لأنّ الثابت سابقاً ثبوت التخيير لمن لم يختر، فإثباته لمن اختار إثبات للحكم في غير موضعه الأوّل (2).

أقول: تارة: يفرض كون الموضوع في أدله التخيير هو ذات المكلف إذا لم يعلم الحقّ، كما هو مفاد روايه ابن الجهم، فإنّ ظاهرها أنّ الحكم بالتوسع لذات المكلف، وعدم العلم بالحقّ واسطه لثبوت الحكم له، وأخرى: كونه غير العالم بالحقّ بوصفه العنوانى، وثالثه: كونه عنوان المتخيّر في وظيفته، ورابعه:

كونه عنوان من لم يختر لأحدهما (3) كما قال الشيخ رحمه الله.

ص: ٤٨٢

١- (١) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٦٠.

٢- (٢) فرائد الأصول ٤: ٤٤.

٣- (٣) هذا الاحتمال الرابع أضعف الاحتمالات. منه مدّ ظله.

والتحقيق جريان الاستصحاب في جميع الصور، أمّا في الصورتين الأوليين فواضح، لبقاء الموضوع فيهما قطعاً، أمّا إذا كان ذات المكلف - كما هو الحقّ - فمعلوم، وأمّا إذا كان عنوان «غير العالم بأنّ أيّهما حقّ» فلائذ الأخذ بأحدهما لا يجعله عالمًا بحقّيه أحدهما.

وأما في الصورتين الأخيرتين فلائذ عنوان «المتحير» أو «الذي لم يختر» وإن كانا بحسب المفهوم الكليّ مخالفاً لعنوان مقابلهما (1) ، لكن مصداقهما إذا وجدا في الخارج وصدق عليهما العنوانان يثبت لهما الحكم، فإذا زال العنوان بقي الموضوع قطعاً، لأنّ المكلف الموجود في الخارج إذا زال عنه عنوان «المتحير» أو عنوان «من لم يختر لأحدهما» لا- ينقلب عمّا هو عليه عرفاً، فيكون إثبات حكم التخيير له بالاستصحاب إبقاء للحكم السابق، لا إسراء من موضوع إلى موضوع آخر.

وبعبارة أخرى: الموضوع في القضية المتيقّنه والمشكوكه هو المكلف الخارجي، لا- العنوان الكليّ المأخوذ في الأخبار، فيتحد القضيتان، لأنّنا نقول:

هذا المكلف الموجود في الخارج كان مخيراً، والآن نشكّ في بقاء تخييره، فيستصحب.

نعم، عنوان «التحير» و «عدم الاختيار» كان سبباً لثبوت الحكم في القضية المتيقّنه، كما أنّ زوالهما سبب لتحقّق الشكّ في بقاء الحكم، وهذا الشكّ ناشٍ عن الشكّ في أنّ التحير وعدم الاختيار هل هما مؤثّران في حدوث الحكم فقط أو في حدوثه وبقائه، فيستصحب التخيير ويكشف عن كونهما مؤثّرين

ص: ٤٨٣

١- (١) والثابت بعد الاختيار هو العنوان المقابل، إذ التحير بعد الاختيار تبدل إلى عدم التحير، وعدم الاختيار إلى الاختيار. م ح -

ي.

حدوثاً فقط.

كما أنّ الماء إذا زال تغيّره من قبل نفسه، فشككنا في بقاء نجاسته - وكان هذا الشكّ ناشئاً عن الشكّ في أنّ التغيّر هل كان مؤثراً في حدوث الحكم بالنجاسة فقط أو فيه وفي البقاء - يستصحب النجاسة ويكشف عن كون التغيّر مؤثراً حدوثاً فقط.

فالحاصل: أنّ استصحاب التخيير جارٍ على جميع الصور الأربع، لاتّحاد القضية المتيقّنه مع المشكوكه.

فالتخيير في المقام استمرارى، لإطلاق أدلّته، وعلى فرض عدم تحقّق الإطلاق، لأجل الاستصحاب.

عدم شمول الأخبار العلاجيّه لاختلاف النسخ

التنبية الرابع: قد عرفت أنّه ورد في الخبر: «يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ»^(١).

لكنّ الظاهر عدم كون التعدّد في الراوى دخيلاً في الموضوع، كما أنّ الرجوليّه لا دخل لها فيه، بل تمام الموضوع وجود الخبرين المتعارضين، سواء رواهما رجلان أو رجل واحد.

والشاهد على هذا أنّ أخبار التخيير وردت في مورد حكم العقلاء بالتساقط، ولا ريب في أنّ العقلاء كما يحكمون بالتساقط في مورد تعدّد الراوى كذلك يحكمون به في مورد وحدته.

والتعبير بـ «يجيئنا الرجلان» إنّما هو لأنّ الغالب في الخبرين المتعارضين

ص: ٤٨٤

١- (١) تقدّم نقل هذا الخبر في ص ٤٨٠.

فعلى هذا كما يشمل أخبار التخيير الخبرين المتعارضين الممتازين فى جميع سلسله السند فكذلك يشمل الخبرين الذين كان أحد رواتهما أو جميعهم متحداً، كما إذا حدّثنا الكلينى مثلاً عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره، عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال: «تجب صلاه الجمعة» وحدّثنا الكلينى أيضاً أو غيره بهذا السند أو بسند آخر عن زراره، عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا تجب صلاه الجمعة».

نعم، لو كان الاختلاف لأجل اشتباه الناسخين والطابعين فلا مجال للتخيير، لعدم صدق الخبرين المتعارضين هاهنا، فإنّه خبر واحد وقع الخطأ فى بعض نسخ نقله.

فعلى هذا إن علمنا أنّ الاختلاف ناشٍ من اختلاف نسخ الكتاب فلا مجال للتمسك بالأخبار العلاجيّه الوارده حول المتعارضين، ونتمسك بها فيما إذا علمنا أنّه من قبيل الحديثين المختلفين.

وإن شككنا واحتملنا كلا الوجهين فللجوامع الأوّليه حكم غير ما للجوامع المتأخّره.

توضيح ذلك: أنّ الظاهر أنّ الاختلاف الواقع فى نقل القدماء عن الجوامع الأوّليه - ككتاب الحسين بن سعيد الأهوازى - من قبيل اختلاف الحديثين، إلّا إذا احرز كونه لأجل اشتباه الناسخين، فلو روى الشيخ رحمه الله بسنده عن كتاب الحسين بن سعيد عن أبى الحسن الرضا عليه السلام أنّه قال: «تجب صلاه الجمعة» وروى الصدوق رحمه الله أيضاً بسنده عن كتابه عنه عليه السلام أنّه قال: «لا تجب صلاه الجمعة» لكانا من مصاديق الحديثين المختلفين، إلّا إذا احرزنا أنّ

الاختلاف ناشٍ من اختلاف نسخ كتاب الحسين بن سعيد.

وذلك لأنّ بناء السلف - ومنهم المشايخ الثلاثة أرباب الكتب الأربعة - كان على قراءة الأحاديث على المشايخ أو السماع منهم، لا مجرد الأخذ من الكتب، فما لم يحرز أنّ الاختلاف ناشٍ من اشتباه النسخ فالظاهر أنّه من قبيل اختلاف الحديثين، فيجرى فيهما التخيير.

بخلاف الاختلاف الواقع في الجوامع المتأخّره - كالكتب الأربعة - فإنّه إنّما هو لأجل اختلاف النسخ ويندرج في أخبار العلاج، إلّا إذا حرز كونه من اختلاف الحديثين لا اشتباه النسخ.

وذلك لأنّ بناء المتأخّرين على أخذ الأحاديث من الكتب، وقلّ جدّاً من روى قرائه أو سماعاً.

هذا تمام الكلام في المتكافئين.

ص: ٤٨٦

فى المتعارضين المتفاضلين ومقتضى أخبار العلاج فيهما

المقام الثانى: فيما إذا كان لأحد الخبرين مزيه

وفيه أيضاً بحثان:

القاعده العقلية فى المتعارضين المتفاضلين

البحث الأول: فى مقتضى القاعده العقلية فيهما مع قطع النظر عن أخبار الترجيح:

وليعلم أنّ الكلام فى المقام بعد الفراغ عن لزوم الخروج عن الأصل الأولى الحاكم بالتساقط بواسطة الإجماع أو الأخبار الواردة فى المتكافئين كما تقدم (١).

وليعلم أيضاً أنّ البحث مبنى على القول بكون حجّيه الأمارات من باب الطريقيه، لعدم فائده فى البحث بناءً على السببيه، لكونها مجرد فرض مخالف للواقع.

فنقول: لو كان لأحد الخبرين المتعارضين مزيه أو احتمال مزيه فهل مقتضى الأصل وجوب الأخذ بأحد المتعارضين على سبيل التخيير أو الأخذ بذى المزيه على سبيل التعيين؟

والحقّ أنّ المسأله - بناءً على ما ذهبنا إليه من كون أخبار التخيير بصدد

ص: ٤٨٧

١- (١) تقدم فى ص ٤٥٩-٤٧١.

بيان الوظيفة للشاكِّ بنحو الأصل العملى - من مصاديق دوران الأمر بين التعيين والتخير، ومحلّ الكلام فيه هو مبحث الاشتغال(١).

وأما بناءً على كون أخبار التخير بصدد جعل الطريقيه للمتعارضين فلا بدّ من الأخذ بذى المزيه أو ما فيه احتمال المزيه، لكونه مقطوع الطريقيه والحجّيه، والآخر مشكوك الطريقيه والحجّيه، وذلك لأننا نشكّ فى أنّ أخبار التخير هل جعلت الطريقيه لكليهما كما فى المتكافئين أو لخصوص ذى المزيه، فذوالمزيه حجّه قطعاً، وحجّيه غيره مشكوكه، والشكّ فى الحجّيه مساوق للقطع بعدم الحجّيه، إذ الحجّه إنّما هى شىء يصحّ احتجاج المولى به على العبد وبالعكس، ومشكوك الحجّيه لا يكون كذلك، فمقتضى القاعده على هذا لزوم الأخذ بذى المزيه أو ما فيه احتمالها.

فضيه الأخبار العلاجيّه فى المقام

البحث الثانى: فى مقتضى أخبار العلاج فى المقام، وهو من أهمّ المسائل الأصوليه.

ويتمّ البحث فيه فى ضمن امور ثلاثه:

أ - فى دلالة أخبار العلاج على وجوب الأخذ بذى المزيه.

ب - فى تعداد المرجّحات.

ج - فى كيفيه ترتيبها.

فنقول: قد استشكل على تماميه دلالة هذه الأخبار على وجوب الأخذ بذى المزيه تارة: بأنّها وإن كانت ظاهره فى الوجوب، إلّا أنّ الأخبار الوارده

ص: ٤٨٨

١- (١) تقدّمت الإشارة إلى حكمه فى ص ٢٨ من الجزء الخامس. م ح - ى.

فى التخبير مع كثرتها مطلقه تشمل الخبرين المتعارضين الذين كان فى أحدهما مزيه، فالأمر دائر بين تقييد إطلاقات كثيره فى مقام البيان فى أخبار التخبير بأخبار الترجيح، وبين حمل الأوامر الوارده فى أخبار الترجيح على الاستحباب بقرينه أخبار التخبير، ولا يمكن الذهاب إلى الأول، إذ قلما يتفق أن يخلو أحد الخبرين عن إحدى المرجحات بكثرتها، لأن كون الخبرين فى جميع سلسله سندهما متساويين فى العدالة والفقاهه والورع والوثاقه وصدق الحديث ومضمونهما موافقاً للكتاب والعامه أو مخالفاً لهما ومشهوراً بين الأصحاب أو غير مشهور، نادر جداً، فتقييد أخبار التخبير بأخبار الترجيح مستلزم لحمل أخبار التخبير مع كثرتها على فرد نادر، فلا بد من حمل الأوامر الوارده فى الترجيحات على الاستحباب، حفظاً لإطلاق أخبار التخبير.

وأخرى: بأن الاختلافات الكثيره فى نفس أخبار الترجيح قرينه على أنها بصدد بيان حكم استحبابى، لا وجوبى، فإنها تختلف فى ذكر مقدار المرجحات، ففى بعضها ذكر الترجيح بمخالفه العامه فقط، وفى بعضها بموافقه الكتاب كذلك، وذكر فى بعضها مرجحات كثيره، على أن الأخبار المشتمله على المرجحات الكثيره تختلف فى المرجح الأول، ففى بعضها جعل الترجيح بالأعدليه والأفقيته أول المرجحات، وفى بعضها الآخر جعل الاشتهار بين الأصحاب أولها.

والأخبار التى هذا حالها لا تناسب الوجوب، فلا بد من حملها على الندب.

والتحقيق عدم ورود الإشكالين.

أما الإشكال الأول: فلأنّ جميع أخبار التخيير لا تزيد على سبعة كما عرفت سابقاً (١)، وقال بعض الأعلام: كلّها ضعيفه، بعضها سنداً وبعضها دلاله، فلا يجوز التمسك بواحد منها (٢).

وكلامه وإن كان منظوراً فيه عندنا، لأنّ في أخبار التخيير ما يتمّ سنداً ودلاله (٣)، إلّا أنّه لا يتجاوز عن واحد أو اثنين، فلا يلزم من تقيدهما بأخبار الترجيح حمل أخبار كثيره على فرد نادر. هذا أولاً.

وثانياً: تنحسم مادّه الإشكال بأنّه وارد لو كانت المرجّحات المربوطه بالأخبار المتعارضه كثيره كما توهم، والحقّ أنّها لا تتجاوز عن اثنين أو ثلاث، كموافقه الكتاب ومخالفه العامه، أو بضميمه الشهره الفتوائيه.

وأما سائر المرجّحات ممّا ورد في المقبوله فهي مربوطه بباب آخر غير باب تعارض الخبرين كما سيّضح (٤).

ولا ريب في أنّ تقييد أخبار التخيير بهذه القيود الثلاثه لا يستلزم حملها على فرد نادر، لأنّ كثيراً من موارد الخبرين المتعارضين يكون من قبيل المتكافئين، أعنى لا يكون بينهما ترجيح من حيث موافقه الكتاب ولا من حيث مخالفه العامه ولا من حيث موافقه الشهره، فأين الحمل على فرد نادر!؟

وأما إثبات أنّ غير هذه المرجّحات الثلاثه مربوط بباب آخر غير باب تعارض الخبرين فهو يحتاج إلى التأمّل في الخبرين المشتملين على أزيد من

ص: ٤٩٠

١- (١) راجع ص ٤٦٠.

٢- (٢) مصباح الأصول ٣: ٤٢٣.

٣- (٣) هذا ينافى ما تقدّم منه «مدّ ظلّه» في ص ٤٦٠. م ح - ي.

٤- (٤) سيّضح في ص ٤٩٥-٤٩٩.

المرجحات الثلاثة، وهما: مقبولة عمر بن حنظله ومرفوعة زراره، فنقول:

أما المقبولة: فهي ما رواه المشايخ الثلاثة في الكافي والتهذيب بأسانيدهم عن عمر بن حنظله.

البحث حول سند المقبولة

وسند الكليني إليه هكذا: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحسين، عن عمر بن حنظله.

ولا إشكال في هذا السند إلّا في عمر بن حنظله، فإنّه مجهول، لعدم ورود قده ولا مدح فيه.

والمشهور وإن عملوا بروايته هذه حتى اشتهرت بالمقبولة، إلّا أنّ انجبار ضعف السند بالشهره لا دليل عليه إلّا نفس المقبولة، فلا يمكن جبر سندها بالشهره الذي (١) دليله نفسها (٢)، لأنّه دور.

نعم، لو جبر ضعف سندها بطريق آخر لا يمكن الاعتماد عليها في انجبار ضعف سند سائر الأخبار بالشهره.

إن قلت: وإن لم يجبر ضعف سندها بتلقّي الأصحاب إيّاها بالقبول، إلّا أنّ صفوان بن يحيى من أصحاب الإجماع، فروايته عن عمر بن حنظله دليل على كونه ثقه.

قلت: لا يكون نقل أصحاب الإجماع موجباً لانجبار السند، فإنّ روايتهم

ص: ٤٩١

١- (١) تذكير الموصول لأجل كونه صفه ل «جبر» لال «الشهره». م ح - ي.

٢- (٢) الضمير يعود إلى «المقبولة». م ح - ي.

عن شخص لا تدلّ على وثاقته عندنا، وإن اشتهر ذلك في الكلمات.

والذى يهون الخطب أنّ اثنين وعشرين رجلاً يروون في الأبواب المختلفه عن عمر بن حنظله وكان هو استاذهم في الروايه مع أنّ تسعه عشر بل عشرين منهم من الثقات الأجلّاء، بل بعضهم من أصحاب الإجماع، وروايه أشخاص كثيره ثقات عن شخص واحد موجه للاطمئنان بكونه ثقّه وإن لم يذكر في كتب الرجال بمدح ولا قدح كما قال به سيّدنا الأستاذ آيه الله البروجردى نحرير فنّ الرجال في المتأخّرين.

على أنّه نقل (١) عن النجاشى أنّه قال بكون عمر بن حنظله ثقّةً.

أضف إلى ذلك أنّ الصدوق - الذى روى المقبوله في «من لا يحضره الفقيه» - قال في مقدّمه هذا الكتاب: قصدت إيراد ما افتى به وأحكم بصحّته وأعتقد فيه أنّه حجّه فيما بينى وبين ربّى (٢).

فعلى هذا لو عبّرنا عن الروايه بموثقه عمر بن حنظله بل بصحّيته مكان المقبوله لم يكن جزافاً.

فلا ينبغي الإشكال فى سندها.

البحث حول متن المقبوله

وأما متنها: فعن عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاء أيحلّ ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم فى حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت،

ص: ٤٩٢

١- (١) إنّى لم لاحظ رجال النجاشى لإثبات صحّحه هذا النقل وسقمه. منه مدّ ظله. أقول: أنا لا حظته ولم أجد فيه شيئاً يدلّ على صحّحه هذا النقل. م - ح - ي.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ١.

وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: «يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» (١).

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران [إلى] من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم (٢)؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك

ص: ٤٩٣

١- (١) النساء: ٦٠.

٢- (٢) هل المراد بالاختلاف في الحديث: الاختلاف في أصل وجوده، أو في معناه، أو أن كلا منهما استند في حكمه إلى حديث غير ما استند إليه الآخر؟ الظاهر هو الأخير. منه مدّ ظله.

من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكما (١) مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامه فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامه.

قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامه والآخر مخالفاً لهم بأى الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامه فيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟

قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكاهم وقضاتهم، فيترك، ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فأرجه (٢) حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات (٣).

ص: ٤٩٤

١- (١) قال المجلسي رحمه الله: قوله عليه السلام: «عنكما» أى الباقر والصادق عليهما السلام، وفى الفقيه: «عنكم» وهو أظهر. مرآه العقول ١: ٢٢٥، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

٢- (٢) قال المجلسي رحمه الله: قوله عليه السلام: «فأرجه»: بكسر الجيم والهاء، من «أرجيت الأمر» بالياء أو من «أرجأت الأمر» بالهمزة، وكلاهما بمعنى «أخترته» فعلى الأول حذفت الياء فى الأمر، وعلى الثانى ابدلت الهمزة ياءً ثم حذفتم، و«الهاء» ضمير راجع إلى الأخذ بأحد الخبرين. مرآه العقول ١: ٢٢٦، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

٣- (٣) الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠، ومن لا يحضره الفقيه ٣: ٨، أبواب القضايا والأحكام، باب الاتفاق على عدلين فى الحكومه، الحديث ٣٢٣٣، وتهذيب الأحكام ٦: ٢٦٢، كتاب القضايا والأحكام، باب من الزيادات فى القضايا والأحكام، الحديث ٥٢، ووسائل الشيعه ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

أقول: لا إشكال في أنّ صدر هذه الرواية ظاهر بل صريح في كون السؤال عن الشبهه الموضوعيّة، مثل تنازع زيد وعمرو بأن يقول زيد لعمرو: «إنّ لى عليك مأه درهم» وهو ينكره، ومثل أن يتنازعا في ميراث، فقال زيد: «هو لى» وقال عمرو: «بل هو لى».

ولا- يصحّ القول بأنّ السؤال عن الشبهه الحكميّة، لأنّ المرجع فيها هو الفقيه، لا- السلطان أو القاضى، سيّما أنّ الراوى فرض الرجلين المتنازعين من الأصحاب، إذ عدم صحّ رجوعهما إلى السلطان الجائر أو إلى القاضى المنصوب من قبله لأخذ الحكم الكلى معلوم، فلا مورد لسؤاله عن حلّيه رجوعهما إليهما لأخذ الفتوى والحكم الشرعى الكلى منهما.

كلام المحقّق الرشتى رحمه الله فى مدلول المقبوله

لكن ذهب الميرزا حبيب الله الرشتى رحمه الله إلى كون الرواية واردهً مورد الشبهه الحكميّة ولا ربط لها بالقضاء، لأنّ اختيار كلّ من المتخاصمين رجلاً من الأصحاب لأجل القضاوه لا يمكن إلّاعلى وجوه ثلاثه: أحدهما: أن يحكما معاً ويقولوا: حكمنا بهذا، الثانى: أن يكون الحكم أحدهما ولكن الآخر يعينه فى مقدّمات الحكم، فالأوّل يشاور الثانى ثمّ يحكم، الثالث: أن يكون أحدهما حاكماً والآخر منقّداً للحكم، فيقول الأوّل: حكمت بكذا، والثانى: أنفذت هذا الحكم، وكلّها خلاف ظاهر الرواية، فإنّ ظاهرها اختيار كلّ من المتنازعين حاكماً ليكون مستقلاً فى القضاء، وهذا غير معقول، لعدم رفع الخصومه به.

فلا بدّ من حمل الحكم فى الرواية على معناه اللغوى، وهو الفتوى، كما فى قوله تعالى: «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

الْفَسِقُونَ» (١) أى من لم يفت بما أنزل الله.

فحاصل مضمون الروايه أنّ كلّ واحد من الرجلين اختار رجلاً من المجتهدين ليفتى فيما وقع بينهما الاختلاف من حكم الله تعالى، وحيث إنّ الإفتاء كان فى ذلك الزمان بالروايات ذكر كلّ منهما فى مقام الفتوى روايه مخالفة للروايه التى ذكرها الآخر.

ثمّ ذكر قريبه اخرى على كون الروايه مربوطه بالشبهه الحكميه، وهى قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم إلخ» فإنّ المتنازعين لا صلاحيه (٢)، بل لا حقّ لهما أن ينظرا إلى مدرّك حكم القاضى، فراجع إلى وجدانك لتعلم أنّه هل يجوز لأحد من المتخاصمين بعد صدور الحكم من قبل القاضى أن يقول له: أيها القاضى ما مدرّك هذا الحكم!؟

على أنّ الحَكَمين إن صدر الحكم منهما فى زمان واحد تساقطاً، وإن تقدّم أحدهما على الآخر فالحكم ما حكم به الأوّل ولا يعتدّ - بحسب موازين باب القضاء - إلى حكم المتأخّر، فإذا كان هذا ميزان باب القضاء فما معنى النظر إلى مأخذ حكمهما عند اختلافهما فى الحكم!؟

فلا بدّ من حمل هذه الروايه من أوّلها إلى آخرها إلى باب الفتوى ونقل الروايه (٣).

هذا حاصل كلامه رحمه الله مع توضيح منّا، وعليه يكون جميع المرجّحات المذكوره فيها حتّى الأعدليّه وأمثالها من مرجّحات باب الروايه.

ص: ٤٩٤

١- (١) المائده: ٤٧.

٢- (٢) لكونهما من العوامّ غالباً، ولا تتمكّن العوامّ من النظر حول الروايات. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) بدايع الأفكار: ٤٣٥.

أقول: إنَّ المحقق الرشتي رحمه الله وإن تأمل في الروايه كمال التأمل والدقه، لكنّه رحمه الله كأن لم ينظر إلى صدرها(1)، فإنَّ حمل صدرها على الشبهه الحكميه ممّا لا يمكن، لأنَّ التحاكم إلى السلطان أو إلى القضاء إنّما هو التحاكم إلى القدره، وهو لا يتصوّر إلّا في المنازعه في الموضوعات، لأنَّ النزاع في الحكم الشرعي مرجعه إنّما هو الفقيه العالم بحكم الله، لا- السلطان والقاضي كما هو واضح.

فصدر الروايه ظاهر بل صريح في الشبهه الموضوعيه، بل لا يمكن حمله على الشبهه الحكميه، وكذا لسائر فقرات الحديث إلى قوله: «لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» ظهور قويّ في أنّ الحكم بمعنى القضاء ورفع الخصومه.

فلا ريب في أنّ الترجيح بالأعدليه(2) وأمثالها في المقبوله مربوط بحكم الحاكمين لا بفتوى الفقيهيين أو تعارض الخبرين.

ويشهد له حديثان آخران:

أحدهما: ما رواه الصدوق بإسناده عن داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتّفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضى الحكم؟ قال: «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»(3).

ص: ٤٩٧

١- (١) قطع صاحب الوسائل رحمه الله هذه الروايه فلم يذكر صدرها، ولعل المحقق الرشتي رحمه الله أخذها من الوسائل فغفل عن صدرها الصريح في القضاء ورفع الخصومه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وهل كلّ من الأعدليه والأفقيهيّه والأصدقيه والأورعيّه مرجح مستقلّ أو مجموعها مرجح واحد؟ للبحث عنه محلّ آخر، وهو كتاب القضاء من الفقه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١١٣:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

الثانى: ما رواه الشيخ رحمه الله بإسناده عن موسى بن اكيل، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعه فى حق، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما، فاختلفا فيما حكما، قال: وكيف يخلطان؟ قال:

حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: «ينظر إلى أعدلها وأفقههما فى دين الله، فيمضى حكمه»^(١).

فإن الروايتين تدلان على نفوذ حكم الأفقه الأعلم الأورع، وعلى نفوذ حكم الأعدل الأفقه، ومضمونهما عين مضمون المقبوله، ومع ذلك لم يستدلوا بهما على الترجيح فى باب تعارض الروايتين، وليس ذلك إلا لعدم ربطهما بما نحن فيه، فكذا الحال فى المقبوله.

فالترجيح بصفات الإنسان - من الأعدليه وأمثالها - مربوط بباب القضاء وتعارض حكم الحاكمين.

ولا ملازمه بين الترجيح بصفات القاضى عند اختلاف الحكمين وبين الترجيح بصفات الراوى عند تعارض الروايتين، سيما أن بينهما فرقا واضحا، وهو أن التخيير ممكن فى باب الخبرين المتعارضين، بخلاف الحكمين المختلفين، لأن المتخاصمين لو كانا مخيرين فى الأخذ بأى حكم منهما لاختار كل منهما الحكم الذى له، ولم ترفع المنازعه، ولعله لأجل هذا ورد أخبار التخيير كلها فى الخبرين المتعارضين، ولا ترتبط أصلا بالحكمين المختلفين.

وما أفاده^(٢) المحقق الرشتى رحمه الله فى صدر كلامه من عدم إمكان حمل المقبوله على القضاء إلماعلى وجوه ثلاثه كلها خلاف الظاهر، وفى ذيله من عدم

ص: ٤٩٨

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٥.

٢- (٢) تقدم نقل كلامه فى ص ٤٩٥.

صلاحية المتخاصمين لأن ينظرا في مدرك الحكمين، لا يوجب رفع اليد عن ظهور صدر الرواية بل صراحتها في القضاء.

على أن الإشكال الثاني وارد عليه أيضاً، لعدم صلاحية المستفتى أيضاً لأن ينظر في مدرك الفتوى (1)، فهذا إشكال مشترك الورد.

على أنه لا يتصور اختلاف رجلين في حكم مسألة ثم رجوعهما إلى المجتهدين، سواء كان الرجلان مجتهدين أو مقلّدين، أما على الأول: فلعدم صحه رجوع المجتهد إلى مجتهد آخر، وأما على الثاني: فلأن المقلّد تابع لفتوى مرجعه وإن خالفه مجتهد آخر في الفتوى.

وكيف كان، ففرض ورود الإشكالات على الأخذ بظاهر المقبوله بل صريحها في مسأله القضاء لا يوجب صرفها عنه.

القول في الترجيح بالشهره

وأما الترجيح بالشهره فلا ريب في أن قوله عليه السلام - بعد فرض الراوى تساوى الخبرين في الصفات -: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك إلخ» مربوط بتعارض الخبرين، ولا بد لنا من تصوّر معنى «المجمع عليه» وأنه هل هو بمعنى الإجماع المصطلح أو بمعنى الشهره، وأن الشهره هل هى الشهره من حيث الروايه أو من حيث الفتوى، وعلى تقدير كونها شهره فتوائيه فهل هى فى مقام ترجيح حجّه على حجّه اخرى أو فى مقام تمييز الحجّه عن اللاحجّه؟

ص: ٤٩٩

١- (١) فإنّ المقلّد الذى لاحظ له من الفقاهه والاجتهاد كيف يتمكّن من النظر إلى الحديثين المتعارضين الذين نشأ من اختلافهما اختلاف فتوى المجتهدين؟! فانظر إلى وجدانك هل المقلّد المستفتى قادر على تمييز الخبر الموافق للشهره أو الكتاب أو العامه من الخبر المخالف لها؟! منه مدّ ظله.

فقول: ذهب المحقق النائيني رحمه الله وبعض الأعلام «مدّ ظله» إلى أنّ المراد ب «المجمع عليه» المجمع عليه من حيث الرواية، إلّا أنّ المحقق النائيني ذهب إلى كونه بمعنى الشهره(1) وبعض الأعلام إلى كونه بمعنى الإجماع الاصطلاحي، أعني: اتفاق الكل.

فقال بعض الأعلام: أمّا الشهره فالظاهر عدم كونها من المرجّحات، فإنّ المذكور في المقبوله هو الأخذ ب «المجمع عليه» والمراد به الخبر الذي أجمع الأصحاب على نقله، فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم عليه السلام بقرينه قوله عليه السلام - بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه -: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» وقوله عليه السلام - بعد ذلك -: «إنّما الأمور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرّد حكمه إلى الله... إلخ» فإنّ الإمام عليه السلام طبق الأمر البين رشده على الخبر المجمع عليه.

إن قلت: لو كان المراد ب «المجمع عليه» الخبر الذي أجمع الأصحاب على نقله وليس المراد به الشهره فلم جعل الإمام عليه السلام في مقابله الخبر الشاذّ ووصفه بأنّه ليس بمشهور عند الأصحاب؟

قلت: المراد بالشهره التي فرض كون الخبر الشاذّ فاقداً لها معناها اللغوي، أي الوضوح، لا معناه الاصطلاحي، فالخبر الذي أجمع الأصحاب على نقله هو الواضح، وغيره هو الشاذّ الذي ليس بواضح.

ولا ينافي ما ذكرنا فرض الراوى الشهره في كلتا الروايتين بعد أمره عليه السلام بالأخذ بالمجمع عليه، فإنّ الشهره كما قلنا بمعنى الوضوح، ومنه قولهم: «شهر

ص: ٥٠٠

فلاذ سيفه» و «سيف شاهر» فمعنى كون الروائين مشهورتين أنهما بحيث قد رواهما جميع الأصحاب وعلم صدورهما عن المعصوم عليه السلام.

ولا منافاه بين القطع بصدور الخبرين وبين تعارضهما، لإمكان صدور أحدهما للتقيّه وأمثالها(١).

هذا حاصل كلام بعض الأعلام «مدّ ظلّه» فى المقام مع توضيح منّا.

نقد ما أفاده المحقق الخوئى فى المسأله

ويرد عليه أنّ آخر كلامه يبطل سائر فقراته، لأنّه فرض فى آخر كلامه كون الروائين المتعارضتين مجتمعاً عليهما ومعلومًا صدورهما عن المعصوم عليه السلام إلّا أنّ صدور أحدهما لغير بيان حكم الله، فلا ينفى احتمال الريب عن الخبر المجمع عليه المقطوع الصدور ولا يكون بين الرشد، فلا يصح الاستدلال لإثبات كون «المجمع عليه» بمعنى الخبر الذى أجمع الأصحاب على صدوره بقوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» أو بقوله عليه السلام: «إنّما الأمور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع إلخ».

إن قلت: قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» معناه «لا ريب فى صدوره» لا فى وجوب العمل على طبقه.

قلت: كلّما، فإنّه عليه السلام أمر بوجوب الأخذ بالمجمع عليه وعلله بأنّه لا ريب فيه، فيكون معناه «لا ريب فى وجوب الأخذ به والعمل على طبقه».

وبالجملة: لا يمكن أن يكون كلّ من الخبرين المتعارضين أمراً بيناً رشده ومن مصاديق قوله عليه السلام: «لا ريب فيه».

ص: ٥٠١

ف «المجمع عليه» يكون بمعنى الشهره في الفتوى كما قال به سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» (١).

لا يقال: كيف يمكن أن يتحقق في كلّ من الخبرين المتعارضين الشهره الفتوائيه؟

فإنّه يقال: إنّ الشهره - كما تقدّم في كلام بعض الأعلام - بمعنى الوضوح، لا بمعنى ذهاب الأكثر إليه، ولا إشكال في إمكان أن يكون في مسأله قولان مختلفان مشهوران بهذا المعنى، كما إذا ذهب نصف العلماء إلى نجاسه ماء البئر بوقوع الميته مثلاً فيه ونصفهم إلى عدم نجاسته به.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول «المجمع عليه»

فالحقّ ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ من أنّ «المجمع عليه» يكون بمعنى المشهور، وأنّ المراد بالشهره: الشهره الفتوائيه، لا الروائيه. ولكنّه «مدّ ظلّه» ذهب بعد ذلك إلى أنّ الشهره الوارده في الروايه ليست من مرجّحات حجّه على حجّه اخرى، بل هي ملاك تمييز الحجّه عن اللاحجّه، فمقتضى المقبوله أنّ الخبر المشهور حجّه والخبر الشاذّ المعارض له باطل رأساً. واستدلّ عليه بقوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا - ريب فيه» بدعوى أنّه إذا كان الشهره الفتوائيه موافقه لأحد الخبرين المتعارضين كان مضمون هذا الخبر ممّا لا ريب فيه وحكم الله الواقعي، فكان معارضه ممّا لا ريب في بطلانه، فالخبر الموافق للشهره يكون من مصاديق بين الرشد والشاذّ المعارض له من

ص: ٥٠٢

مصاديق بَيْنَ الغَيِّ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا الْأُمُور ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بَيْنَ رَشْدِهِ فَيَتَّبَعُ، وَأَمْرٌ بَيْنَ غَيِّهِ فَيَجْتَنَّبُ، وَأَمْرٌ مُشْكَلٌ يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ» وَيَكُونُ الْخَيْرُ الْمُوَافِقُ لِلشَّهْرَةِ مِنْ مَصَادِيقِ الْحَلَالِ الْبَيْنِ وَالشَّاذِّ الْمَعَارِضِ لَهُ مِنْ مَصَادِيقِ الْحَرَامِ الْبَيْنِ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «حَلَالٌ بَيْنٌ وَحَرَامٌ بَيْنٌ وَشَبَهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ» (١).

هَذَا حَاصِلُ مَا اسْتَدَلَّ بِهِ الْإِمَامُ «مَدَّ ظِلَّهُ» لَمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ فِي الْمَقَامِ.

نقد نظريه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في مفاد المقبوله

وَيُرَدُّ عَلَيْهِ أَوَّلًا: أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ التَّعْلِيلِ - أَعْنَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ الْمَجْمَعِ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» - لَيْسَ جَعْلُ التَّعَبُّدِ بِذَلِكَ، بَلْ تَتَّبِعُهُ بِأَمْرِ عَقْلَانِيٍّ ارْتِكَازِيٍّ كَمَا قَالَ بِهِ سَيِّدُنَا الْأَسْتَاذُ أَيْضًا، فَنفَى الرَيْبَ عَنِ الْخَيْرِ الْمَشْهُورِ، مَعْنَاهُ: نَفْيُهُ حَقِيقَةً، لَا تَعَبُّدًا، فَلَا مَحَالَةَ كَانَ الْمُرَادُ نَفْيَ الرَيْبِ عَنْهُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْخَيْرِ الشَّاذِّ، لَا مُطْلَقًا، لِتَحَقُّقِ الرَيْبِ وَاقِعًا فِي الْخَيْرِ الْمَشْهُورِ أَيْضًا، لِاحْتِمَالِ كَوْنِ حُكْمِ اللَّهِ مُطَابِقًا لِلْخَيْرِ الشَّاذِّ، إِذْ إِنَّ الرَيْبَ الْمُتَحَقِّقَ فِيهِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْخَيْرِ الشَّاذِّ قَلِيلٌ بَحِيثٌ لَا يُعْتَدُّ بِهِ الْعُقَلَاءُ وَيُرَوْنَهُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْخَيْرِ الشَّاذِّ مِمَّا لَا رَيْبَ فِيهِ.

وَعَلَى هَذَا فَكَانَ بَيْنَ الرُّشْدِ أَيْضًا بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْخَيْرِ الشَّاذِّ، لَا مُطْلَقًا.

وِثَانِيًا: تَثْلِيثُ الْأُمُورِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنَايَةَ بِالْأَمْرِ الثَّلَاثِ مِنْهَا، فَالْخَيْرُ الْمَشْهُورُ وَإِنْ كَانَ دَاخِلًا فِي «بَيْنِ الرُّشْدِ» إِلَّا أَنَّ الْخَيْرَ الشَّاذِّ لَا يَكُونُ دَاخِلًا فِي «بَيْنِ الْغَيِّ» بَلْ فِي «الْمَشْكَلِ الَّذِي يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى الرَّسُولِ» وَإِلَّا لَقَالَ:

«إِنَّمَا الْأُمُورُ اثْنَانِ: بَيْنَ رَشْدِهِ فَيَتَّبَعُ، وَبَيْنَ غَيِّهِ فَيَجْتَنَّبُ» إِذْ لَا حَاجَةَ إِلَى الْقِسْمِ الثَّلَاثِ، سَيِّمًا مَعَ تَحَقُّقِ عَنَايَةِ خَاصَّةٍ فِي ذِيْلِ تَثْلِيثِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالْأَمْرِ الثَّلَاثِ، وَهُوَ

ص: ٥٠٣

قوله صلى الله عليه وآله: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم» فهذا شاهد على كون الخبر الشاذّ داخلاً في «المشكل الذي يردّ علمه إلى الله وإلى الرسول» في تثليث الإمام عليه السلام وفي «الشبهات بين ذلك» في تثليث النبي صلى الله عليه وآله.

وثالثاً: لو كان المراد بنفى الريب عن الخبر المشهور نفيه مطلقاً لم يعقل كون الخبرين المتعارضين كليهما مشهورين كما فرضه ابن حنظله وقوّره الإمام عليه السلام، لعدم إمكان أن يكون مضمون هذا الخبر المشهور حكم الله الواقعي وكذا مضمون ذاك الخبر المشهور المعارض له، فلا محاله يكون نفى الريب عن الخبر المشهور وكذا كونه يبيّن الرشد إنّما هما إذا قيس إلى الخبر الشاذّ المعارض له، لا مطلقاً حتّى يعمّ ما إذا كانت الشهرة على طبق كليهما.

نعم، هذا مستلزم لأن يطلق قوله عليه السلام: «أمر يبيّن رشده» على معنيين:

أحدهما: أمر يبيّن رشده مطلقاً، والثاني: أمر يبيّن رشده بالإضافة إلى أمر آخر، وهو خلاف ظاهره.

فإنّ ظاهره هو المعنى الأوّل فقط، إلّا أنّه لا إشكال في رفع اليد عن هذا الظهور لأجل القرائن الثلاثة التي ذكرناها.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الشهرة الفتوائية من مرجّحات باب الرواية.

إن قلت: إنّها أيضاً من مرجّحات باب الحكم والقضاء، لقوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنّا» فإنّه دالّ على وجوب الأخذ بالحكم الذي كان مدرّكه الخبر المشهور، ولا دلالة فيه على وجوب الأخذ بنفس الخبر المشهور.

قلت: كلّمًا، فإنّه عليه السلام بصدّد بيان ترجيح الخبر بالشهره، وذكر الحكم إنّما هو من باب ذكر النتيجة في مورد الروايه (١)، فكأنّه قال: يجب الأخذ بالخبر المشهور، فالحكم الذى مدركه كذلك يجب الأخذ به.

فمقتضى المقبوله وجوب الأخذ بالخبر المشهور من بين المتعارضين، سواء اخذ مدركاً للحكم أو للفتوى.

فأول المرجّحات المستفاده من المقبوله: هو الشهره الفتوائيه عندنا (٢).

وثانيها: هو موافقه الكتاب والسّنّه.

وثالثها: هو مخالفه العامّه.

لا يقال: إنّ الترجيح بالأخيرين إنّما هو فيما إذا كان الخبران كلاهما مشهورين، لوقوعه عقيب فرض ابن حنظله إياهما كذلك، فلا يمكن الترجيح بهما فيما إذا كان الخبران كلاهما على خلاف الشهره.

فإنّه يقال: وإن فرضهما ابن حنظله مشهورين، إلّا أنّ الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامّه لم يرد لأجل كونهما مشهورين، بل لأجل عدم كون الشهره مرّجحه، فكلمّا لم تتمكّن من الترجيح بالشهره - سواء كان لكونهما مشهورين، أو لكونهما على خلاف الشهره - تصل النوبه إلى الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامّه.

على أنّه لم يقل أحد بالفصل، بل كلّ من قال بالترجيح بهما فى الخبرين المشهورين قال به فى الخبرين المخالفين للشهره أيضاً، وكلّ من لم يقل

ص: ٥٠٥

١- (١) أى فى مورد المقبوله، فإنّ موردها هو الحكم والقضاء كما عرفت. م ح - ي.

٢- (٢) وأما عند الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فأولها موافقه الكتاب، لكون الشهره عنده مما يتميّز به الحجّه عن اللاجّه. م ح - ي.

بالترجيح بهما في الخبرين المخالفين للشهره لم يقل به في الخبرين المشهورين أيضاً.

فالحاصل: أنه لا إشكال في سند المقبوله، وأما دلالتها فهي تدلّ على الترجيح بالشهره الفتوائيه، ثمّ بموافقه الكتاب والسّنّه، ثمّ بمخالفه العامّه، ولا دلاله فيها على الترجيح بصفات الراوى أصلاً.

هذا تمام الكلام في مقبوله عمر بن حنظله.

البحث حول مرفوعه زراره

وأما مرفوعه زراره: فهي الروايه المنقوله عن عوالى اللثالى، قال: روى العلامه مرفوعاً إلى زراره بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ قال عليه السلام: «يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر، فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان، فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامّه فاتركه وخذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» (١).

هذه الروايه صريحه في أنّ الأعدليّه والأوثقيّه أيضاً من المرجّحات.

لكنّ الإشكال في سندها، فإنّها مرسله في غايه الضعف من غير جابر لها،

ص: ٥٠٦

١- (١) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

وتمسك من تأخر عن ابن أبي الجمهور(١) بها لا يفيد جبرها، فإن الشهرة الفتوائية بين القدماء جابره لضعف سند الرواية، لأنهم كانوا قريبي العهد بأصحاب الأصول والجوامع، وكانت عندهم اصول لم تكن عند المتأخرين، فلا قيمه للشهرة الفتوائية بين المتأخرين من حيث جبر سند روايه بها.

فما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري من جبر سند المرفوعه بعمل العلماء(٢) ليس على ما ينبغي.

فتحصّل إلى هنا أنّ مرجّحات باب الروايه ثلاثه: موافقه الشهره، وموافقه الكتاب، ومخالفه العامه، ولو تأملت في المقبوله لعرفت أنّها ظاهره في وجوب الترجيح بهذه الثلاثه كمال الظهور.

وإلى هنا ظهر دفع الإشكال في دلاله أخبار الترجيح على الوجوب بأنّ حملة على الوجوب مستلزم لحمل أخبار التخيير على فرد نادر(٣).

فإنّ تقييد أخبار التخيير بهذه القيود الثلاثه لا يستلزم حملها على فرد نادر كما هو واضح.

الجواب عن الإشكال الثاني

وأما الإشكال في دلالتها على الوجوب بالاختلافات الكثيره في نفسها(٤): فجوابه متوقّف على ملاحظه أخبار الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامه، فنقول: لا بدّ لنا من عقد بحثين:

ص: ٥٠٧

١- (١) ابن أبي الجمهور: مؤلف كتاب عوالي اللئالي الذي رويت المرفوعه فيه. م ح - ي.

٢- (٢) راجع فرائد الأصول ٤: ٦٨.

٣- (٣) تقدّم طرح هذا الإشكال في ص ٤٨٨.

٤- (٤) تقدّم طرح هذا الإشكال أيضاً في ص ٤٨٩.

الأحاديث الواردة حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له

البحث الأول: في حال الأخبار الواردة في موافقه الكتاب ومخالفته، وهي على كثرتها طائفتان:

الطائفة الأولى: ما وردت في مطلق ما وافق الكتاب وخالفه من غير تعرّض لتعارض الخبرين، فهي في مقام تمييز الحجّج عن اللاحجّج، لا في مقام ترجيح حجّج على أخرى.

الطائفة الثانية: ما وردت في الحديثين المتعارضين، وهي في مقام الترجيح.

فمن الأولى: موثّقه السكوني، وهو ما عن الكليني بإسناده عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ على كل حقّ حقيقةً (١) وعلى كلّ صواب نوراً (٢)»، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه (٣).

ومنها: خبر أيوب بن الحرّ، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» (٤).

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في المقام، فراجع.

والمراد بقوله عليه السلام: «لا يوافق كتاب الله» كونه مخالفاً له، وإلّا فكثير من الأخبار متضمّن لأحكام لم يتعرّضها القرآن أصلاً، كقوله عليه السلام: «إذا لم تدر اثنتين صلّيت أم أربعاً، ولم يذهب وهمك إلى شيء فتشهد وسلّم ثم صلّ

ص: ٥٠٨

١- (١) أي علامة يعرف بها حقيته. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أي نوراً يعرف به كونه صواباً. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٠٩: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١١١: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

ركعتين وأربع سجديات، تقرأ فيهما بأم الكتاب ثم تشهد وتسلم»(١) وعدم موافقه وإن كان أعم من المخالفه إلا أن العرف لا يرون شيئاً غير موافق لشيء آخر إلا إذا خالفه.

ومن الثانيه: خبر(٢) عبدالرحمان بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه»(٣). الحديث.

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في هذا المجال، فراجع.

كيفية الجمع بين الأحاديث المرويّه حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له:

وقد استشكل في التوفيق بين الطائفتين، حيث إنّ الطائفة الأولى جعلت موافقه الكتاب ومخالفته ميزاناً لتشخيص الحجّه عن اللاحجّه، والطائفة الثانيه جعلت موافقه مرجّحه على الخبر المخالف له مع حجّيه كليهما في أنفسهما.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

فذهب المحقّق النائيني رحمه الله في التوفيق بينهما إلى أنّ الطائفة الأولى محمولة على مخالفه الخبر للكتاب بالتباين الكلّي، والثانيه محمولة على المخالفه بالعموم من وجه أو المطلق(٤)، فالذي يكون مرجّحاً هو عدم المخالفه بأحد النحويين،

ص: ٥٠٩

١- (١) وسائل الشيعه ٢١٩:٨، كتاب الصلاه، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١.

٢- (٢) ذهب الشيخ إلى أنّ هذا الخبر صحيح، ولأجل ذلك عبّر عنه سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» بالمصحّحه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١١٨:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

٤- (٤) قال المحقّق النائيني رحمه الله - بعد القول باندراج المخالفه بالعموم من وجه في الطائفة الثانيه من الأخبار -: وكذا يندرج في أدلّه الترجيح ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين الكلّي وكان أحدهما موافقاً للعامّ الكتابي، كما إذا فرض أنّ مفاد أحد الخبرين حلّيّه لحم الحمير وكان مفاد الآخر حرمة لحمه، فيقدّم ما دلّ على حلّيّته، لكونه موافقاً للعامّ الكتابي، وهو قوله تعالى: «وأحلّ لكم ما في الأرض جميعاً» فإنّ ما دلّ على الحرمة وإن كان أخصّ من العامّ الكتابي وكان اللازم تخصيص العامّ الكتابي به - بناءً على ما هو الحقّ من جواز تخصيص العامّ الكتابي بالخبر الواحد - إلاّ أنّه لما كان مبتلى بالمعارض فلا يصلح لأن يكون مخصّياً صافاً، ونتيجته ذلك هو الأخذ بما دلّ على الحلّيّه، لموافقته العامّ الكتابي، فتشمله أدلّه الترجيح. فوائد الأصول ٧٩٢:٤. أقول: جمله «وأحلّ لكم ما في الارض جميعاً» ليست آيه قرآنيه، لكن ورد في القرآن: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»، البقره: ٢٩. م ح - ي.

والذى يكون من شرائط الحجّيه هو عدم المخالفه بالتباين، فلا منافاه بين جعل مخالفه الكتاب ملاكاً لعدم الحجّيه فى بعض الأخبار وبين جعلها ملاكاً للمرجوحيه بالنسبه إلى حجّه اخرى فى بعض آخر (١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

مناقشه الإمام الخمينى فى كلام المحقق النائنى

وأورد عليه سيدنا الأستاذ الأعمام «مدّ ظلّه العالى» بأنّ خبر (٢) المسمى المتقدّم ذكره وارد فى المتعارضين، ومع ذلك لسانه عين لسان الأخبار الوارده فى الطائفه الأولى، فإنّ المفروض فيه هو ما ورد من الأخبار فى تحليل ما حرّم الله ورسوله أو تحريم ما أحلّ الله ورسوله وأنّ الخبرين المختلفين إذا كان أحدهما كذلك يرفع اليد عنه ويؤخذ بالآخر، فلا يمكن الجمع بينه وبين الطائفه الأولى بما ذكر (٣).

ص: ٥١٠

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٧٩١.

٢- (٢) تقدّم نقل هذا الخبر فى ص ٤٦٧.

٣- (٣) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٧٧.

قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: والذي يمكن أن يقال: إنّ المخالفه بحسب مفهومها أعمّ من التباين والأعمّ من وجه والمطلق، فهي بمفهومها شامله لجميع أنواع المخالفه، لكن حمل الطائفة الأولى من الأخبار على هذا المفهوم الواسع غير ممكن، للقطع بصدور روايات كثيره مخالفه للكتاب بالعموم والخصوص المطلق أو من وجه، فهي تختصّ بالمخالفه بمعنى التباين.

بخلاف الطائفة الثانيه، فإنّه لا مانع من كون المخالفه فيها بمعناها الواسع.

وبالجملة: تحمل الطائفة الأولى من الأخبار - بمقتضى القرينه الخارجيه القطعيه - على المخالفه بالتباين، وأمّا الطائفة الثانيه: فليس فيها قرينه صارفه تقتضى رفع اليد عن ظهور المخالفه فى المعنى الأعمّ.

وحاصل الجميع: أنّ الخبر المخالف للقرآن لو لم يكن له معارض لا- يطرح إلّا إذا كانت مخالفته بالتباين، وأمّا لو كان له معارض فيطرح مطلقاً، سواء كانت مخالفته بالتباين أو العموم والخصوص المطلق أو من وجه.

إن قلت: كيف يجعل مخالفه أحد الخبرين المتعارضين للقرآن - حتّى المخالفه بالتباين - موجباً لترجيح الخبر الآخر مع أنّ المخالفه كذلك موجب لعدم حجّيته المخالف ولو لم يكن له معارض؟!!

قلت: مفاد الطائفة الثانيه من الأخبار - أعنى ما ورد فى الخبرين المتعارضين - وجوب أخذ الخبر الموافق للقرآن وطرح الآخر دون أن يكون لها مفهوم، فلا تدلّ على حجّيته المخالف عند عدم التعارض (١).

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا.

ص: ٥١١

المبحث الثاني: في حال الأخبار الواردة في مخالفه العامه، وهي أيضاً طائفتان:

الطائفة الأولى: ما يظهر منها لزوم مخالفتهم وترك الخبر الموافق لهم مطلقاً.

الطائفة الثانية: ما ورد في خصوص الخبرين المتعارضين.

فمن الأولى: ما عن العيون بإسناده عن علي بن أسباط، قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدءاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال: «أنت فقيه البلد فاستفتته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه»^(١).

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا المجال، فراجع.

وهذا الحديث وإن كان خالياً عن ذكر الخبر، لكن في بعضها: «ما سمعته مني يشبه قول الناس فيه التقيه»^(٢).

ولا إشكال في كونه مربوطاً بالخبر الموافق لهم.

ومن الثانية: مصححه عبدالرحمن بن أبي عبد الله، وفيها - بعد ذكر الترجيح بموافقه الكتاب -: «فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(٣).

إلى غير ذلك من الأخبار التي منها ذيل المقبوله^(٤).

ص: ٥١٢

١- (١) وسائل الشيعه ١١٥:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٢٣:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١١٨:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

٤- (٤) راجع ص ٤٩٤.

ولابدّ إمّا من طرح الطائفة الأولى أو من حملها إلى صورته التعارض، لوضوح حجّيه الخبر الموافق للعامّة ما لم يكن له معارض.

وعلى أيّ حال لا إشكال في أنّ مخالفه العامّة من مرّجات باب التعارض.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ المرجّح المنصوص ينحصر في امور ثلاثة:

موافقه الشهره، وموافقه الكتاب، ومخالفه العامّة.

ثمّ إنّ الظاهر من مصحّحه عبد الرحمان هو وجوب العرض على كتاب الله أوّلاً، ومع عدم وجدان الحكم فيه وجوب العرض على أخبار العامّة، فمقتضاها هو الترتيب بينهما، كما أنّ ظاهر المقبوله هو الترتيب بين المرّجات الثلاثة: موافقه الشهره، ثمّ موافقه الكتاب، ثمّ مخالفه العامّة.

فظهر دفع الإشكال (1) في دلاله أخبار الترجيح على الوجوب بالاختلافات الكثيره في نفسها، لعدم الاختلاف فيها من حيث ترتيب المرّجات كما عرفت.

نعم، ذكر في بعضها جميع المرّجات الثلاثة، وفي بعضها اثنان منها، وفي بعضها واحد، لكن بعد حمل المطلق على المقيّد يرفع الاختلاف بينها من هذه الجهه أيضاً، فصارت النتيجة وجوب الترجيح بالمرّجات المذكوره على الترتيب المذكور، ومع فقدانها تصل النوبه إلى التخيير.

ص: ٥١٣

البحث في التعدّي من المرجّحات المنصوصه نظريّه الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

قال الشيخ الأعظم رحمه الله: ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجّحات الخاصّه، بل ادّعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعةه (١).

ثمّ استدلّ عليه بفقرات من روايات الترجيح:

منها: الترجيح بالأصديقه في المقبوله والأوثقيته في المرفوعه، فإنّ الترجيح بهما ليس إلّامن حيث الأقربيه إلى الواقع من دون دخاله سبب خاصّ فيه، وليستا كالأعدليه والأفقيته، حيث يحتمل فيهما اعتبار الأقربيه من السبب الخاصّ، فحينئذ يتعدّى منهما إلى كلّ مزيه تكون الروايه من أجلها أقرب إلى الواقع.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور في المقبوله بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» فإنّ المراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذّ، ومعناه أنّ الريب المحتمل في الشاذّ غير محتمل في المشهور، فيكون حاصل التعليل أنّ كلّما كان أقلّ احتمالاً لمخالفه الواقع يجب ترجيحه على غيره، فإذا كان لأحد المتعارضين مزيه على الآخر، سواء كانت من المزايا المنصوصه أو غيرها يجب ترجيحه على الآخر، لكونه أقلّ ريباً منه (٢).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله في المسأله.

ص: ٥١٤

١- (١) فرائد الأصول ٧٥:٤.

٢- (٢) فرائد الأصول ٧٦:٤.

ويرد على الأول: أنّ المرفوعه ليست بحجّه، لضعفها سنداً، وأنّ الترجيح بالأصديقه ونحوها في المقبوله مربوطه بباب الحكم والقضاء، كما تقدّم (١).

وعلى الثاني: أنّ الحكم إذا كان حكماً واحداً مشتماً على التعليل فلا ريب في أنّ العرف يحكم بأنّ تمام الملاك لهذا الحكم هو التعليل المذكور في الكلام، فإذا قال: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» نستفيد منه حرمة كلّ مسكر، لكن فيما نحن فيه خصوصيته تقتضى عدم جواز إسراء الحكم إلى غير الشهره ممّا يوجب كون خبر أقلّ ريباً من معارضه، ولا بدّ لتوضيح هذا المطلب من ذكر مقدمه:

وهي أنّ الأحكام المندرجه تحت المقبوله تكون متعدّده، لاشتمالها على مرجّحات ثلاثه مترتبه: الشهره، ثمّ موافقه الكتاب، ثمّ مخالفه العامّه، والمرجّح الأول مشتمل على التعليل ب «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» دون الأخيرين، ولا يمكن أن يكون علّه الترجيح بهما أيضاً عموم التعليل المذكور في الشهره - أعني أقلّيه الريب - لاستلزامه بطلان الترتيب بينها، ضروره أنّ جعل أشياء ثلاثه من المرجّحات بملاك واحد يقتضى كون جميعها في عرض واحد، فلا يصحّ الترتيب بينها بتقديم الشهره على موافقه الكتاب وتقديمها على مخالفه العامّه.

على أنّ موافقه الكتاب ومخالفته بالعموم والخصوص المطلق من مرجّحات الخبر الموافق على المخالف، مع أنّ موافقه والمخالفه كذلك لا توجبان كون الموافق للعموم أقلّ ريباً من المخالف، ألا ترى أنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء»

ص: ٥١٥

ثم ورد أنه قال: «لا- تكرم زيدا العالم» وورد أيضاً أنه قال: «أكرم زيد العالم» لا يكون الأخير أقل ريباً من سابقه؟ كما أن الخبر المخالف للعامة لا يكون أقل ريباً من الخبر الموافق لهم.

وبالجملة: إن المقبولة مشتملة على أحكام ثلاثة مترتبة:

أ - الترجيح بالشهرة.

ب - الترجيح بموافقه الكتاب.

ج - الترجيح بمخالفه العامة.

والحكم الأول معلل بكون الخبر المشهور أقل ريباً من الخبر الشاذ، ولكل من الحكمين الآخرين عله أخرى غير معلومه لنا.

إذا عرفت هذا فنقول: تعميم التعليل المذكور في الترجيح بالشهرة إلى كل ما يوجب كون خبر أقل ريباً من معارضه، يستلزم أن يكون الترجيح بأقلية الريب مطلقاً (١) مقدماً على الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامة، لأنه مقتضى قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» وهو مقدم عليهما، وهل يلتزم الشيخ الأعظم رحمه الله بذلك؟!!

على أن نفى الريب في قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا- ريب فيه» وإن كان إضافياً، إلا أنه إضافي قريب بالحقيقي، بحيث يعدّ العرف ممّا لا ريب فيه، فلا يصح القول بالتعدّي إلى كلّ مزيه توجب كون أحد الخبرين أقل ريباً من الآخر.

نعم، لو كان أدله التخيير مهملةً والقدر المتيقن منها صورته التكافؤ من جميع الجهات، أو كان الدليل على التخيير هو الإجماع (٢)، لا الأدلة اللفظية - لقصور

ص: ٥١٦

١- (١) أي سواء كانت أقلية الريب ناشئة عن موافقه الشهره أو غيرها من المرجّحات غير المنصوصه. م - ح - ي.

٢- (٢) وهو دليل لئبي، والقدر المتيقن منه أيضاً هو صورته التكافؤ من جميع الجهات. م - ح - ي.

ما دلّ منها سنداً - كان لما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من التعدّي إلى المرّجّحات غير المنصوصه وجه، لوجوب الرجوع إلى ذى المزيّه فيما إذا لم يكن لنا دليل على التخيير.

لكن قد عرفت عدم تماميّه الإجماع (١) وتماميّه بعض أخبار التخيير سنداً ودلاله (٢)، ولا إشكال في أنّها مطلقه تشمل صوره وجود مزيّه في أحد المتعارضين أيضاً، فتقيّد بالأخبار الدالّه على الترجيح بموافقه الشهره وموافقه الكتاب ومخالفه العامه، وتبقى بقيه الصور تحتها.

وبالجملة: لا يتعدّى من المرّجّحات المنصوصه إلى غيرها.

هذا تمام الكلام في تعارض الخبرين.

وهاهنا قد تمّ ما أردنا إيرادَه من المباحث الأصوليه (٣).

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله.

اللهمّ وفقنا لما تحبّ وترضى واجعل عواقب امورنا خيراً، بحقّ خاتم أنبيائك ورسلك محمد، صلواتك عليه وعلى آله أجمعين، آمين ربّ العالمين.

ص: ٥١٧

١- (١) راجع ص ٤٦٠.

٢- (٢) راجع ص ٤٩٠.

٣- (٣) قد تمّت المباحث الأصوليه - التى أراد إيرادها شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» - فى يوم الأحد ٢٤ شوال ١٤٠٧ هـ. ق.

م ح - ٥.

فهرس المصادر

- ١ - القرآن الكرم. «أ»
- ٢ - أجود التقريرات، السید أبوالقاسم الموسوی الخوئی (م ١٤١٣)، تقریرات بحث المحقق النائینی، مؤسسسه صاحب الأمر، قم، الأولى، ١٤١٩.
- ٣ - الاحتجاج علی أهل اللجاج، أحمد بن علی بن أبی طالب الطبرسی (القرن السادس) نشر المرتضى، مشهد، ١٤٠٣.
- ٤ - الاختصاص، الشیخ المفید (م ٤١٣)، مؤسسسه النشر الإسلامی، قم، الخامسة، ١٣٩٤.
- ٥ - اختیار معرفه الرجال «رجال الکشی»، الشیخ الطوسی (م ٤٦٠)، مؤسسسه آل البیت علیهم السلام، قم، ١٤٠٤.
- ٦ - الإرشاد، الشیخ المفید (م ٤١٣)، دار المفید للطباعه والنشر والتوزیع، بیروت، الثانیه، ١٤١٤.
- ٧ - الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، الشیخ الطوسی (م ٤٦٠)، دار الأضواء، بیروت، الثانیه، ١٤١٣.

٨ - أنوار الهدايه فى التعليقه على الكفايه، السيّد روح الله الإمام الخمينى (م ١٣٦٨ ش)، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، الثانيه، ١٤١٥.

«ب»

٩ - بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمّه الأطهار، العلّامه محمّد باقر المجلسى (م ١١١٠)، مؤسسه الوفاء، بيروت، الثانيه، ١٤٠٣.

١٠ - بدايه الحكمه، العلّامه السيّد محمّد حسين الطباطبائى (م ١٣٦٠ ش)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الحاديه والعشرون، ١٤٢٤.

١١ - بدائع الأفكار، ميرزا حبيب الله الرشدى (م ١٣١٢)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، الطبع الحجرى.

١٢ - بدائع الأفكار، ميرزا هاشم الآملى (م ١٣٧١ ش)، تقارير بحث الحاج آقا ضياء الدين العراقى، المطبعه العلميه، نجف.

١٣ - البهجه المرضيه، جلال الدين السيوطى (م ٩١١)، انتشارات إسماعيليان، قم، الرابعه عشره، ١٤٢٥.

١٤ - البيان فى تفسير القرآن، السيّد أبو القاسم الموسوى الخوئى (م ١٤١٣)، مطبعه الآداب، نجف، الثانيه، ١٣٨٥.

«ت»

١٥ - تحرير الوسيله، السيّد روح الله الإمام الخمينى (م ١٣٦٨ ش)، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، الأولى، ١٤٢١.

١٦ - تحف العقول عن آل الرسول، الحسن بن على بن الحسين بن شعبه الحرّانى (م ٣٨١)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الخامسه، ١٤١٧.

١٧ - تذکره الفقهاء، العلّامه الحلّى (م ٧٢٦)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، الأولى، ١٤٢٠.

ص: ٥٢٠

١٨ - تفسير القمى، على بن إبراهيم القمى (م ٣٠٧)، مؤسسه دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، الثالثه، ١٤٠٤.

١٩ - تفسير نور الثقلين، على بن جمعه الحويزى (م ١١١٢)، المطبعه العلميه، قم، الثانيه.

٢٠ - تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى (م ٤٦٠)، دار الأضواء، بيروت، الثانيه، ١٤١٣.

٢١ - تهذيب الأصول، الشيخ جعفر السبحانى، تقريرات بحث الإمام الخمينى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٥.

٢٢ - التوحيد، محمّد بن على بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم.

«ج»

٢٣ - جامع أحاديث الشيعة، الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى (م ١٣٨٠)، مطبعه مهر، قم، ١٤١٣.

٢٤ - جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، محمّد حسن النجفى (م ١٢٦٦)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، السابعه، ١٩٨١ م.

«ح»

٢٥ - حاشيه الشريف على شرح المطالع المطبوعه فى حواشى الكتاب، على بن محمّد الجرجانى، السيد الشريف (م ٨١٦).

٢٦ - الحاشيه على تهذيب المنطق، ملاّ عبدالله اليزدى (م ١٠١٥)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، العاشره، ١٤٢١.

٢٧ - حاشيه كتاب فرائد الأصول، الآخوند محمّد كاظم الخراسانى (م ١٣٢٩)، الطبع الحجرى، طهران، ١٣٤٢.

٢٨ - حقائق الأصول، السيد محسن الطباطبائى الحكيم (م ١٣٩٠)، مكتبه البصيرتى، قم.

ص: ٥٢١

٢٩ - الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقليّه الأربعة، صدر الدين الشيرازى (م ١٠٥٠)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الثالثه، ١٩٨١ م.

«خ»

٣٠ - الخلاف، الشيخ الطوسى (م ٤٦٠)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤١١.

«د»

٣١ - درر الفوائد، الشيخ عبدالكريم الحائرى اليزدى (م ١٣٥٥)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الخامسه، ١٤٠٨.

٣٢ - الدرّ المنثور فى التفسير المأثور، جلال الدين السيوطى (م ٩١١)، دار الكتب العلميه، بيروت، الأولى، ١٤١١.

«ر»

٣٣ - الرسائل، السيد روح الله الإمام الخمينى (م ١٣٦٨ ش)، انتشارات إسماعيليان، قم، الثالثه، ١٣٨٥.

٣٤ - رساله نفى الضرر، الشيخ الأنصارى (م ١٢٨١)، المطبوعه فى آخر المكاسب بالطبع الحجرى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الثانيه، ١٤١٦.

«س»

٣٥ - سنن أبى داود، سليمان بن الأشعث السجستانى (م ٢٧٥)، دار ابن حزم، بيروت، الأولى، ١٤١٨.

٣٦ - سنن الدارمى، عبدالله بن عبدالرحمان السمرقندى الدارمى (م ٢٥٥)، دار الكتاب العربى، بيروت، الأولى، ١٤٠٧.

٣٧ - السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن على البيهقى (م ٤٥٨)، مطبوعه مجلس دائره المعارف العثمانيه، هند، الأولى، ١٣٥٢.

ص: ٥٢٢

«ش»

٣٨ - شرح المطالع، قطب الدين الرازي (م ٧٦٦)، الكتبي النجفي، قم، الطبع الحجري.

٣٩ - شرح المنظومه، الحاج ملا هادي السبزواري (م ١٢٨٩)، مكتبه المصطفوي.

٤٠ - شرح نهج البلاغه، ابن أبي الحديد (م ٦٥٥ أو ٦٥٦)، دار إحياء الكتب العربيّه، قم، الأولى، ١٣٧٨.

«ص»

٤١ - الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري (م ٣٩٣).

«ط»

٤٢ - الطلب والإرادته، السيد روح الله الإمام الخميني (م ١٣٦٨ ش)، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم، الأولى، ١٤٢١.

«ع»

٤٣ - العده في اصول الفقه، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠)، مؤسسه البعثه، قم، الأولى، ١٣٧٦ ش.

٤٤ - العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (م ١٣٣٧)، مركز فقه الأئمه الأطهار عليهم السلام، قم، الأولى، ١٤٢٢.

٤٥ - عوالي اللئالي العزيزيه في الأحاديث الدينيه، ابن أبي جمهور الأحسائي (القرن العاشر)، طبع سيد الشهداء، قم، الأولى، ١٤٠٥.

٤٦ - عيون أخبار الرضا، محمد بن علي بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، رضا المشهدي، قم، الثانيه، ١٣٦٣ ش.

«غ»

٤٧ - غنيه النزوع إلى علم الأصول والفروع، أبو المكارم بن زهره (م ٥٨٥)، مؤسسه

ص: ٥٢٣

الإمام الصادق عليه السلام، قم، الأولى، ١٤١٧.

«ف»

٤٨ - فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري (م ١٢٨١)، مجمع الفكر الإسلامي، قم، السابعة، ١٤٢٧.

٤٩ - الفصول الغرويّه في الأصول الفقهيّه، الشيخ محمّد حسين الاصفهاني، صاحب الفصول (م ١٢٥٠)، الطبع الحجري.

٥٠ - فوائد الأصول، الشيخ محمّد عليّ الكاظمي الخراساني (م ١٣٦٥)، تقارير بحث المحقّق النائيني، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الأولى، ١٤٠٩.

٥١ - الفوائد الرضويّه على الفرائد المرتضويّه، الحاج آقا رضا الهمداني (م ١٣٢٢)، الطبع الحجري، طهران، ١٣٧٤.

«ق»

٥٢ - قاعده لا ضرر، شيخ الشريعه الاصفهاني (م ١٣٣٩)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٦.

٥٣ - قوانين الأصول، ميرزا أبو القاسم القمي (م ١٢٣١)، الطبع الحجري، طهران.

«ك»

٥٤ - الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني (م ٣٢٩)، دار الكتب الإسلاميّه، طهران، الثالثه، ١٣٨٨.

٥٥ - كامل الزيارات، جعفر بن محمّد بن قولويه القمي (م ٣٦٨)، الباقرى، قم، الثالثه، ١٤٢٤.

٥٦ - كتاب الخصال، محمّد بن عليّ بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٣.

ص: ٥٢٤

- ٥٧ - كتاب سليم بن قيس الهلالي، سليم بن قيس الكوفي الهلالي (م ٩٠)، انتشارات دليل ما، قم، الثالثه، ١٤٢٣.
- ٥٨ - كتاب الصلاه، الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي (م ١٣٥٥)، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، ١٣٦٢ ش.
- ٥٩ - كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصارى (م ١٢٨١)، دار الحكمة، قم، الثالثه، ١٤٢٣.
- ٦٠ - كشف الغطاء عن خفيّات مبهمات الشريعة الغراء، الشيخ جعفر بن خضر، كاشف الغطاء (م ١٢٢٧)، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، الأولى، ١٤٢٢.
- ٦١ - كشف الغمّه فى معرفه الأئمّه، على بن عيسى بن أبى الفتح الإربلى (م ٦٩٣)، سوق المسجد الجامع، تبريز.
- ٦٢ - كفايه الأصول، الآخوند محمّد كاظم الخراسانى (م ١٣٢٩)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الرابعه، ١٤١٨.
- ٦٣ - كفايه الأصول المحشّى، ميرزا أبوالحسن المشكينى (م ١٣٥٨)، دار الحكمة، قم، الثانيه، ١٣٨١.
- ٦٤ - كنز العمّال فى سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين بن حسام الدين الهندى (م ٩٧٥)، مؤسسه الرساله، بيروت، الخامسه، ١٤٠٥.
- «م»
- ٦٥ - المبسوط فى فقه الإماميه، الشيخ الطوسى (م ٤٦٠)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الأولى، ١٤٢٢.
- ٦٦ - مجمع البحرين ومطلع التّيرين، فخرالدين الطريحي (م ١٠٨٧).
- ٦٧ - مجمع البيان فى تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسى (م ٥٤٨)، كتابفروشى إسلاميه، طهران، الخامسه، ١٣٩٥.

٦٨ - مجمع الفوائد والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، أحمد بن محمد، المحقق الأردبيلي (م ٩٩٣)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الأولى، ١٤٠٢-١٤١٤.

٦٩ - مجموعه الوثائق السياسيّه، محمد حميد الله، دار النفاس، بيروت، السادس، ١٤٠٧.

٧٠ - محاضرات في اصول الفقه، محمد إسحق الفيّاض، تقاريرات بحث السيّد أبى القاسم الموسوى الخوئى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الأولى، ١٤١٩.

٧١ - مختصر المعانى، سعدالدين التفتازانى (م ٧٩١)، مكتبه البصيرتى، قم.

٧٢ - مختلف الشيعه فى أحكام الشريعة، العلامة الحلى (م ٧٢٦)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم.

٧٣ - مدارك الأحكام فى شرح شرائع الإسلام، السيّد محمد بن علىّ الموسوى العاملى (م ١٠٠٩)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، الأولى، ١٤١٠.

٧٤ - مرآه العقول فى شرح أخبار آل الرسول، العلّامة محمد باقر المجلسى (م ١١١٠)، دار الكتب الإسلاميه، طهران، الثانيه، ١٣٩٤.

٧٥ - مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ميرزا حسين النورى (م ١٣٢٠)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، بيروت، الثانيه، ١٤٠٨.

٧٦ - مستمسك العروه الوثقى، السيّد محسن الطباطبائى الحكيم (م ١٣٩٠)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الرابعه، ١٣٩١.

٧٧ - المسند، أحمد بن محمد بن حنبل (م ٢٤١)، دار الفكر للطباعه والنشر والتوزيع، بيروت، الثانيه، ١٤١٤.

٧٨ - مصباح الأصول، محمد سرور البهسودى، تقاريرات بحث السيّد أبى القاسم الموسوى الخوئى، مكتبه الداورى، قم، الثانيه، ١٤١٢.

٧٩ - مصباح الفقيه، الحاج آقا رضا الهمدانى (م ١٣٢٢)، مؤسسه المهدى الموعود، قم، الأولى، ١٤١٨.

- ٨٠ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن عليّ المقرئ الفيومي (م ١٧٧٠).
- ٨١ - مطارح الأنظار، الشيخ أبو القاسم الكلاتري (م ١٢٩٢)، تقارير بحث الشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الأولى، ١٤٢٥.
- ٨٢ - معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشيخ حسن بن زين الدين العاملي (م ١٠١١)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٣٦٥ ش.
- ٨٣ - المعتبر في شرح المختصر، جعفر بن الحسن، المحقق الحلّي (م ٦٧٦)، مؤسسه سيد الشهداء، قم، ١٣٦٤ ش.
- ٨٤ - معجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (م ١٤١٣)، مركز نشر آثار الشيعة، قم، الرابعه، ١٤١٠.
- ٨٥ - مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر السكاكي (م ٦٢٦)، دار الكتب العلميّه، بيروت، الأولى، ١٤٠٣.
- ٨٦ - مقالات الأصول، الحاج آقا ضياء الدين العراقي (م ١٣٦١)، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الأولى، ١٤١٤.
- ٨٧ - مناقب آل أبي طالب، محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (م ٥٨٨)، المطبعه العلميّه، قم.
- ٨٨ - مناهج الأحكام والأصول، المولى أحمد النراقي (م ١٢٤٥)، الطبع الحجري، ١٢٢٤.
- ٨٩ - منتهى الأصول، ميرزا محمد حسن البجنوردي (م ١٣٩٦)، مطبعه مؤسسه العروج، الأولى، ١٤٢١.
- ٩٠ - من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الثانيه، ١٤٠٤.
- ٩١ - منه الطالب في حاشيه المكاسب، الشيخ موسى النجفي الخوانساري (م ١٣٦٣)،

تقاريرات بحث المحقق النائيني، المطبعة الحيدريه، طهران، والمطبعة المرتضويه، نجف، ١٣٥٨.

٩٢ - الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (م ١٣٦٠ ش)، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الثالثه، ١٣٩٣.

«ن»

٩٣ - نضد القواعد الفقهيه، مقداد بن عبدالله السيوري الحلّي (م ٨٢٦)، مكتبه آيه الله المرعشي، قم، ١٤٠٣.

٩٤ - نهايه الأصول، حسينعلي المنتظري، تقاريرات بحث الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، مطبعة القدس، قم، الأولى، ١٤١٥.

٩٥ - نهايه الأفكار، الشيخ محمد تقى البروجردي (م ١٣٩١)، تقاريرات بحث الحاج آقا ضياء الدين العراقي، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الرابعه، ١٤٢٢.

٩٦ - نهايه الحكمه، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (م ١٣٦٠ ش)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الثامنه عشره، ١٤٢٤.

٩٧ - نهايه الدرايه في شرح الكفايه، الشيخ محمد حسين الاصفهاني، الكمپاني (م ١٣٦١)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، الأولى، ١٤١٨.

٩٨ - النهايه في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (م ٦٠٦).

٩٩ - نهج البلاغه، من كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، السيد الرضى (م ٤٠٦)، الدكتور صبحى الصالح، بيروت، الأولى، ١٣٨٧.

«ه»

١٠٠ - هدايه المسترشدين في شرح معالم الدين، الشيخ محمد تقى الاصفهاني (م ١٢٤٨)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الأولى، ١٤٢٠.

ص: ٥٢٨

١٠١ - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (م ١١٠٤)، مؤسّسه آل البيت عليهم السلام، الثالثه، ١٤١٦.

١٠٢ - وقاياه الأذهان، الشيخ محمد رضا النجفي الاصفهاني (م ١٣٦٢)، مؤسّسه آل البيت عليهم السلام، قم، الأولى، ١٤١٣.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

